

UNIVERSIDAD DE GRANADA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Michel Foucault: una *Historia de la sexualidad* crítica del psicoanálisis.

Presentada para la obtención del grado de Doctor
bajo la dirección del Doctor Jesús Nebreda Requejo
por Guillermo Mendoza Gutiérrez.

Noviembre de 2007

“La historia del dispositivo de sexualidad, tal y como se ha desarrollado desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis.”¹

Michel Foucault (1976)

“El psicoanálisis está en el centro mismo del proyecto que parece haber ocupado a Foucault *en sus últimos años*, el proyecto de una historia de la sexualidad.”²

Jacques- Alain Miller (1989)

¹ FOUCAULT, Michel, *La Volonté de Savoir. Histoire de la sexualité, t.1.*, París, Gallimard, 1976, pág. 172.

² MILLER, Jacques-Alain, “Michel Foucault et la psychanalyse”, en AAVV, *Michel Foucault philosophe*, París, Seuil, 1989, trad. A. Bixio, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 67. El subrayado es nuestro.

ÍNDICE

. ABREVIATURAS	9
. INTRODUCCIÓN	11
. <u>PARTE UNO.</u>	
<u>EL DESPERTAR DE UN SUEÑO.</u> <u>EMERGENCIA HISTÓRICA DE LA CRÍTICA.</u>	21
I. Recepciones francesas del psicoanálisis.	23
1. Rechazo y reinterpretación de Freud.	24
2. Marx con(tra) Freud. 1926-1945.	28
3. La Edad de Oro. 1945-1965.	31
II. El Anti-Edipo (1972). Gilles Deleuze y Félix Guattari.	41
III. Le psychanalysme (1973). Robert Castel.	55
1. El inconsciente socio-político de la práctica clínica psicoanalítica.	60
2. El psicoanálisis y las instituciones de control social.	68
IV. Emergencia de la crítica genealógica.	77
1. Genealogía, anti-psiquiatría, anti-psicoanálisis y crítica social.	78
2. Foucault, lector del <i>Anti-Edipo</i> . 1973-1974.	84
3. Foucault, lector de Castel. 1973-1974.	89
4. Conclusiones.	95
. <u>PARTE DOS:</u>	
<u>“SOÑAR QUE UN DÍA”. LA VUELTA A FREUD.</u>	101
I. Hacia una genealogía de la sexualidad.	105
1. El laboratorio de los textos: pensar problemáticamente.	105
2. La máquina genealógica.	112
3. La máquina genealógica frente a la teoría jurídica de la soberanía.	120
4. Sociedad disciplinaria y ciencias del hombre.	126
a. Primera escena: el reino de los suplicios.	129
b. Segunda escena: la república soñada de los castigos.	132
c. Tercera escena: la ciudad carcelaria.	137
5. Poder sobre la vida: Disciplina y Bio-política.	146
6. El por-venir de una <i>Historia de la sexualidad</i> .	155
II. Principio e hipótesis de una genealogía del dispositivo de sexualidad.	161
1. Crítica del concepto ‘represión’ y de la hipótesis represiva: pensar el sexo sin la ley.	161
2. Contra-hipótesis genealógicas.	168
a. Instancia de producción discursiva: una genealogía de la confesión sexual.	170
b. Instancia de producción de poder: diseminación e implantación de las sexualidades heréticas.	185

c. Instancia de producción de saber: nacimiento de la ciencia sexual.	190
III. Una genealogía del dispositivo de sexualidad.	197
1. Cuatro focos estratégicos de producción de la ‘sexualidad’.	201
a. Primer foco estratégico: la mujer-madre y la mujer-histórica.	201
b. Segundo foco de producción de la sexualidad: la cruzada de los niños.	207
c. Tercer foco estratégico de saber/poder: la pareja reproductora.	214
d. Cuarto foco de producción de la sexualidad: el adulto perverso.	217
2. La producción de la sexualidad y la idea imaginaria del sexo.	222
3. Momentos históricos fundamentales de la genealogía de la sexualidad: del dispositivo de alianza (sangre) al dispositivo de sexualidad (sexo).	225
IV. De Charcot a Freud.	229
1. Del poder-saber médico-psiquiátrico a las escenas de Charcot.	230
a. Acto primero: tragicomedia del loco liberado y del Rey depuesto.	231
b. Acto segundo. Novela del castillo de los ricos y la granja de los secuestrados.	235
c. Acto tercero. Comedia del maniquí funcional, el útero parlante y el médico sordo.	237
2. Primeras escenas proto-psicoanalíticas: la lección de Charcot.	249
a. Freud, alumno de Charcot.	250
a.1) <i>Primera escena proto-psicoanalítica. El cuerpo desnudo y el médico sádico.</i>	256
b. De la hipnosis: diagnóstico, catarsis y sugestión.	261
b.1) <i>Segunda escena proto-psicoanalítica. La histérica ordena: ¡quédese quieto!, ¡no hable!, ¡no me toque!, ¡no interrumpa!, ¡no pregunte!. ¡Déjeme hablar!.</i>	271
3. Sexualidad y saber: Freud y la teoría de la etiología sexual de las neurosis.	276
a. Histeria y sexualidad.	277
a.1) <i>Otras escenas proto-psicoanalíticas.</i>	
<i>La montaña mágica, la burguesa indomable y la nariz de la gobernanta.</i>	286
b. Neurosis y sexualidad.	292
b.1) <i>Neuropsicosis de defensa.</i>	292
b.2) <i>El diagnóstico diferencial de la neurosis de angustia.</i>	295
c. Continuidades: la retroversión de los discursos sobre el sexo al servicio del dispositivo de sexualidad.	301
d. Ruptura: el sexo, sustituto de la herencia. Críticas a la teoría de la degeneración.	310
d.1) <i>Primer momento: La herencia como etiología única.</i>	312
d.2) <i>Segundo momento: la doble etiología de las neurosis.</i>	313
d.3) <i>Tercer momento: argumentos freudianos contra la herencia.</i>	315
4. Construyendo el psicoanálisis.	319
a. Una genealogía de la asociación libre.	322
b. ‘Quedaría una solución’: el autoanálisis de Freud.	331
c. Edificar la <i>Traumdeutung</i> : lógica del inconsciente y sexualidad-Edipo.	337
V. Michel Foucault, crítico del psicoanálisis.	353
1. Freud y el traumatismo-Charcot: la escena analítica.	353
a. El psicoanálisis como maniobra de despsiquiatrización.	354
b. El psicoanálisis como estrategia de reforzamiento del poder médico.	362
2. Las funciones estratégicas del Edipo en el dispositivo de sexualidad.	365
3. El conflicto de las interpretaciones. Foucault contra Freud: <i>Edipo Rey</i> .	371
4. Psicoanálisis: normalización y confesión.	395

VI. Soñar con otra economía de los placeres: <i>Ars erotica y Scientia sexualis</i> .	409
---	-----

. PARTE TRES:

<u>INTERPRETAR LOS SUEÑOS: DE ARTEMIDORO A FREUD.</u>	425
--	-----

I. Modificaciones metodológicas y traslaciones temporales.	431
---	-----

1. Transformaciones del proyecto: la investigación y los cursos.	431
2. Una genealogía del sujeto de deseo.	438
3. Método de análisis y objeto de estudio.	444

II. Grecia y la estética de la existencia: sujeto de las <i>aphrodisia</i>.	453
--	-----

1. Constitución de sí: sujeto de las <i>aphrodisia</i> .	453
a. Sustancia moral: <i>aphrodisia</i> o placeres del amor.	453
b. Modo de sujeción: ajustamiento variable a reglas generales según la necesidad, el momento, el estatuto.	456
c. Forma de elaboración de sí: combate por el dominio de uno mismo.	458
d. Teleología moral: libertad, poder, verdad.	460
2. Prácticas y ejes de experiencia de sí en Grecia.	463
a. El cuerpo y la reflexión dietética. Dominio de sí.	463
b. El matrimonio y la esposa. Dominio de sí en lo fuera de sí.	469
c. El amor a los muchachos. Doble juego de dominio: en sí - fuera de sí.	476
<i>c.1) Sujeto de las <i>aphrodisia</i> y sujeto sexual.</i>	477
<i>c.2) Práctica ritual del amor de los muchachos: libertad, tiempo y amor.</i>	480
<i>c.3) La reflexión clásica y la antinomia del muchacho.</i>	483
<i>c.4) Platón: erótica del deseo, la Verdad y el Maestro.</i>	486

III. Roma y el cultivo de sí: sujeto de las <i>aphrodisia-venerea</i>.	493
---	-----

1. Crisis de la subjetivación y cultura de sí.	496
a. Crisis de la subjetivación moral: matrimonio y política.	496
b. Una cultura de sí.	499
2. Prácticas y ejes de experiencia en Roma.	507
a. Del cuidado del cuerpo: inquietud, patologización, fragilidad.	508
b. Matrimonio y esposa: lazo conyugal afectivo y monopolio sexual.	516
c. De la erótica diferencial antigua a la nueva erótica.	523

IV. Cristianismo, hermenéutica de sí y confesión: sujeto de deseo.	531
---	-----

1. Constitución de sí cristiana: el sujeto de deseo.	532
2. Dos reflexiones sobre el deseo: Agustín y Casiano.	536
a. San Agustín: la libido, la voluntad y la carne.	537
b. Casiano y el combate por la castidad.	548
3. Decir la verdad de sí: reconocerse y confesar.	561
a. <i>Exomologesis</i> : revelación ritual, simbólica y teatral de la verdad de sí.	563
b. <i>Exagoreusis</i> : análisis y confesión exhaustiva de la verdad de sí.	566
4. Sujeto de las <i>aphrodisia</i> y sujeto de deseo.	577

V. De 1980 a 1984: Foucault y el psicoanálisis.	587
--	-----

1. Sujeto de deseo y sujeto sexual: la confesión-examen.	587
2. Crítica extra-textual explícita (1980-1984): la investigación en curso.	590
a. Nuevo criterio para evaluar a Freud: una historia de las técnicas de sí.	591

b. Nuevas críticas al psicoanálisis y a Freud.	593
c. Psicoanálisis y espiritualidad.	597
3. Vías para una crítica intra-textual implícita (1984): Artemidoro.	608
a. Artemidoro y Foucault: ‘soñar con sus placeres’.	616
b. Artemidoro y Freud: los ‘antecedentes’ del psicoanálisis.	628
c. Genealogía de las onirocríticas históricas: Artemidoro, Casiano y Freud.	636
4. Psicoanálisis y modo de subjetivación.	658
. PARTE CUATRO:	
<u>LA HISTORIA SOÑADA.</u>	
<u>RECEPCIONES DE LA ‘CUESTIÓN’ DE LA HISTORIA.</u>	665
I. Resistencias y críticas.	671
1. John Forrester y el fracaso de Foucault.	673
2. Jacques Lagrange: forcluir la alteridad de lo Inconsciente y lo Sexual.	680
3. Jacques-Allain Miller: enseñar el fracaso de Foucault.	690
II. Otras recepciones de la crítica.	705
1. Jacques Derrida y el <i>Fort/da</i> de Foucault.	705
2. Jean Allouch: lacanismo de izquierda y psicoanálisis foucaultiano.	718
. CONCLUSIÓN	737
. BIBLIOGRAFÍA	741

ABREVIATURAS

Los textos de Michel Foucault se citan en su versión original en traducción propia, al igual que aquellas obras secundarias que se mencionan a pie de página con su título original. Se han utilizado las siguientes abreviaturas:

Textos de Michel Foucault:

SP: *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1975.

VS: *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, t. I*, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1976.

UP: *Histoire de la sexualité t. II: L’Usage des plaisirs*, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1984.

SS: *Histoire de la sexualité t. III: Le Souci de soi*, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1984.

DeE: *Dits et écrits. 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, París, Gallimard, 1994, cuatro tomos: I (1954-1969), II (1970- 1975), III (1976-1979), IV (1980-1988). Citado *DeE I, II, III, IV* seguido del número de página.

Curso IFDS: *“Il faut défendre la société” Cours au Collège de France. 1975-1976*, édition établie, dans le cadre de l’Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, París, Hautes Études-Gallimard– Seuil, 1997.

Curso LA: *“Les Anormaux” Cours au Collège de France. 1974-1975*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, París, Gallimard-Seuil, 1999.

Curso HS: *“L’Herméneutique du sujet” Cours au Collège de France. 1981-1982*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, París, Gallimard-Seuil, 2001.

Curso PS: *“Pouvoir psychiatrique” Cours au Collège de France. 1973-1974*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Jacques Lagrange, París, Gallimard-Seuil, 2003.

Otros textos:

AE: DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *Capitalisme et Schizophrénie, t. I: L’Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972.

LPS: CASTEL, Robert, *Le psychanalisme*, “Textes à l’appui”, París, Maspero, 1973.

INTRODUCCIÓN

“El saber no está hecho para comprender,
está hecho para hacer tajos.”³

Michel Foucault (1971).

Porque nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos, la filosofía tendría que tener como tarea levantar los velos que posibilitan el desconocimiento, trabajando deconstructivamente los saberes que se entretejen en lo imaginario y que son sustentados por los que conocemos como conocimientos *verdaderos* de la *verdadera realidad*. La filosofía, como crítica incesante de la ilusión epistémica (saber) y metafísica (real), debería denunciar aquello que insidiosamente se mantiene como impensado y se acepta sin más como ‘evidencia’ al asumir ciertos saberes arbitrarios e históricos que dicen decir lo que somos. Más que la laboriosa construcción de un sistema totalizante de respuestas indudables –rosario de verdades últimas a repetir- la filosofía sería, por tanto, el arduo trabajo de ‘puesta en cuestión’ de lo establecido: de lo que pasa como normalizado y es normalizante, de lo que es corroborado por los discursos y que impide hoy pensar, decir y actuar de otra manera. El trabajo filosófico sería así, e irremediamente, enteramente político y enteramente histórico. Fundado (y des-fundado) en una actitud crítica frente a las estrategias de poder y las técnicas polimorfas y cambiantes que han permitido elaborar y diseminar unos saberes sobre el hombre a través de los cuales se ha ejercido y se ejerce aún un dominio que necesita ser discreto.

El trabajo histórico-filosófico de Michel Foucault puede situarse en una tradición que promueve esta tarea-actitud filosófica sobre lo que *es* nuestro presente y sobre lo que *somos* en el presente: ¿cómo se ha llegado a pensar, a decir y a actuar como pensamos, decimos y actuamos?⁴ Las investigaciones de Foucault, retomando *cierta* Ilustración y utilizando interesadamente a *cierto* Nietzsche, aspirarán a llevar hasta sus últimas consecuencias el ejercicio de la crítica dando forma a “una ontología de nosotros mismos, (...a...) una ontología de la actualidad”⁵ articulada a partir de una serie de *preguntas* específicas sobre el surgimiento histórico de los saberes sobre el hombre, los juegos de verdad, las modalidades de ejercicio histórico del poder y las formas temporales de subjetividad. El trabajo genealógico y gris sobre los textos del pasado, que permite elaborar relatos sobre los nacimientos poco felices, intentará liberar nuestro presente de una comprensión sofocante y unidimensional del sujeto y de la verdad, denunciando la ceguera de las relaciones de poder de la que han emergido.⁶ Recurrir a la investigación histórica diseña, en Foucault, una estrategia *contra el presente*: “desvelar (...) los efectos de dogmatismo ligados al saber, y (...) los efectos de saber ligados al dogmatismo”;⁷ identificar y denunciar los mecanismos de poder y los objetivos normalizantes de las técnicas y tácticas históricas de las que han surgido las ciencias humanas; capturar los procedimientos a partir de los cuales se ha producido al individuo sujeto. Las genealogías tratarán de despejar así *posibilidades* imprevisibles y por-venir con el ‘martillo’, habiendo asumido que la “mejor

³ FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, París, Gallimard, 1994, tomo II, pág. 148. En adelante, los cuatro tomos -I (1954-1969); II (1970-1975); III (1976-1979) y IV (1980-1988)- serán citados *DeE I, II, III o IV* seguido del número de página.

⁴ Ver *DeE IV*, pág. 577-578.

⁵ *DeE IV*, 687-688.

⁶ *DeE III*, pág. 629.

⁷ *DeE II*, pág. 815-816.

manera de ver que las cosas podrían ser de otra manera es viendo que ellas fueron ya una vez de otra manera, y que en ciertos dominios de la vida, lo son todavía.”⁸

La lechuza no alza ya su vuelo sobre el horizonte. La historia *efectiva*, en tanto que herramienta al servicio de la denuncia de la ‘invención’ del conocimiento⁹ y de crítica de la inercia normalizante,¹⁰ reencarnará al inquieto tábano.

El último proyecto de investigación de Michel Foucault, la “Histoire de la sexualité”, es una muestra paradigmática de su proceder filosófico: a través de una argumentación histórica, Foucault cuestionará la evidencia de la ‘sexualidad’, en tanto que supuesto constitutivo e inmutable de la ‘naturaleza humana’. Se trataba de demostrar que la ‘sexualidad’ y el ‘sujeto sexual’ son *invenciones* históricas a las que se les reconoce ‘realidad’ en el presente.

El programa genealógico es de compleja lectura: ha sufrido retrasos y modificaciones, y ha quedado definitivamente inacabado. El primer tomo, “La volonté de savoir” -publicado inmediatamente después de “Vigilar y castigar”-,¹¹ comunicaba en 1976 una introducción a un proyecto de investigación sobre el surgimiento del ‘dispositivo de sexualidad’ moderno. El genealogista avanzaba una hipótesis: ciertas relaciones históricas de ejercicio del poder (disciplinario y bio-político), intrincadas con ciertos saberes y rituales de producción de la verdad, habían permitido la *producción* de la sexualidad –*realidad* humana a *gobernar* y objeto a *conocer*- en Occidente. La genealogía no se proponía como una historia de las costumbres sexuales o de los códigos, ni como un relato sobre las ideas históricas sobre el ‘sexo’, sino más bien como una investigación que, continuando a Nietzsche (poder-saber), debía justificar **la invención de la ‘sexualidad’** (objeto de conocimiento y blanco de ejercicio del poder) **en la historia**. Los dos siguientes tomos, “L’Usage des plaisirs”¹² y “Le Souci de soi”,¹³ serán publicados en 1984 poco antes de la muerte del genealogista. Las modificaciones entre ambas entregas parecen importantes: Foucault inusitadamente escribe utilizando una prosa serena que se apoya en una multiplicidad de citas de autores antiguos (a diferencia de la barroca y por momentos violenta escritura de la *Voluntad de saber*); justifica un viraje temporal en el análisis, desde la modernidad (siglos XVII a XIX) hacia Grecia, Roma y el cristianismo primitivo; y transforma la genealogía del dispositivo de sexualidad del primer proyecto en una genealogía que le debía lógicamente preceder, a saber, la del ‘hombre de deseo’. Investigando las relaciones entre discursos históricos prescriptivos (médicos, morales, filosóficos, pastorales), prácticas sociales y prácticas de sí (relación a sí y a otros), Foucault identificará diferentes ‘experiencias’ históricas en cuyo seno se harían posibles distintas modalidades históricas de subjetivación: no era posible asignar universalidad a la ‘experiencia’ moderna de la sexualidad (sujeto sexual).

Si bien parece evidente que Foucault realiza en sus últimos textos un ‘viraje’, de un análisis genealógico sobre la prisión y la sexualidad centrado en las relaciones de poder-saber a una investigación histórica interesada también por las técnicas que permitían la constitución del sujeto (poder, saber y técnicas de sí), **el proyecto de investigación que debía elaborar una ‘Historia de la sexualidad’ va a ser continuado** afrontando incluso

⁸ DREYFUS, Hubert L., “Foucault et la psychotérapie”, *Revue Internationale de Philosophie*, Revue Trimestrielle, Volumen 44, N° 173, 2/1990, pág. 228.

⁹ Ver *DeE II*, pág. 544, ss.

¹⁰ Ver MOREY, Miguel, “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, en AAVV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 116-124.

¹¹ FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975. En adelante *SP*.

¹² FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité, t. II: L’Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984. En adelante *UP*.

¹³ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité, t. III: Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984. En adelante *SS*.

dificultades.¹⁴ Postular una fractura radical entre los textos del ‘segundo’ Foucault (1975-1976) y los del ‘último’ (1984) deja sin pensar la **continuidad** del programa genealógico. Éste, para Foucault, no es jamás sin interés estratégico. Los textos no son sino la comunicación de un ejercicio de investigación teórico-crítico sobre el ser-actual (ontología del presente): cajas de herramientas para ser utilizadas; espacios discursivos desde los cuales puede sustentarse una cierta resistencia; juegos tácticos que aspiran a abrir posibilidades para pensar ‘de otra manera’, a contracorriente de lo establecido; en definitiva, “libro(s)-experiencia por oposición a un(os) libro(s)-verdad y a un(os) libro(s)-demostración.”¹⁵ En efecto: “Mi problema –respondía Foucault en 1978- es hacer por mí mismo e invitar a otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que nosotros somos, de lo que es no sólo nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad tal que salgamos de ella transformados. Lo que significa que al final del libro podamos establecer nuevas relaciones con aquello que estaba en cuestión (...).”¹⁶ ¿Hacia qué, del presente, remiten los tres textos de la *Historia de la sexualidad*?, ¿qué es lo que está ‘en cuestión’?, ¿qué saberes y qué prácticas aspira a conmocionar el análisis?, ¿qué ‘experiencia’ y qué transformación provoca en el lector?

El primer tomo de la *Historia de la sexualidad* no era sino un anuncio de futuros estudios y publicaciones por venir. *La voluntad de saber* (1976) era un libro-programa de investigación¹⁷ sin función demostrativa que intentaba producir efectos de ‘verdad’¹⁸ a través de un análisis histórico sobre la ‘sexualidad’ que no reclamaba para sí cientificidad y objetividad, sino que se comprendía a sí mismo como discurso de ‘ficción’:¹⁹ porque no hay más que interpretaciones (Nietzsche) y porque la historia genealógica es siempre, como la disciplina histórica misma, una cierta reconstrucción interesada²⁰ del pasado que podía sin embargo ser verificada o refutada por otros en los textos.²¹

La voluntad de saber ejercida en Occidente constituía un *problema*, un ‘síntoma’ genealógico. Había que identificar los acontecimientos históricos, técnicos y discursivos que habían permitido pensar que en la sexualidad, reprimida o liberada, escondida o manifiesta, se jugaba la cuestión de la verdad y de la identidad de los individuos. ¿Cómo había surgido y trabajado esa insaciable voluntad histórica de saber sobre el ‘sexo’ que había hecho que le preguntemos por nuestra verdad más íntima y escondida?, ¿cómo había sido posible elaborar en Occidente un ‘saber’ sobre la sexualidad y sobre la identidad sexual de los individuos?, ¿qué procedimientos y rituales se habían utilizado históricamente para arrancar al ‘sexo’ la verdad que supuestamente escondía?, ¿qué relaciones históricas de poder habían permitido capturar el ‘cuerpo-sexual’ de los individuos y de la población como objeto de intervención y de normalización bio-política? Se trataba de “hacer la genealogía de esta ‘ciencia del sexo’ (...) –sostiene Foucault- en términos positivos, a partir de las incitaciones, los focos, las técnicas y procedimientos que han permitido la formación de este saber (...)”²² para, separándose de todos los discursos que cuestionaban la represión burguesa de una sexualidad inmutable, denunciar más bien la *producción* histórica de un dispositivo de sexualidad como estrategia de poder-saber. La ‘sexualidad’ era así un

¹⁴ Ver ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, París, Flammarion, 1989, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1992 pág. 394-402 y MACEY, David, *The Lives of Michel Foucault*, Londres, Hutchison, 1994, trad. Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1995, pág. 502-504.

¹⁵ *DeE IV*, pág. 47.

¹⁶ *DeE IV*, pág. 44.

¹⁷ Ver *V/S*, pág. 105, 119 y 150.

¹⁸ Ver *DeE III*, pág. 298.

¹⁹ Ver *DeE III*, pág. 236 y *DeE II*, pág. 538.

²⁰ Ver DE CERTEAU, Michel, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987, nueva edición revisada y aumentada con estudio de Luce Giard, ‘Un chemin non tracé’, 2002, pág. 53-84 (la disciplina histórica como ‘ficción’) y pág. 186-187 (análisis de los ‘relatos’ de Foucault).

²¹ Ver *DeE IV*, pág. 44.

²² *DeE III*, pág. 104-105.

monumento construido como objeto de saber, un ámbito subjetivo de identidad-verdad *emergido* en la historia, y un foco de intervención y de captura táctica de unas estrategias de poder acéfalas.²³

En esta historia de las relaciones entre sexualidad, saber, poder, identidad y verdad, el psicoanálisis ocupaba un lugar privilegiado y culminante. La elaboración teórica y el diseño clínico de Freud constituían un acontecimiento histórico: en su saber confluían todos los discursos históricos sobre la sexualidad y se coagulaban los diferentes focos de producción y de control médico de la sexualidad; en su clínica, que llevaba al paroxismo una incitación discursiva que provenía desde antiguo, se imponía la obligación de decirlo-todo como condición para extraer un saber que, reconocido, normalizaba los síntomas. En la construcción freudiana, la sexualidad del dispositivo, transmutada en sexualidad edípica, surgía como un elemento biográfico constitutivo, constituyente y determinante de la identidad de todo-individuo. Dependiendo de las maniobras de la clínica (estrategias de poder-saber), Freud instaurará al fin un **universal antropológico**: haciéndola residir en las profundidades psíquicas del sujeto, la ‘sexualidad’ pasará a ser un elemento a-histórico de la naturaleza humana haciendo invisible y reforzando la *invención* del dispositivo moderno.

Como genealogía de los saberes sobre la sexualidad (*scientia sexualis*) que indagaba en sus posibilidades históricas (relaciones de poder), el primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* se proponía explícitamente como una arqueología²⁴ y una genealogía²⁵ crítica del psicoanálisis. Una investigación histórica que indagaba en la medicina de la sexualidad de los siglos XVIII-XIX y en la psiquiatría de finales del siglo XIX (Charcot), en los procedimientos de extracción de la verdad y en las tácticas de dominación terapéutica aplicadas sobre los individuos para extraer de ellos un saber sobre el sexo (examen-interrogatorio) como condición de la cura. Se trataba de ‘volver a Freud’, avatar de esa incansable voluntad de saber, elaborando una arqueología-genealogía del psicoanálisis que situara al padre fundador, estratégicamente, en el interior del dispositivo de sexualidad moderno.

Porque la *Historia de la sexualidad* es continuada por Foucault en 1984, manteniendo su intención de ofrecer una herramienta-crítica del presente, nuestra investigación tiene por **objetivo** demostrar que, más allá de las modificaciones que Foucault realiza en su segundo proyecto de investigación, **el psicoanálisis y Freud continuaban constituyendo uno de los blancos fundamentales de la crítica**:²⁶ la *Historia de la sexualidad*, en sus dos

²³ Ver *DeE III*, pág. 306.

²⁴ Ver *VS*, pág. 172. Para demostrar arqueológicamente “en qué medida el psicoanálisis mismo, que se postula justamente como la fundación racional de un saber del deseo, cómo el psicoanálisis forma parte, sin duda, de esa gran economía de sobreproducción del saber crítico sobre la sexualidad.” *DeE III*, pág. 555.

²⁵ Ver *DeE III*, pág. 235. Para poner de manifiesto que Freud y el psicoanálisis deben ser situados en el punto de cruce de dos procesos y acontecimientos históricos: el “formidable crecimiento e institucionalización de los procedimientos de confesión (...) y el de la...) medicalización de la sexualidad misma como si ella fuera una zona de fragilidad patológica particular en la existencia humana.” *DeE III*, pág. 235.

²⁶ Si bien la crítica al psicoanálisis en la *Voluntad de saber* es explícita, la puesta en cuestión de Freud en la genealogía del sujeto de deseo (1984) permanece implícita (*Cuidado de sí*). Dado que ambos proyectos de investigación no han llegado a su término, su reconstrucción, ciñéndonos al discurso textual y extra-textual foucaultiano, permitirá justificar lo propuesto por ciertos autores. “Las consecuencias que el proyecto de Foucault genera para el tratamiento del período moderno merecen ser consideradas con atención. Durante el Iluminismo, la dimensión religiosa de **las técnicas de sí mismo** se desvanece. Una estructura médico científica asume el mismo conjunto de discursos-prácticas, desarrollándolas más, **para culminar quizás en el psicoanálisis.**” POSTER, Mark, *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Office Polity Press, 1984, trad. Ramón Alcalde, México, Paidós, 1991, pág. 194. El subrayado es nuestro. Hurtado Valero concluye su análisis de la *Voluntad de saber* y de los textos de 1984 sosteniendo que ambos proyectos son críticos del psicoanálisis, sin justificar los argumentos genealógicos, ni identificar las variaciones posibles entre las dos capturas de Freud (1976-1984), ni fundamentar su interpretación en los textos de Foucault. “En el sexo radica nuestra más profunda verdad, **según el psicoanálisis**; de ahí la constante incitación a expresarlo, pues en él reside nuestra más profunda identidad de sujetos –en el doble sentido del término-. Surge un *sujeto de deseo* ligado a

proyectos (1976-1984), escenifica una cierta ‘vuelta a Freud’ foucaultiana que destituye a Freud como instancia incuestionable (radical corte epistemológico). En tanto que el genealogista mantendrá, aún en los años ochenta, su puesta en cuestión del padre del Edipo, reconstruir los dos programas de investigación permitirá justificar **uno de los ‘usos’ posibles de la ‘obra’**: la crítica, recurriendo a la historia, del saber y de la práctica terapéutica que, a partir de Freud, llevan el nombre de ‘psicoanálisis’. Así, más allá de las múltiples versiones plurales del freudismo contemporáneo, en tanto que todas se fundamentan en una vuelta-a-Freud sacralizante y dogmática (*ciencia* ‘descriptiva’ de la *realidad* psíquica –‘descubrimientos’- y clínica neutral y a-política de des-patologización discursiva), la captura genealógica de Freud podía funcionar como una crítica estratégica del presente, una crítica táctica a todo-psicoanálisis.²⁷

La *Historia de la locura* es respecto a la psiquiatría, lo que la *Historia de la sexualidad* es en relación con Freud.²⁸ En efecto, tanto el **proyecto** de una genealogía del dispositivo de sexualidad (avanzada en 1976 con *La voluntad de saber*) como la genealogía del sujeto de deseo publicada **parcialmente** en 1984 (*El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*), aspiraban a comunicar una investigación histórico-crítica que culminaba, a finales del siglo XIX, en la *Interpretación de los sueños* (1899): momento histórico de construcción del Edipo (hipótesis represiva), captura universal de los sueños como síntomas de una subjetividad deseante y escindida (lazo sujeto-deseo-verdad), instauración de una relación *analítica* (práctica de sí) hiper-confesional y normalizante al servicio del dispositivo-experiencia de la sexualidad moderna (construcción de un ‘personaje’ sexualizado y de un sujeto sexual diferencial).

Para demostrar la validez de nuestra tesis identificaremos, en la primera parte de este trabajo, **el momento histórico de emergencia del psicoanálisis como objeto de captura de la genealogía de Foucault**, describiendo las coordenadas del debate en torno a la obra de Freud en el contexto francés de los años setenta. Relatando las recepciones del freudismo en Francia, su introducción y su difusión, podremos diseñar las diferentes ‘resistencias’ contra el psicoanálisis que se manifestaban ya desde principios del siglo XX: rechazo médico, psiquiátrico y psicológico del psicoanálisis como pseudo-ciencia pansexualista; crítica del freudismo como ‘ciencia’ de clase ideológica (comunismo); apropiación de la obra de Freud por artistas, literatos y filósofos en medio de una difusión del psicoanálisis, como ‘ciencia’ esclarecida a repetir o a continuar (versiones ortodoxas y post-freudianas, y ‘lectura’ francesa de Freud). Continuando en el escenario de las discordias en torno al freudismo, accederemos al momento de explosión de la crítica filosófica y sociológica de principios de los años setenta. En pleno auge de la enseñanza lacaniana (corte epistemológico freudiano), las obras de Deleuze-Guattari (*Anti-Edipo*) y de

ese dispositivo de poder y saber llamado *sexualidad*. Con él acabamos de entrar en una nueva faceta del sujeto que seguidamente estudiamos.” HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault*, Málaga, Ágora, 1994, pág. 119. El subrayado es nuestro. Y al final del capítulo sobre el *Uso de los placeres* y el *Cuidado de sí*: “**En este lugar se sitúa el psicoanálisis, como punto culminante en la historia de los procedimientos que relacionan la verdad con el sexo.** En la situación terapéutica, cada persona se encuentra obligada a buscar la verdad oculta en su sexo y a constituirse como sujeto que se regulariza a sí mismo en una permanente inspección de sí. Freud ha venido a presentar, así, la última gran tecnología del *Yo* en nuestra cultura (...). El final de este capítulo armoniza con los (...) anteriores (...).” HURTADO VALERO, Pedro, *op. cit.*, pág. 148. El subrayado es nuestro. Nuestra investigación se propone justificar **en los textos de Foucault** la profundización de una crítica al psicoanálisis-Freud: como foco de poder-saber (1976) y como foco de aplicación de una técnica de sí y de control (1984) al servicio del dispositivo-experiencia de sexualidad moderna.

²⁷ Cfr. DERRIDA, Jacques, “‘Ser justo con Freud.’ La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, en AAVV, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, París, Galilée, 1992, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1996, pág. 168.

²⁸ Ver HUSSAIN, Athar, “La historia de la sexualidad de Foucault”, en AAVV, *Disparen sobre Foucault*, trad. Roy Hora, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993, pág. 208 y MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, nota 29, pág. 334.

Robert Castel (*Le psychanalysme*), comunicarán un cuestionamiento teórico, terapéutico e institucional de Freud, el psicoanálisis y los psicoanalistas, **constituyendo los antecedentes inmediatos de la investigación genealógica de Foucault**: una crítica subversiva de la teoría del deseo y de la terapia freudiana como maniobra de re-familiarización del deseo (Deleuze-Guattari) y una denuncia de la relación analítica como maniobra contractual de ideologización continuada en las connivencias socio-políticas mantenidas entre los psicoanalistas, miembros de una organización regulada, y las instituciones de control social (Castel). Estos textos provocarán en Foucault un despertar, el de **una valoración crítica de Freud que implicará una ruptura con sus anteriores versiones del psicoanálisis**: el genealogista virará, en el curso del Collège de France de 1973-1974 sobre *El poder psiquiátrico*, de una investigación sobre el poder-saber judicial y penal en Occidente hacia una genealogía del poder-saber psiquiátrico en la que Freud será situado en relación de continuidad y de discontinuidad respecto al traumatismo-Charcot.

En la segunda parte de la tesis expondremos, reconstruyendo los argumentos foucaultianos hasta donde nos sea posible, **la genealogía crítica de Freud y del psicoanálisis proyectada en *La Voluntad de saber* (1976)**. Para ello, recurriremos a dicho texto-programa, a los textos y cursos precedentes que justificaban las hipótesis de la investigación avanzada y a las indicaciones explícitas que Foucault realiza sobre ciertas obras de Freud, interpretaciones fundadas en una lectura estratégica de los textos freudianos que permitía justificar su inscripción en el interior del dispositivo de sexualidad del siglo XIX.

Primero (capítulo I). Describiremos las características y supuestos metodológicos de la maquinaria genealógica que Foucault pone en funcionamiento a partir de 1970-1971 en sus cursos del Collège de France (***laboratorio de los textos: método e hipótesis Nietzsche***). Estas investigaciones históricas, comunicadas desde 1970 a 1973, darán forma al primer texto genealógico publicado por Foucault, *Vigilar y castigar* (1975). Exponer la genealogía de los procedimientos punitivos modernos (del suplicio a la prisión), nos permitirá describir la mecánica específica del funcionamiento del poder disciplinario, condición de posibilidad del surgimiento de las ciencias del hombre y de los saberes ‘psico’, y justificar las alusiones que en ese texto Foucault realizaba de Freud. Los mismos supuestos metodológicos (poder-saber) que el genealogista aplicaba en el análisis histórico del nacimiento de la prisión, le permitían comunicar en el ‘laboratorio de los textos’ una genealogía de la psiquiatría en 1973-1974 y, en el curso de 1974-1975 sobre *Los Anormales*, proponer un avance de las hipótesis fundamentales del proyecto de la *Historia de la sexualidad*. Dado que el programa se gesta para el público del Collège de France y en tanto que el dispositivo de sexualidad remitirá a una estrategia bio-política de poder-saber complementaria a la aplicada sobre los individuos-cuerpos (disciplinas), se tratará de justificar las características específicas y diferenciales del ejercicio del Bio-poder sobre la población, tal y como se comunica en el laboratorio (1975-1976) y en el último capítulo de la *Voluntad de saber* (**Bio-poder sobre los individuos-cuerpos y sobre la población**).

Segundo: desarrollaremos las contra-hipótesis genealógicas y los focos de poder-saber que permitieron la formación del dispositivo de sexualidad moderno (capítulos II y III). Asumiendo los resultados de las genealogías que exponía en sus cursos (*El poder psiquiátrico* de 1973-1974 y *Los Anormales* de 1974-1975), Foucault se embarcará en la construcción de una *Historia de la sexualidad* al publicar la *Voluntad de saber*. En tanto que introducción de unas investigaciones por venir, Foucault comunicará sus hipótesis genealógicas generales sobre el surgimiento histórico del dispositivo de sexualidad elaboradas contra la ‘evidencia’ de una represión inmemorial ejercida en la historia sobre una sexualidad invariante: incitación a los discursos en vez de silencio; captura de las sexualidades heréticas en vez de imposición-control de una sexualidad heterocentrada; elaboración de una ciencia de la sexualidad en vez de desconocimiento. Reconstruiremos

los argumentos que le permitían avanzar tales contra-hipótesis, al haber indagado históricamente en los diferentes focos estratégicos a partir de los cuales la ‘sexualidad’ se había configurado como objeto de poder-saber (niño-masturbador, mujer-histérica, mujer-madre, adulto-perverso y pareja reproductora). A partir del análisis genealógico comunicado en el ‘laboratorio de los textos’ sobre estos focos (1973-1975) será posible situar a Freud y al psicoanálisis como uno de los puntos culminantes y fundamentales del dispositivo de sexualidad del siglo XIX.

Tercero (capítulos IV y V), para justificar las críticas que Foucault realiza al psicoanálisis y a Freud en la *Voluntad de saber* recurriremos a su interpretación de los textos freudianos. Haciendo pie en la genealogía del poder-saber psiquiátrico (1972-1973), inscribiremos a Freud en relación de continuidad con la psiquiatría del siglo XIX (Charcot) y con el foco de la mujer-histérica. Siguiendo las indicaciones explícitas que Foucault realiza sobre los orígenes del psicoanálisis, reconstruiremos los momentos fundamentales de la construcción discursiva y clínica freudiana. Justificaremos sus transformaciones teóricas, de la mujer-histérica capturada por Charcot a la teoría de la etiología sexual de las neurosis, y de ésta a la teoría del aparato psíquico condicionado por el Edipo (*Interpretación de los sueños*); y las metamorfosis técnicas de la confesión-examen, pasaje del interrogatorio psiquiátrico y del interrogatorio bajo hipnosis (Charcot) a la hipnosis sugestiva (Nancy), del interrogatorio hipnótico y sugestivo a la técnica de concentración sugestiva (Freud), para justificar la necesidad de una nueva estrategia clínica, la asociación libre, en la que el poder-saber del médico no pueda ser cuestionado. Proponer una genealogía de la técnica analítica nos obligará a identificar las maniobras que Freud desplegaba en el interior de un combate, desarrollado en diferentes *escenas*, con las histéricas y neuróticos de su clínica, como condición de posibilidad de la elaboración de un saber universal sobre la sexualidad y el inconsciente.

Los textos freudianos nos permitirán justificar la interpretación de Foucault: **Freud no hace sino llevar al límite la lección de Charcot.**²⁹ Es decir, siendo por un momento Charcot mismo y continuando con la teoría de la histeria del neuropsiquiatra (foco mujer-histérica, primera *escena proto-psicoanalítica*), Freud construirá su teoría de la etiología sexual de las neurosis. Demostraremos que, con su teoría y su clínica, el futuro padre del psicoanálisis no hace sino **revitalizar y retomar antiguas teorías médicas sobre la sexualidad**, no ‘descubriendo’ una ‘sexualidad’ hasta entonces silenciada y desconocida por el saber médico sino operando **una retroversión histórica de los discursos del dispositivo de sexualidad del siglo XIX justificando unas tácticas extendidas de normalización y control**. La teoría de la etiología sexual de las neurosis nos permitirá situar a Freud en relación de continuidad: 1) con los otros focos de poder-saber propuestos por Foucault (niño-masturbador, adulto-perverso, pareja reproductora), y 2) con una estrategia general de verbalización exhaustiva, al incitar y obligar a los pacientes, en el interior de su consultorio, a una confesión del traumatismo (sexualidad-acto) como condición de la cura (técnica de producción de la verdad). Reconstruyendo la genealogía del psicoanálisis a través de unas *escenas psiquiátricas* (Foucault) y *proto-psicoanalíticas*, teatralización de unos enfrentamientos en torno al poder-saber del médico, abordaremos la *Interpretación de los sueños* como momento de emergencia, para Foucault, de la *escena psicoanalítica*: **producción de un ‘saber’ universal sobre la realidad psíquica** (universalización del aparato psíquico y construcción de una ‘lógica del Inconsciente’) y **sobre el deseo-sexualidad** (Edipo-incesto-familia restringida), o también, maridaje de la sexualidad-producción del dispositivo moderno en un inconsciente asediado por la Alianza (antropologización de la familia burguesa restringida) en el seno de una clínica analítico-confesional.

²⁹ *VS*, pág. 148.

El recorrido por los textos freudianos nos permitirá justificar las críticas que Foucault dirige contra el psicoanálisis y contra Freud desde 1973 hasta 1976 demostrando que, en el primer proyecto de la *Historia de la sexualidad*, la *Interpretación de los sueños* constituía un acontecimiento histórico fundamental en tanto que emergencia de un saber universal onto-antropológico sobre la sexualidad y el sujeto fundado en una clínica hiper-confesional y normalizante:³⁰ Freud realiza una maniobra de des-psiquiatrización (Charcot) para una re-medicalización de la locura y de la sexualidad; su texto onirocrítico constituye el momento teórico-estratégico de inscripción de la sexualidad en la alianza; justificando científicamente la *realidad* de la sexualidad reprimida el psicoanálisis funcionaba históricamente al servicio de la generalización del dispositivo y posibilitaba en su clínica la diferenciación sexual burguesa; finalmente, la técnica de producción de la verdad comunicada en la *Interpretación de los sueños* continuaba con una obligación y transformaba un ritual confesional que se había extendido históricamente con la pastoral cristiana. Justificado en los textos el catálogo de las críticas, propondremos las coordenadas de un posible debate. Primero, de Foucault con Freud en torno a la interpretación del *Edipo Rey* de Sófocles; segundo, de Foucault, Freud y los profesionales del inconsciente en torno a algunas de las hipótesis fundamentales de la investigación proyectada en 1976 (normalización y confesión).

En la tercera parte de la tesis abordaremos los dos textos de la *Historia de la sexualidad* publicados en 1984 para justificar que **la genealogía del ‘hombre de deseo’ (cristianismo primitivo) permitía realizar nuevas críticas a Freud y al psicoanálisis, al proponerse como un rastreo del surgimiento histórico del supuesto teórico-clínico fundamental del psicoanálisis, a saber, el lazo a-histórico y constitutivo entre sujeto, deseo-sexualidad y conocimiento-verbalización de sí.** Dado que Foucault modifica el proyecto original de la *Historia de la sexualidad*, justificaremos la necesidad de las transformaciones temporales y metodológicas que sufre la investigación (capítulo I) y expondremos sus resultados (capítulos II y III), demostrando que los textos de 1984 no son el ‘síntoma’ de una ‘vuelta’ de Foucault a la Antigüedad pagana sino más bien un ejercicio genealógico parcialmente comunicado que captura discursos prescriptivos emergidos de prácticas sociales específicas (poder-saber). Para salvar el obstáculo de una investigación inacabada, reconstruiremos los lineamientos generales del análisis avanzado por Foucault en los años ochenta sobre las reflexiones pastorales y monacales que permitieron, a su entender, el surgimiento histórico del sujeto de deseo en la ‘experiencia de la carne’ cristiana: una unificación doctrinal con Agustín y una unificación técnica con

³⁰ Cuestionamos por tanto la interpretación de Hussain. “El patrón de desarrollo trazado por Foucault muestra el proceso de constitución del campo de la sexualidad como si éste hubiese seguido un movimiento circular: para comenzar, el cambio condujo a los discursos sobre la sexualidad fuera de las relaciones matrimoniales, pero finalmente, bajo una luz diferente, hizo que se reflejaran en estas relaciones. Este proceso de rotación se desarrolló a lo largo de un siglo, pero puede ser ejemplificado por los **Tres ensayos de teoría sexual (la arqueología del psicoanálisis de Foucault bien puede ser considerada como la arqueología de este libro)**. En él Freud comienza analizando la homosexualidad, luego las demás desviaciones sexuales y después de esto la sexualidad infantil. Sólo en la última sección del libro se dirige hacia el ingreso en la heterosexualidad adulta.” HUSSAIN, Athar, *op. cit.*, pág. 221. El subrayado es nuestro. Los dos proyectos de la *Historia de la sexualidad* no remitían a los *Tres ensayos* sino a *La Interpretación de los sueños*. Allí, la sexualidad es ‘otra cosa’ que lo postulado por el dispositivo de sexualidad precedente: un universal onto-antropológico. En un texto fundamental, la genealogía de la moral sexual en España elaborada por Vázquez García y Moreno Mengíbar, también se cita los *Tres ensayos* para justificar la captura freudiana de las perversiones. Ver VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (Siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal, 1997, pág. 265. Los autores remiten también a un texto prepsicoanalítico, “Estudios sobre la histeria”, para indicar la inscripción de Freud en el foco de poder-saber de la mujer-histérica. Ver VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, *op. cit.*, pág. 419. Ya que el texto freudiano sobre los sueños no es mencionado nunca en las lecturas sobre la *Historia de la sexualidad*, nuestra investigación quiere justificar la pertinencia de la interpretación foucaultiana, articulándola lógicamente con las críticas que realiza, desde 1973, a Freud.

Casiano (capítulo IV). Dicho recorrido histórico nos permitirá fundamentar las críticas extra-textuales explícitas que Foucault lanzaba contra Freud y el psicoanálisis en diferentes textos, conferencias y cursos de la época (1980-1984). Teniendo en cuenta que el genealogista continuaba poniendo en cuestión el saber y la clínica freudiana, propondremos en el último capítulo una vía de inscripción, abierta en *El cuidado de sí*, que hubiera permitido capturar el texto fundacional del psicoanálisis (Artemidoro-Casiano-Freud): la onirocrítica de Artemidoro de Daldis, analizada por Foucault al inicio del tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*, ‘va al encuentro’ de Freud (*Interpretación de los sueños*). A partir de esta re-inscripción genealógica del texto freudiano, que opondremos a la interpretación de Artemidoro que Freud mismo propone en 1899, expondremos una posible valoración de la clínica freudiana como ‘práctica de sí’ y como ‘práctica de control’ al servicio de la experiencia de la sexualidad moderna.

Finalmente, habiendo demostrado que en la genealogía del dispositivo-experiencia de la sexualidad Freud mantenía su lugar eminente, podremos exponer y rebatir, en la cuarta parte de la tesis, algunas de las lecturas críticas (filosófico-analíticas) de la *Historia de la sexualidad* que se han realizado a partir de los años ochenta. Si bien los autores que han argumentado contra la puesta en cuestión foucaultiana del psicoanálisis reconocen que Freud, su saber y su técnica, constituían uno de los objetivos críticos fundamentales de la genealogía de los años setenta (*La Voluntad de saber*), los textos del último Foucault (1984) serán valorados de manera dispar: como síntoma del fracaso de Foucault como intelectual (para John Forrester); como fracaso del proyecto genealógico al haber intentado capturar al psicoanálisis como objeto (para Jacques-Allain Miller); como cerramiento del debate o acercamiento máximo de Foucault respecto al psicoanálisis y a Lacan (para Jacques Lagrange y Jean Allouch); o como investigación que manifestaría una dual valoración de Freud rastreable aún en los textos de 1984 (Jacques Derrida). Deteniéndonos en estas interpretaciones críticas de Foucault podremos responder a la inquietud y curiosidad de aquél que hacía genealogía para pensar, diagnosticar y cuestionar el presente.³¹ Para nosotros, en el *hoy* que era *futuro-de-Foucault*, será posible describir y valorar cómo el psicoanálisis, sus agentes sociales, sus partidarios o los lectores de Freud y de Lacan han recibido *la cuestión de la historia*.

En el seno de este debate filosófico-analítico en torno a la *Historia de la sexualidad* (1976-1984) como crítica del psicoanálisis-Freud, la presente investigación aspira a ser sólo un primer intento de articulación lógico-textual de la genealogía proyectada por Foucault. ‘Volviendo’ a la obra de Freud y ciñéndonos a los textos y a la lectura del genealogista, hemos intentado reconstruir sus dos proyectos con el fin de revitalizar la potencia y re-abrir las posibilidades de cuestionar el presente que mantiene aún esa investigación en la que Foucault se embarcó hasta su muerte.

³¹ Ver *DeE III*, pág. 235.

PARTE UNO

**EL DESPERTAR DE UN SUEÑO.
*EMERGENCIA HISTÓRICA DE LA CRÍTICA.***

I. RECEPCIONES FRANCESAS DEL PSICOANÁLISIS.

Un breve recorrido por las diferentes recepciones francesas del freudismo en el siglo XX³² permitirá identificar en qué sentido las críticas que se elaboran a partir de los años setenta contra el psicoanálisis y contra Freud³³ a manos de Gilles Deleuze y Felix Guattari,³⁴ Robert Castel³⁵ y Michel Foucault (*Voluntad de saber*) vienen a dar respuesta a una serie de malentendidos histórico-teóricos.

Un malentendido inicial provocado, por un lado, por el **rechazo** de la obra de Freud en nombre de ciertos saberes ‘esclarecidos’, objetivos y científicos que denunciaban, por diferentes motivos, al psicoanálisis como pseudo-ciencia (médicos, psiquiatras y comunistas) y, por el otro, una dual lectura complementaria de las obras de Freud y de Marx que, **conciliando** teoría del deseo y teoría política o maridando a ‘un cierto Freud’ con ‘un cierto Marx’, propondrá una doctrina crítico-revolucionaria capaz de liberar de las alienaciones políticas y las represiones sexuales que aquejan al individuo (surrealismo y freudo-marxismo reichiano).

La batalla de los orígenes, perdurará aún en los años setenta en medio de un clima de apogeo del discurso analítico. La extensión social de un cierto progresismo político, que asumía la obra de Freud, leída junto con la de Marx, como herramienta política de denuncia de la represión impuesta por el capitalismo sobre la sexualidad y la difusión de un nuevo psicoanálisis a la francesa -en la formulación de Lacan- que imponía ‘volver a’ Freud sin Marx en nombre de la radicalidad de sus ‘descubrimientos’, cuestionando las interpretaciones del freudismo articuladas por los post-freudianos (EEUU) o los freudo-marxistas y la inmóvil ortodoxia de la institución (IPA), configuraban los ejes de un debate en el que el psicoanálisis podía ser considerado bien como teoría crítica, bien como ciencia humana estricta.

³² Para la historia de la recepción del psicoanálisis en Francia: HESNARD, Angelo Louis, *De Freud à Lacan*, París, E.S.F., 1970 (una historia del freudismo relatada por uno de sus primeros intérpretes franceses); CASTEL, Robert, *Le psychanalisme*, París, Maspero, 1973, específicamente los capítulos 9 y 10 (‘Historia de un contencioso’ y ‘El porvenir de una ilusión’) en los que analiza la recepción del freudo-marxismo en el contexto francés de mediados del siglo XX, la posterior crítica lacaniana-althusseriana y la relación del psicoanálisis con los movimientos y reacciones filosóficas provocadas por mayo del 68; DESCOMBES, V., *Le Même et l'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française*, París, Minuit, 1979, donde se relata el abandono paulatino del freudomarxismo en el contexto filosófico a partir de la re-lectura francesa de la obra de Nietzsche; TURKLE, Sherry, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1978 (hay trad. J. Lacan: *La irrupción del psicoanálisis en Francia*, Buenos Aires, Paidós, 1983), análisis de las resistencias francesas a la obra de Freud y la paulatina introducción del psicoanálisis en el contexto del pensamiento francés gracias a los freudomarxistas y, sobre todo, a la re-lectura estructuralista de Lacan; por último ROUDINESCO, Elisabeth, *La bataille de Cent ans. Histoire de la psychanalyse en France, Volumen 1 (1885- 1939) - Volumen 2 (1925-1985)*, París, Seuil, 1986 (hay trad. Ignacio Gárate -Volumen I- y Ana Elena Guyer -Volumen II-, Madrid, Fundamentos, 1988 y 1993), trabajo exhaustivo e indispensable que indaga los avatares del freudismo desde finales del siglo XIX en Francia hasta 1984 y que tomamos como obra de referencia para este apartado.

³³ Expondremos en este apartado las críticas al psicoanálisis y a Freud que preceden a *La Voluntad de saber* y que son explícitamente recogidas por Foucault. Como antecedentes históricos de los textos de Deleuze-Guattari y de Castel habría al menos que mencionar la crítica a la técnica psicoanalítica realizada en ABRAHAMS, Jean Jacques, “L'Homme au magnétophone, dialogue psychanalytique”, *Les Temps Modernes*, N° 274, abril, 1967 y el debate entre psicoanalistas y culturalistas en torno al Edipo (ver ORTIGUES, Marie-Cécile y Edmond, *Oedipe africain*, París, Plon, 1966, trad. Juana Bignozzi, Buenos Aires, Noé, 1974 y ROHEIM, Géza, *Psychanalyse et Anthropologie*, París, Gallimard, 1967). Y como consecuencias: SAFOUAN, Moustapha, *Etudes sur l'Oedipe*, París, Seuil, 1974, trad. M. del Pilar Berdullas, Madrid, Siglo XXI, 1977 e IRIGARAY, Luce, *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974, trad. A. Baralides, Madrid, Saltés, 1978 y Akal, 2007 (texto inaugural de la crítica feminista al psicoanálisis).

³⁴ DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *Capitalisme et Schizophrénie, t. I: L'Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985. En adelante AE.

³⁵ CASTEL, Robert, *Le psychanalisme*, París, Maspero, 1973. En adelante LPS.

Rechazar a Freud en nombre de la ciencia (médico-psiquiátrica) o fagocitarlo en una teoría política (surrealistas), utilizar el psicoanálisis como herramienta crítica contra el capitalismo triunfante (freudo-marxistas) o rechazar ciertas vías indeseables del freudismo en nombre de una lectura matematizante de los textos del fundador (Lacan) constituirán las cuatro estrategias fundamentales que las críticas de Deleuze-Guattari, Castel y, posteriormente, Foucault intentarán dinamitar mediante un contra-movimiento.

Primero, haciendo estallar la supuesta alianza entre teoría del deseo y crítica política al esclarecer los supuestos de ese malentendido por el que Freud era leído junto con Marx: identificar los efectos normalizadores del deseo provocados por la práctica clínica, denunciar la connivencia del psicoanálisis con las instituciones de control social propias del capitalismo, señalar los efectos de poder de su terapéutica y las oscuras relaciones de apoyo a las estrategias de la medicina y la psiquiatría burguesa, en definitiva, criticar la labor social -inconsciente e ideológica- del analista, permitió derrocar a Freud como *partenaire* de Marx. Sólo una ceguera histórica, incitada por un discurso analítico que reclamaba para sí neutralidad, había permitido concebir a Freud como el padre fundador de una teoría y una técnica virtualmente crítica de la sociedad y subversiva del deseo-sexualidad subjetivo. Por otro lado, frente a Lacan, si bien el “Anti-Edipo”, “El psicoanalismo” y el primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* implicarán una ‘vuelta a Freud’, no recurrirán a las obras del padre fundador para manifestar el esplendor de ‘la’ verdad en lo no dicho de sus textos enseñando el radical corte epistemológico que el psicoanálisis provocaría, ni se ensalzarán su terapéutica como intervención ‘no médica’ contra las perversiones de sus seguidores ‘post’. Deleuze-Guattari, Castel y Foucault se impondrán ‘volver a Freud’ para denunciar los síntomas políticos de una teoría y de una técnica normalizadora del individuo, familiarizadora del deseo, inconsciente de sus efectos sociales y en relación de continuidad con las prácticas médico-psiquiátricas del siglo XIX. Rechazar a Freud en nombre de un conocimiento científico verdadero (médico, psiquiátrico, psicológico) o entronizar la verdad universal del descubrimiento freudiano en nombre de una lectura estructural de los textos (Lacan), constituían estrategias que mantenían el malentendido: o bien la teoría freudiana, pseudo-ciencia, debía ser juzgada en su verdad desde *la* verdad de otra teoría objetiva e incondicionada, o sólo podía ser valorada en *su* verdad de ciencia estricta desde ‘la’ verdad (radical corte) que el descubrimiento freudiano habría hecho emerger.

1. Rechazo y reinterpretación de Freud.

La penetración de la doctrina freudiana en Francia se produjo en varios tiempos diferenciables. La primera fase se desarrolla entre 1895 y 1926, desde la expansión internacional de la doctrina freudiana hasta la fundación de la Asociación Psicoanalítica de París.³⁶ El psicoanálisis será recibido en Francia, por un lado, por una corriente médico-terapéutica que rechazará el psicoanálisis como pseudo-ciencia en nombre de la verdad de un saber psiquiátrico bien fundamentado (Janet);³⁷ por otro lado, por una vertiente artística, representada por la interpretación surrealista y literaria de la obra de Freud, que postulará una visión positiva del freudismo, reinterpretándolo para ponerlo al servicio de sus fines (creativos).

La tradición psiquiátrica francesa -jerárquica, autoritaria y dogmática- se negará a aceptar la teoría freudiana: primero, por su pansexualismo; segundo, porque constituía una serie de peregrinas explicaciones pseudo-psicológicas sin ninguna base objetiva y científica;

³⁶ Ver ROUDINESCO, Elisabeth, *op.cit.*, tomo I, tercera parte, apartado II.

³⁷ Para las críticas de Janet al freudismo véase: ELLENBERGUER, Henri F., *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, EEUU, BasicBooks, 1970, pág. 331-417.

tercero, porque la obra de Freud no postulaba descubrimientos novedosos para la psiquiatría;³⁸ finalmente, porque el ‘genio francés’ no se ‘doblegaba’ ante doctrinas extranjeras. Frente a la obra de Freud, los psiquiatras y médicos franceses de estos primeros años manifestarán siempre los gestos de un gran rechazo que “tiene el alcance doctrinal de un ‘no se hable más’. Tiene que ver con una posición que intenta liberar a la psicología de la filosofía, apoyándose en la medicina, y conservando el dominio de la conciencia cartesiana sobre la aprehensión de lo psíquico. De forma que la resistencia al psicoanálisis es reforzada por la existencia de doctrinas sólidamente implantadas, a la vez permeables y refractarias a las doctrinas venidas del extranjero.”³⁹ El debate en torno al psicoanálisis en esta época (más bien su negación), articulará un doble cuestionamiento: una crítica de la objetividad de las explicaciones del freudismo, especialmente elaboradas desde un ámbito médico-psiquiátrico que detentaba una teoría sobre la enfermedad mental construida desde la primacía de la conciencia (que imponía el rechazo del Inconsciente y de la teoría sexual freudiana) y una crítica a la supuesta científicidad de una terapéutica confesional no-médica, a saber, no medicalizadora, que no podía asegurar resultado curativo alguno.⁴⁰ Es decir, el freudismo es falso y, además, no cura.

Si desde 1902 a 1907 la nueva ciencia freudiana sólo se había difundido en el pequeño círculo de médicos y partidarios que conformaban la Asociación Psicoanalítica de Viena, a partir de 1907 el psicoanálisis se implantará definitivamente en Zurich, por intermedio de Eugen Bleuler, un renombrado psiquiatra, por entonces director del Burgholzli, el hospital público para enfermos mentales de Zurich. La implantación del psicoanálisis en la clínica de Bleuler, -cuyo médico adjunto, G. Jung, entablará un contacto directo con el fundador-judío-, acarreará casi inmediatamente el inicio de un combate (el primero pero no el último) que Freud mismo deberá mantener con muchos de sus discípulos: unos enfrentamientos entre las dos escuelas (Zurich y Viena) motivados por prejuicios, celos o supuestas ‘prioridades’ intelectuales, más también, por importantes diferencias doctrinales, a saber, con Bleuler, que no abandona la teoría de la degeneración orgánica y que asume a Freud en el ámbito de la psiquiatría tradicional y con Jung que rechazará finalmente la teoría sexual freudiana elaborando una psico-metafísica de lo Inconsciente. Pese a estas dificultades en su campaña expansiva, el psicoanálisis logrará introducirse en esta época tanto en los EEUU (1909), gracias al viaje de Freud y Jung, como en Londres, Holanda y Alemania –aunque no sin problemas ni rechazos.

En este contexto europeo evangelizado analíticamente, Francia resistirá con violencia los intentos de ocupación del freudismo. Freud mismo manifestará, en 1914, las profundas dificultades que tenía el psicoanálisis para introducirse en el contexto francés. “Entre los países europeos –afirma-, Francia ha resultado hasta ahora el menos receptivo al psicoanálisis (...). Los primeros conatos de participación provinieron de las provincias francesas. Morichau-Beauchant (Poitiers) fue el primer francés que adhirió públicamente al psicoanálisis. Hace poco, Régis y Hesnard (Burdeos) han procurado por vez primera disipar los prejuicios de sus compatriotas contra la nueva doctrina; lo hicieron en una exposición detallada aunque no siempre comprensiva, donde objetan en particular el simbolismo. En el propio París parece reinar todavía la convicción, expresada con tanta facundia por Janet en el Congreso de Londres de 1913, según la cual todo cuanto hay de

³⁸ Ver BERCHERIE, Paul, *Genèse des concepts freudiens*, París, Navarin Editeur, 1983, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1998, pág. 108-114.

³⁹ ROUDINESCO, Elisabeth, *op.cit.*, tomo I, pág. 209-210.

⁴⁰ Una sintética exposición de la teoría psiquiátrica francesa de principios de siglo en: LÓPEZ PIÑERO, José María, *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*, Madrid, Alianza, 2002, pág. 104-116.

bueno en el psicoanálisis no hace sino repetir con mínimos retoques los puntos de vista de Janet, y lo demás es calamitoso.”⁴¹

Mientras en París reina Janet, como único soberano del saber psiquiátrico, en las alejadas provincias del imperio janetiano, un desconocido, Hesnard, publica en 1913 “La théorie sexuelle des psycho-névroses, psycho-analyse de Freud”⁴² y, un año después junto con Régis, “La Psychanalyse de névroses et de psychoses, ses applications médicale et extra-médicales.”⁴³ Si bien Freud considera esta obra como una ‘exposición detallada’ del psicoanálisis, lo cierto es que no deja en muy buen lugar a la nueva ciencia del Inconsciente. Después de un recorrido por el desarrollo intelectual de Freud y una exposición sucinta de su teoría, los autores agregan un apartado de críticas médicas que ponen de manifiesto sintomáticamente el grado de acogida del psicoanálisis en Francia: cuestionan el lenguaje oscuro del vienés, rechazan absolutamente la teoría sexual de las neurosis y de la libido, identifican que la idea de represión proviene, originariamente, de las teorizaciones francesas, y condenan de plano el simbolismo freudiano. Para Roudinesco, esta primera publicación francesa sobre psicoanálisis resume la visión característica de este freudismo ‘a la francesa’: “Freud es un sabio, entre otros. Enuncia ideas que ya han sido admitidas antes que él por la psiquiatría, con preferencia, por la psiquiatría francesa. El simbolismo es una noción dogmática. La represión es más bien un proceso consciente, dado que el inconsciente es una subconsciencia. El pansexualismo es una doctrina exagerada y generalizadora. La psicoterapia es una técnica de confesión y la transferencia una noción ‘temeraria’. Por fin, la nueva psicología es más una religión, una mística y una filosofía ‘germánica’ que una verdadera doctrina científica. A pesar de esto, el freudismo es ‘cosa buena’ para el pensamiento y para los hombres.”⁴⁴

A este ‘grupo patriotero’ que esgrimirá contra el psicoanálisis los logros de la psiquiatría francesa amputando gran parte de la elaboración freudiana como condición de su aceptabilidad, se le sumarán otras facciones en pugna, que intentarán introducir el freudismo, con más o menos modificaciones, en Francia: “la facción ortodoxa ligada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), bajo la égida de Marie Bonaparte, Raymond de Saussure, Rudolph Loewenstein y Charles Odier; los neutralistas, partidarios de la no confrontación entre psicoanálisis y psiquiatría, como Paul Schiff o Eugène Minkowski por el Grupo de l’Évolution Psychiatrique (EP); y, por último, la disidencia representada casi exclusivamente por René Laforgue.”⁴⁵ En un contexto médico-psiquiátrico hostil al freudismo, las diferentes facciones psicoanalíticas intentarán difundir la obra de Freud iniciando una defensa del padre fundador frente a la psiquiatría francesa o ignorando abiertamente el gran desprecio generalizado hacia la ciencia del Inconsciente.

Este movimiento de expansión del psicoanálisis en Francia, como terapéutica médica confrontada (o no) con la psiquiatría de la época, se consumará en 1926, con la fundación de la Sociedad Psicoanalítica de París. Anidada por conflictos y disensiones internas, la obra de Freud será, a la vez, transmitida y cuestionada. Cuestionada: desde los supuestos de la teoría de la heredo-degeneración proveniente de la psiquiatría, desde la crítica a las condiciones de ejercicio del psicoanálisis (análisis profano o médico), o desde la imposibilidad de aceptar médicamente la teoría sexual. Por otro lado, el freudismo será transmitido como única ‘fe’ verdadera: la misma teoría freudiana, vapuleada por algunos de

⁴¹ FREUD, Sigmund, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, tomo XIV, pág. 28.

⁴² HESNARD, Angelo Louis, “La théorie sexuelle des psycho-névroses, psycho-analyse de Freud”, *Journal de médecine de Bourdeaux*, N° 24, Burdeos, 15 de junio de 1913.

⁴³ HESNARD, Angelo Louis y RÉGIS, Emmanuel, *La Psychanalyse de névroses et de psychoses, ses applications médicale et extra-médicales*, París, Alcan, 1914-1929.

⁴⁴ ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo I, pág. 247.

⁴⁵ ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo II, pág. 20.

sus propios difusores, será instaurada, por otros, como verdad a asumir completamente sin adiciones ni críticas.

A contracorriente de esta difusión médica o para-médica del psicoanálisis en Francia, la obra de Freud coagulará en un medio artístico que se constituirá en vehículo de una representación no terapéutica del freudismo.⁴⁶ El movimiento surrealista será el que, asumiendo para sus fines la obra de Freud, la descentrará de cualquier intención curativa o ambición económica. A partir de 1914, la lectura de Freud articulada por los artistas revolucionarios con André Breton a la cabeza, reafirmará el interés y dará otros instrumentos teóricos para el análisis de los fenómenos mórbidos, la muerte, el suicidio y el sexo. Rechazando absolutamente toda forma de racismo, antisemitismo, xenofobia o patrioterismo, y desde una apología de la primacía radical del Inconsciente –irreductible a la conciencia-, los surrealistas se enfrentarán no sólo a la lectura médica y psiquiátrica de Freud, sino también a la aplicación médica del psicoanálisis llevada a cabo por los psicoanalistas más ortodoxos. La nueva ciencia es concebida como un portal para acceder a nuevos mundos: la escritura automática, que llevará al límite la asociación libre freudiana al liberarla de cualquier objetivo curativo, permitía la disolución de la subjetividad –controlada por la razón burguesa- en el ámbito puro e indiferenciado del lenguaje; la valoración de la locura como acto creador, que llevará al límite la tenue divisoria freudiana entre lo normal y lo patológico, permitía identificarse con la histérica, el loco, el maníaco y todos los individuos segregados por el sistema imperante; la radicalización patológica de la sexualidad y del Inconsciente, desligados de toda comprensión médica de la psique, permitía entronizarlos como fuentes supremas de la creación artística; la exaltación de la muerte y del suicidio constituirá la vía para llevar al límite la pulsión freudiana, una pulsión incontrolable e inasimilable por la razón burguesa. Freud debía ser investido –así reinterpretado- con la corona del primer filósofo de la anti-conciencia.

Otros partidarios de la utilización no terapéutica del psicoanálisis, aplicarán también la teoría de Freud como instrumento al servicio de la creación literaria: desde Apollinaire a Gide, el freudismo se constituirá como fuente de la imaginación artística inspirando nuevas obras y nuevos personajes. Esta utilización literaria del freudismo permitirá el despegue de las primeras traducciones de la obra de Freud: las “Conferencias de introducción al psicoanálisis” de 1915-1917 serán editadas en Francia en 1920 y los “Tres ensayos de teoría sexual” de 1905 serán traducidos en 1923.

Es esta vertiente artístico-literaria, para el mismo Freud, la que se convertirá en verdadera difusora de su pensamiento, en un contexto médico-psiquiátrico caracterizado por una hostilidad sin límites. “Sigo ahora a la distancia –afirma Freud en 1925- los síntomas reactivos con que se consuma la entrada del psicoanálisis en Francia, tanto tiempo refractaria. Se formulan objeciones de increíble simplicidad, como aquella de que chocarían al sentimiento de finura de los franceses la pedantería y rusticidad de las designaciones psicoanalíticas (...). Otra manifestación (...): el *génie latin* es totalmente inconciliable con el modo de pensar del psicoanálisis. (...) En Francia, el interés por el psicoanálisis partió de los hombres dedicados a las ‘bellas letras’. Para comprenderlo, es preciso recordar que el psicoanálisis, con la interpretación de los sueños, ha traspasado las fronteras de una disciplina puramente médica. En (...) Francia, se extienden sus múltiples aplicaciones a los campos de la literatura y la ciencia del arte, a la historia de la religión y la prehistoria, a la mitología, el folklore, la pedagogía, etc.”⁴⁷ De esta manera, el psicoanálisis, a través de la relectura surrealista, la instrumentalización literaria y las publicaciones de los psicoanalistas franceses, se extenderá definitivamente por Francia diseminándose como la peste: tema de discusión en los salones de moda, objeto de debate en las revistas literarias o en las

⁴⁶ Ver ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo II, Cap I, ‘El surrealismo al servicio del psicoanálisis’ y Cap. III, ‘Escritores, literatos y comesueños’. Cfr. *LPS*, cap. 9, pág. 213-235.

⁴⁷ FREUD, Sigmund, “Presentación autobiográfica”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XX, parte VI, pág. 157.

publicaciones psicoanalíticas y blanco de escarnio en los espacios institucionales científico-psiquiátricos.

2. Marx con(tra) Freud. 1926-1945.

Una segunda recepción del psicoanálisis en Francia permitirá la expansión definitiva del freudismo a través de una discusión en torno al psicoanálisis en su posible alianza o en su enfrentamiento con la obra de Marx. Serán los surrealistas quienes representarán los primeros partidarios de un posible matrimonio entre freudismo y marxismo; frente a éstos, los comunistas franceses del Partido repetirán la condena soviética al psicoanálisis como ciencia de clase. Por ello, la introducción del debate marxista-comunista en torno a la obra de Freud en Francia no será independiente de la recepción que tuvo el psicoanálisis en Rusia.⁴⁸ “Así como en Francia –afirma Roudinesco– el freudismo se implanta en un terreno minado por el bergsonismo, el janetismo y los ideales de la heredo-degeneración, en Rusia, luego la Unión Soviética, se introduce por la senda de un pavlovismo difuso, que funciona como una resistencia, imprimiendo su sello de conjunto a los debates sobre el psicoanálisis.”⁴⁹ Allí Freud, acusado por el Partido Comunista de espiritualismo, será juzgado desde una psicología materialista y objetiva al servicio del condicionamiento del individuo. El rechazo-resistencia se realizaba, al igual que en Francia, en nombre de la cientificidad de una doctrina universal del comportamiento humano. Allí, la reflexología y Pavlov sustituían como ‘verdad’ a la psiquiatría de Janet.

En la Unión Soviética se cuestionará al psicoanálisis como teoría y práctica de clase. La denuncia de su connivencia con los ocultos intereses políticos de los grupos dominantes irá de la mano de la posesión –por parte del marxismo oficial– de un supuesto saber positivo sobre la psiquis: la psico-fisiología de inspiración pavloviana. El debate será un embate epistemológico: el método científico de la psicología implicaba siempre una gestión experimentalista del individuo, como condición imprescindible de la objetividad de la teoría. Así, contra la charlatanería del idealismo analítico, se enarbolarán las banderas de la objetividad de la verdadera ciencia, la materialista. La crítica marxista proyectaba así en *su* psicología del hombre nuevo su deseo y su plan de que las cargas psíquicas distorsionantes y alienantes fueran finalmente borradas por una ciencia de corte materialista que permitiría reeducar a los sujetos para una nueva sociedad sin clases: no habría locos ni sufrimientos psíquicos en la sociedad comunista, porque todos estos padecimientos presentes no eran sino el producto y la consecuencia de las diferencias de clases mantenidas por un régimen de explotación-alienación psico-antropológico.

Se trataba pues, en el ‘caso’ de Freud, de un idealismo de clase que promovía la adaptación de los enfermos: había que rechazar la teoría de la sexualidad por carente de substrato anatómico, la pesimista pulsión de muerte que impedía la felicidad del individuo, y el idealismo filosófico que suponía y que sostenía toda la elaboración freudiana. Se trataba de condenar a Freud en nombre de la única ciencia verdadera sobre el hombre (fusión perfecta de psicología, neurología y fisiología). La oposición entre la versión marxista del psiquismo y la versión ‘idealista’ de Freud debía hacerse evidente: el padre del psicoanálisis había dado nacimiento a su nueva ciencia separando la explicación psicológica de la neurológica, había instaurado la primacía de los procesos inconscientes sobre la conciencia

⁴⁸ Ver MILLER, Martin A., *Freud and the Volsheviks. Psychoanalysis in Imperial Russia and the Soviet Union*, Yale, Yale University Press, 1998, trad. Nora Dottori, *Freud y los volséviques*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pág. 47-63 (introducción del psicoanálisis en Rusia), 121-156 (para las críticas al psicoanálisis como ideología) y 166-186 (para la guerra contra el psicoanálisis de los años treinta).

⁴⁹ ROUDINESCO, Elisabeth, *op.cit.*, tomo II, pág. 52.

y había devastado cualquier optimismo revolucionario asumiendo que la agresividad era un componente inherente a la naturaleza humana. Un entendimiento entre la versión marxista soviética y el freudismo no sería posible y no debía ser posible.

En efecto, en 1930 la actividad psicoanalítica cesará definitivamente en la Unión Soviética al asumir oficialmente el Partido la responsabilidad de la orientación de la psicología dialéctica y al condenar irremisiblemente al freudismo (al cielo) de la ideología burguesa reaccionaria. Así, la primera evaluación del psicoanálisis desde el marxismo, discurriendo por los carriles de intentar medir su grado de objetividad y de científicidad, concluirá en la condena científico-política de la teoría de Freud. El Partido y sus intelectuales garantes dictaminarán que: la noción freudiana de sexualidad debe ser considerada como peligrosa para la sociedad socialista por ser narcisista y asocial, portadora de un orden anárquico que arrastraría a las masas al libertinaje; por otro lado, en tanto que teoría que carece de sustento fisiológico real está condenada al fracaso práctico en su objetivo de ‘condicionar’ a los individuos (cura de síntomas); finalmente, es obligado el rechazo absoluto de la doctrina que asume una pulsión de muerte no condicionable, en nombre de un optimismo humanista que aspira a producir definitivamente una sociedad conciliada.

En la Francia de los años 30, el debate en torno a las relaciones posibles entre freudismo y marxismo será una mera sombra del debate ruso, una pobre y mala reiteración: los comunistas asumirán una posición anti-freudiana crítica del psicoanálisis (de su teoría sexual, de la pulsión de muerte, del papel no-revolucionario de la terapia) repitiendo en casi todo la condena soviética. Los surrealistas, ahora convertidos a la nueva fe del marxismo, propondrán la primera alianza entre Freud y Marx entronizando al psicoanálisis como práctica revolucionaria. Serán finalmente expulsados del Partido. Frente a este debate político, los psicoanalistas ortodoxos franceses, baluartes de un freudismo puro, se mantendrán ajenos a la posible relación entre su práctica y las tesis revolucionarias, exactamente en la misma ‘distancia de seguridad’ que se mantenía el padre fundador.

Fuera de Francia, será de crucial importancia (por su futura introducción en el contexto francés de los años sesenta) el intento de **unificación** de la teoría del deseo (Freud) y de la teoría política de Marx realizado en los años treinta por Wilhelm Reich con la edición de “La función del orgasmo”.⁵⁰ En esta obra, criticada por los psicoanalistas de la IPA a causa de su comunismo y despedazada hasta la condenación perpetua por los comunistas ortodoxos, Reich volverá a repetir la crítica al psicoanálisis freudiano como ciencia de clase que ya habían elaborado los intelectuales comunistas, rechazando por completo los últimos descubrimientos freudianos, consecuencias del pesimismo de un Freud abatido y arruinado.⁵¹ La oposición de Reich al freudismo se fundará esencialmente en el rechazo de la negatividad que suponía la pulsión de muerte, oponiéndole la idea de una felicidad posible para la humanidad futura, si alcanzaba la reconciliación y la desalienación orgásmica. Pretendiendo solucionar la falta de materialismo y de científicidad de la doctrina del maestro, gracias a sus experimentos energético-biológicos (el orgón), Reich identificará sexualidad con genitalidad y genitalidad con energía sexual. Así desexualizará la teoría freudiana en beneficio de una genitalización biológica que hará del orgasmo pleno el objetivo esencial de una vida sana. Así se unían, en su proyecto terapéutico-liberador, las hipótesis marxistas de la revolución política y las tesis de Freud sobre la sexualidad. Explotación social y represión sexual podían ser concebidas como dos caras de la misma moneda capitalista gracias a una serie de sustituciones teóricas (genitalidad en lugar de sexualidad, potencia sexual en el orgasmo como condición de la salud mental, energía física en lugar de libido, etc.). Reich desexualiza la libido freudiana en beneficio de una

⁵⁰ REICH, Wilhelm, *The Discovery of the Orgone. The Function of the Orgasm*, Nueva York, Orgone Institute Press, 1927, trad. Felipe Suárez, Barcelona, Paidós, 1993.

⁵¹ Ver ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo II, pág. 57, ss.

genitalidad biológica fundada en la esperanza de una reeducación del individuo alienado: constituirá un deber del médico lograr que el individuo alcance la potencia orgásmica natural, contraveniendo de cualquier neurosis, dado que la represión es el origen social de las enfermedades mentales.

La teoría psico-biológica de Reich culminará en una arena psico-política: la genitalidad del proletariado debe liberarse del microbio burgués de la represión del placer sexual, porque en la sociedad capitalista no habrá felicidad posible mientras el deseo sea aplastado bajo el yugo del trabajo alienante. El goce futuro y la salud perfecta del hombre nuevo serán posibles sólo si los individuos son reeducados en la libertad sexual y pueden alcanzar el orgasmo pleno y sin barreras. Frente al freudismo ortodoxo, la teoría psicogenital reichiana “acusa a los psicoanalistas de querer domesticar el sexo y participar en la represión social de éste aceptando el principio de una adaptación del individuo a los ideales del capitalismo burgués. Igual que Rank y Ferenczi, (...Reich...) abandona el papel del terapeuta pasivo para intervenir de manera activa en las curas; pero su práctica y su teoría quedarán marcadas por un espíritu medicalizante que corre parejo con un energetismo cada vez más pronunciado.”⁵² El biologismo delirante de Reich, por el que se opondrá tajantemente a que existan psicoanalistas reichianos que no sean médicos, asignará un carácter subversivo a la genitalidad libre: lucha sexual y lucha de clases coinciden, los cambios en la infraestructura económica estarán íntimamente relacionados con la revolución de la organización sexual socio-individual. Frente al poder y la explotación capitalista, el deseo libre y el placer intenso se proponen ahora como *initium* de un movimiento hacia la conquista de la libertad social definitiva.

Los psicoanalistas franceses de la primera generación (1922-1935) desconocerán en profundidad los textos de este freudo-marxista. Se mantendrán inmersos en una atmósfera de lucha cultural a favor de la ortodoxia freudiana: una defensa de Freud contra una ideología médico-psiquiátrica a la que se sumaban ahora las críticas de un Partido Comunista Francés que rechazaba al psicoanálisis como ideología de clase, reiterando mecánicamente la evaluación de Freud realizada desde la psicología materialista soviética. Pese a las divergencias, no había otra corriente política capaz de acoger al freudo-marxismo que no fuera el Partido Comunista: sólo en sus ediciones podía tener cabida un Reich no sin restricciones y notas críticas. En efecto, mientras los psicoanalistas ortodoxos difunden la teoría freudiana al margen de la discusión sobre un posible enlace con el marxismo, el Partido Comunista Francés reitera las acusaciones espiritualistas contra Freud, y los surrealistas son obligados por el Partido soviético a renunciar al freudismo o a abandonar las filas del comunismo, se editan en Francia dos artículos de Reich, amputados por la ortodoxia del PCF: “‘Ediciones Sociales Internacionales’ publica en 1934 un libro de Reich titulado ‘La crisis sexual’. En realidad el volumen, cuya traducción realiza un estudiante de medicina llamado Tèneine, reúne tres textos, y sólo dos son de Wilhelm Reich. El primero, que lleva por título ‘La crisis sexual’, es un extracto de la primera versión de ‘La revolución sexual’ publicada en alemán en 1930. El segundo, titulado ‘Materialismo dialéctico y psicoanálisis’, es la reproducción expurgada del artículo publicado con el mismo nombre. (...) Por último, el tercero es la traducción de una larga exposición del sociólogo ruso I. Sapir titulada ‘Freudismo, sociología y psicoanálisis’. El autor critica ardorosamente a Reich adoptando las tesis de los antifreudianos soviéticos (...).”⁵³ Habrá que esperar más de treinta años para que el debate freudo-marxista se reavive en Francia.

A partir de los años treinta, la obra de Freud será evaluada en Francia desde diferentes y a veces opuestos puntos de vista, que provocarán la insembración del freudismo en las más dispares instituciones (psiquiátricas, psicológicas, universitarias, católicas, etc.). Primero, frente a la aceptación y la conversión absoluta de los psicoanalistas

⁵² ROUDINESCO, Elisabeth, *op.cit.*, tomo II, pág. 58.

⁵³ ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo II, pág. 62.

a la doctrina del maestro vienés, permaneciendo inmunes a cualquier tipo de crítica política, se operará un intento de fagocitación psiquiátrica del freudismo. Henri Ey elaborará, a partir de 1933, una crítica al aislamiento psiquiátrico y al ideal de reintegración social utilizando para la cura todas las terapias disponibles –psicoanálisis incluido– pero manteniendo las tesis orgánicas, aunque dinámicas, que explicaban la locura. La concepción de la enfermedad mental como involución de la personalidad, como disolución de las funciones orgánicas o como déficit energético del sistema nervioso estaba llamada a ser superada, complementando la rígida tradición psiquiátrica con un tratamiento ecléctico en el que el psicoanálisis tendrá su lugar propio –siempre que no se abandonara la primacía incuestionable de la medicalización y de las drogas.

La Edad de oro del psicoanálisis francés se irá conformando también, a partir de los años treinta, a través de su diseminación en otros escenarios sociales. En medio del debate entre la pertinencia del psicoanálisis laico (defendido acérrimamente por la princesa Bonaparte) o del psicoanálisis médico (defendido por los freudianos ortodoxos), el freudismo se introducirá en la universidad francesa. Daniel Lagache propondrá una posible integración entre psicología y freudismo;⁵⁴ Sacha Nacht redescubrirá el potencial de la clínica freudiana frente a las maniobras de la psiquiatría; finalmente, en los medios cristianos, la revista “Esprit” comenzará a dar a conocer el valor terapéutico del psicoanálisis aunque rechazando todavía su ‘filosofía’ pansexualista, iniciando una vía de discusión entre los cristianos progresistas y las múltiples ramas del freudismo (que solamente florecerá luego de la Segunda Guerra Mundial). Frente a las re-interpretaciones universitarias, psiquiátricas, psicológicas y médicas de Freud de los años treinta, la obra del padre fundador será definitivamente revitalizada a partir de una lectura que se otorgará el privilegio de ‘volver a Freud’, desestimando el valor psiquiátrico-psicológico (reforzamiento del yo) y médico (como terapia reglada) de la doctrina y la terapia del maestro: los nuevos aportes teóricos de Jacques Lacan inaugurarán, sin lugar a dudas, la edad de oro de un psicoanálisis francés y a la francesa consumado en la apoteosis de una vuelta-superación a la hegeliana que hará decir a Freud lo que Freud nunca dijo.

3. La Edad de Oro. 1945-1965.

Implantado definitivamente el psicoanálisis en Francia y siendo objeto de discusión para diferentes grupos sociales (psiquiatras, psicólogos, cristianos, psicoanalistas, artistas y filósofos), el psicoanálisis continuará siendo uno de los blancos preferidos de la crítica comunista debido al triunfo del freudismo en los EEUU. Se trataba, más bien, de una interpretación y una mutilación de Freud: su terapia se transforma en Norteamérica en una práctica médica pragmática que privilegia el fortalecimiento del ‘yo’ frente al Inconsciente (impulsos del *ello*), proponiéndose como objetivo la adaptación del individuo a la sociedad. Así Freud, versión capitalista, se integrará como una terapia más en el concierto de las intervenciones médicas, psiquiátricas y psicológicas. Frente a esta expansión del freudismo en los EEUU, y a partir de 1950, se reiterarán en Francia las condenas del PCF en nombre aún de una ciencia total materialista del comportamiento humano: el psicoanálisis es una ideología idealista, una ciencia de clase.⁵⁵ A esta crítica se le unirá una cruzada orquestada por el Vaticano contra el feminismo, el marxismo, el liberalismo, el freudismo y el ateísmo. Si en los medios católicos progresistas franceses se había desplegado un creciente interés

⁵⁴ Ver ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo II, pág. 207-222.

⁵⁵ Ver LPS, pág. 224-228. Análisis de la crítica comunista de intelectuales y médicos del partido en la campaña que se organiza en 1949 con la publicación de un manifiesto de denuncia del psicoanálisis como ideología reaccionaria.

por el psicoanálisis (revista “Esprit”) y por Marx (curas obreros), la doble condena de Pío XII, hacía al psicoanálisis –específicamente por su teoría sexual- incompatible con la moral cristiana y a Marx –en su versión comunista soviética-, inconciliable con la realización plena de la persona. Esta condena oficial de la Iglesia –contraria desde ahora a toda forma de freudismo- será asumida sin dilaciones por los cristianos más ortodoxos.

Ajenos a estas acusaciones, en el seno de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP), valuarte de la oficialidad de la IPA, la discusión en torno a la obra de Freud discurrirá por otros derroteros. La interpretación de la teoría de Freud que Lacan laboriosamente estaba construyendo era, para la época, revolucionaria. El fundador del psicoanálisis francés aprende en los cursos de Kojève (sobre el texto hegeliano de la Fenomenología)⁵⁶ a hacer decir al texto otra cosa que lo que dice, gestando una lectura que superaba lo que el mismo autor (Freud) podía haber comprendido de lo que estaba articulando. Ya en su tesis sobre la paranoia,⁵⁷ de 1932, Lacan arremetía contra el psicoanálisis ortodoxo, instrumento de apoyo de la psiquiatría y manipulación puramente médica del enfermo. Revitalizando el potencial de la escucha presente en el corazón de la obra freudiana, era posible, para quien será el futuro fundador del psicoanálisis francés, un tratamiento de la psicosis –ajena por imposible al tratamiento psicoanalítico tradicional.⁵⁸ Lacan provoca con sus intervenciones, conferencias y artículos. Más tarde comenzará a enseñar explícitamente en sus Seminarios, a partir de 1952, la necesidad de una ‘vuelta a Freud’, dando forma a un nuevo psicoanálisis, ciencia absoluta –irreductible a la medicina, a la psiquiatría, a la sociología, a la psicología, a la lingüística, a la filosofía, a la política-. En su ‘vuelta’, Lacan recusará por incompatibles con la obra del fundador todas las interpretaciones y versiones (teóricas o clínicas) de los post-freudianos, especialmente las de aquellos que habían asumido unos objetivos adaptativos para la terapia y habían centrado la teoría freudiana en el ‘yo’ (EEUU).

El blanco de los ataques y la madre de las disputas intra-psicoanalíticas tendrá que ver con la práctica clínica del Lacan analista: su desprecio a las normas canónicas del análisis, su ritualización caótica y desordenada de la terapia, sus interrupciones o su mutismo absoluto en el seno de la cura; lo convertirán, ante los grandes barones históricos del psicoanálisis francés, en un ‘teórico’ brillante bajo el que se ocultaba un terapeuta peligroso y mediocre. El ‘problema Lacan’, el del práctico-Lacan y no el teórico, estallará definitivamente en los años 50, en pleno ascenso de ese nuevo maestro francés del Inconsciente. Los psicoanalistas ortodoxos, baluartes de la técnica freudiana en la SPP, no verán con buenos ojos las maniobras políticas del nuevo maestro del Inconsciente: el grupo de alumnos que reclutaba en sus Seminarios formaba a su vez la cantera de sus análisis didácticos. Así, su enseñanza teórica era la posibilidad (o la excusa) para la formación de nuevos psicoanalistas que asumían ‘su’ reinterpretación del freudismo. Los ataques de la SPP no se dirigirán en un primer momento hacia la enseñanza transmitida en sus seminarios sino a las modificaciones que Lacan opera en el interior de su consultorio terapéutico: una práctica clínica, versión de la freudiana, que le permitía la formación rápida de nuevos analistas. El problema no era que tuviera alumnos sino cómo formaba en sus análisis didácticos a esos futuros psicoanalistas que iban a ejercer una práctica que debía continuar siendo freudiana.

Si bien sus interpretaciones teóricas podían ser asumidas (incluso como calamidad) en el interior de la IPA, las modificaciones de la técnica que le permitía formar rápidamente a los partidarios de su doctrina, volvían cuestionable al personaje: reducción arbitraria del

⁵⁶ Kojève imparte estos históricos cursos desde 1933 a 1939; serán publicados, gracias a las notas de Raymond Queneau, en: KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 a 1939 à l'École des Hautes-Études*, París, Gallimard, 1947.

⁵⁷ LACAN, Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapport avec la personnalité*, París, Le François, 1932, reedición, París, Seuil, 1975.

⁵⁸ Ver ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo II, pág. 118-132.

tiempo de la sesión –desde los diez minutos a los cuarenta-; no respeto del número de sesiones fijas por semana –desde una a cinco sesiones, incluso nocturnas o sin cita previa-; intervenciones o cortes constantes del discurso confesional del paciente por el analista; realización de actos incompatibles en el interior del análisis con la posición aséptica del analista –Lacan come, bebe, lee, aconseja textos, juzga a otros pacientes frente al analizado, toma como analizados a sus alumnos, etc. La edad de oro del psicoanálisis francés estará marcada con el estigma del oro de Lacan: a más sesiones de menos tiempo, más analizados, más discípulos, más plusvalía.

El conflicto con el analista-Lacan se resolverá parcialmente en 1953 con la ruptura institucional de la SPP. Junto con Lacan, Lagache, Doltó y otros psicoanalistas se escindirán de la institución ‘madre’ francesa (SPP) sabiendo que, al hacerlo, quedaban fuera de la institución creada por el padre fundador, la IPA. En la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), Lacan continuará su enseñanza sin abandonar su propia técnica de análisis, intentando incansablemente junto con otros que ‘su’ nueva sociedad sea reconocida como una institución oficial dependiente de la IPA: de esta manera, pensaba, se aseguraba a la vez su propio reconocimiento y la transmisión de su propia doctrina. En el combate por este reconocimiento oficial, la autoritaria gestión internacional del psicoanálisis (IPA) realizará una caza de brujas en la que exigirá la confesión de los analizados por Lacan acerca de las técnicas y resultados del tratamiento. El conflicto ternario (la SFP busca ser oficializada por la IPA, la SPP no quiere que la IPA reconozca a la SFP) estalla finalmente en 1963, cuando la IPA exige, como condición para la oficialización de la Sociedad, la exclusión de Lacan: si quiere ser reconocido como miembro de la SFP debe abandonar su enseñanza y debe ‘liberar’ a los alumnos que tiene en formación didáctica. Lacan no cede y es excomulgado sin posibilidad de ser readmitido. El nuevo maestro funda la Escuela Freudiana de París (1964). El psicoanálisis será, a partir de entonces, una causa-cosa ‘francesa’.

La teoría de Lacan, publicada en una recopilación de sus escritos⁵⁹ pero desarrollada fundamentalmente en sus Seminarios,⁶⁰ va a permitir una ampliación del ámbito de influencia del psicoanálisis en el contexto de un freudismo francés compuesto por varias cabezas visibles. En lo que a él respecta, va a recibir en sus seminarios a muchos de los intelectuales de la época (incluido Foucault), va a entablar un diálogo con las escuelas filosóficas del momento y del pasado, aunque manteniendo siempre la primacía y la irreductibilidad del psicoanálisis (el suyo) respecto a cualquier posición filosófica totalizante. Sin embargo, en su ‘vuelta a Freud’, no va a promover una difusión de la obra freudiana a través de sus traducciones al francés. Lacan (el maestro) incita a leer a Freud (el fundador) en alemán: critica milimétricamente las traducciones francesas de la obra de Freud en sus Seminarios, traduce ficcionando algunos fragmentos textuales convirtiéndolos en ‘versiones’ lacanianas y no hace nada para que la obra del fundador se extienda en Francia gracias a una traducción acorde a la altura intelectual que él asigna al vienés.⁶¹

⁵⁹ LACAN, Jacques, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

⁶⁰ Lacan imparte sus Seminarios desde 1952 a 1980. Circulan diferentes versiones en papel y en textos informáticos elaboradas a partir de las notas de sus alumnos. Las ediciones “autorizadas” de Jacques-Alain Miller se publican en Seuil: Seminario 1 (1953-1954) en 1975; Seminario 2 (1954-1955) en 1978; Seminario 3 (1955-1956) en 1981; Seminario 4 (1956-1957) en 1994; Seminario 5 (1957-1958) en 1998; Seminario 7 (1959-1960) en 1986; Seminario 8 (1960-1961) en 1991; Seminario 10 (1962-1963) en 2004; Seminario 11 (1964) en 1973; Seminario 17 (1969-1970) en 1975 y Seminario 20 (1972-1973) en 1975.

⁶¹ A diferencia de lo que sucede en España, las obras completas de Freud serán publicadas en Francia en 1986 por Gallimard. Para el ‘caso’ español véase: CARPINTERO, Helio y MESTRE, María Vicenta, *Freud en España. Un capítulo de las ideas en España*, Valencia, Promolibro, 1984. Estudio que recopila los textos médicos, jurídicos, pedagógicos y filosóficos en torno al freudismo desde principios del siglo XX en España. En 1893, en Granada y Barcelona, se traduce por primera vez un texto de Freud (“Comunicación preliminar” de los *Estudios sobre la histeria*). En 1922 comienza la edición de la traducción de Luis López Ballesteros y de Torres de las obras completas de Freud. Ver CARPINTERO, Helio y MESTRE, María Vicenta, *op. cit.*, pág. 19-26.

La Edad de oro del psicoanálisis francés constituirá así una revitalización del freudismo sin traducciones de Freud: un intento de reconceptualizar la teoría freudiana desde una base científicamente más rigurosa (la estructura, el lenguaje, los diferentes órdenes, etc.) que supere la ingenuidad repetitiva de los freudianos de la IPA o de la SPP, una re-lectura crítica tanto de la ‘supuesta’ ortodoxia como de las deformaciones del freudismo, más también de todo intento de maridaje entre la teoría freudiana y las concepciones filosóficas del pasado o del presente.

Así, la discusión en torno a la posible reconciliación entre Freud y Marx (freudo-marxistas) o la oposición entre ambos (comunistas), un debate que perduraba aún en Francia en los años cincuenta, será resuelta en esta época con dos golpes epistemológicos cruciales: una articulación teórica diferencial de la obra de Freud (Lacan) sin Marx y una lectura epistemológicamente diferencial de Marx (Althusser) sin Freud.⁶² Ya no se tratará de unificar los intereses subjetivos del individuo con las condiciones de su destino social, ni se tratará de elaborar una teoría general explicativa del deseo y de lo político, sino de situar a uno y a otro en dos sectores epistemológicos irreductibles e inconciliables: el de las formaciones del inconsciente, desde la atención exclusiva a los textos sacralizados de Freud, y el de las prácticas sociales que constituyen y a las que está sometido el individuo, atendiendo sólo a los textos de Marx. Se impone un cuidado epistemológico que se mofa tanto de las transpolaciones culturalistas y políticas del freudismo, como de la crítica científicista y comunista del psicoanálisis: no hay maridaje posible entre ciencia del Inconsciente y ciencia socio-marxista. El divorcio entre Marx y Freud provocará una fisura fundamental entre los dos tipos de especialistas: por un lado los psicoanalistas lacanianos, especialistas del deseo, que sólo deben atender a los textos del padre fundador (Freud) y a la lectura que realiza el nuevo maestro (Lacan) juzgándolo todo (lo político, lo social, lo filosófico, etc.) a partir de la perspectiva de un psicoanálisis irreductible a otros discursos; y por el otro, los epistemólogos y los filósofos universitarios más o menos marxistas, conspicuos lectores de los textos del pasado y especialistas en generalidades, que elaboran ‘teorías’ filosóficas sobre lo político, lo social, la ciencia y el mundo.

Si bien la teoría de Lacan consuma un divorcio, permitirá una relectura renovada de los textos freudianos. La altura intelectual de la obra freudiana, puesta en entredicho por comunistas, científicistas, católicos o freudo-marxistas, será finalmente restablecida. Se tratará pues de leer a Freud, muchas veces contra Freud y los post-freudianos, para mostrar en sus textos lo que verdaderamente se está articulando en la pobreza del lenguaje de la época. La obra de Freud será ponderada como brecha abierta contra las certezas ilusorias del progresismo de la razón científica moderna: no hay posibilidad de conciliación última, definitiva, plena, entre sujeto, deseo e Inconsciente, ni hay posibilidad alguna de comprensión consciente y acabada del Inconsciente. La obra de Freud será entronizada por Lacan como el traumatismo fundamental de la historia de Occidente. El psicoanálisis, convertido por Lacan en discurso estricto irreductible a todo y dependiente de nada, fractura la historia y debe comprenderse como momento histórico en el que se opera un corte epistemológico fundamental. Emergencia de un cierto saber sobre lo que no se sabe nunca plenamente, descentramiento del sujeto, labilidad de la conciencia, crítica del progreso: el psicoanálisis instaura un antes de Freud y un después de Freud a partir del cual todo puede y debe ser juzgado. El atento lector del significante freudiano hará del vienés al gran fundador, la gran ruptura, el radical corte en la historia de la ciencia occidental. Más aún, instaurará al psicoanálisis como nueva ciencia estructural del deseo (sobre el sujeto de deseo) y del Inconsciente (sobre el sujeto del Inconsciente) al identificar al freudismo como un avatar de **la tradición del pensamiento moderno** (Descartes-Hegel) y al inscribir su propio discurso (analítico) en **una historia de la científicidad**, como despliegue del

⁶² Ver *LPS*, pág. 228-235.

conocimiento de lo ‘real’, que asume y supera el discurso de una ciencia (físico-matemática) que hasta entonces había ignorado al sujeto.

El clima intelectual respecto al psicoanálisis cambiará radicalmente en Francia a partir de Mayo del 68, en tanto que acontecimiento (en el sentido nietzscheano y foucaultiano del término) histórico, social y político que provocará una gran conmoción en los intelectuales, especialmente en los marxistas (PCF incluido). El traumatismo abre una nueva posibilidad teórica: re-pensar o abandonar a un ‘cierto’ Marx arrojándose en los brazos de un ‘cierto’ Freud. Las traducciones de las obras de los freudo-marxistas, en un contexto social altamente movilizad y politizado, conformarán algunos de los elementos claves de la nueva disputa.⁶³

Los sucesos de mayo del 68 enseñaron que era posible articular un movimiento de oposición y de crítica al capitalismo imperante fuera de las teorías y de las instituciones comunistas de la época. Primero, los acontecimientos estallaron en grupos sociales ajenos al proletariado sindical y comunista (los estudiantes, los artesanos, los trabajadores industriales jóvenes, etc.); segundo, se utilizaron nuevos métodos de acción (tácticas de provocación y de propaganda) que no tenían por objetivo acceder al poder sino mostrar su debilidad en los enfrentamientos; por último, se desplegaron nuevas formas organizativas de tipo democrático (comité de acción) absolutamente opuestas al funcionamiento autoritario y jerárquico del Partido. El estallido del 68 cuestionaba así, no sólo la explotación económica padecida por los trabajadores, sino también todos los modos polimorfos de alienación social. La brecha abierta por estos sucesos provocó el surgimiento de nuevos movimientos sociales en Francia: de liberación femenina, de lucha por los derechos de los homosexuales, de reforma carcelaria, de ecologismo, de pacifismo antinuclear, de anti-psiquiatría, etc. Especialmente los dos primeros podían nutrirse de la elaboración teórica freudo-marxista que permitía a la vez denunciar la alienación social y la represión sexual generalizada por el capitalismo, organizando acciones puntuales y concretas para exigir un cambio de vida individual y político.⁶⁴

La recepción de las obras de freudo-marxistas como Reich o Marcuse escenificará, en Francia, la primera modalidad de un debate radical entre el psicoanálisis y la crítica social. Ahora, los freudo-marxistas permitían una re-lectura del freudismo desde Marx, articulando a la vez una crítica al psicoanálisis adaptacionista norteamericano, una crítica a la descalificación comunista de Freud y una crítica al freudismo ortodoxo. En este ambiente teórico-político, la interpretación lacaniana de Freud, tan atenta a los significantes

⁶³ Cabe mencionar especialmente las traducciones francesas de Marcuse y de Reich. MARCUSE, H., *Eros et Civilisation*, París, Minuit, 1962; *Le Marxisme soviétique*, París, Gallimard, 1963 y *Raison et Révolution*, París, Minuit, 1968. REICH, W., *La fonction de l'orgasme*, París, L'Arche, 1952; *La révolution sexuelle*, París, Plon, 1968; *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*, París, Pensée molle, 1970; *Psychologie de masse du fascisme*, París, Pensée molle, 1970; *L'irruption de la morale sexuelle*, París, Pensée molle, 1971; *Reich parle de Freud*, París, Payot, 1972; *L'Analyse caractérielle*, París, Payot, 1973.

⁶⁴ Fuera del Partido Comunista, se asistía a nuevas tentativas, ‘ambiciosas y confusas’ de crítica del Estado burgués capitalista. “Por un lado, atacando otras instancias distintas del aparato de Estado, a saber, las instituciones que diseminaban sus poderes bajo una forma insidiosa y disimulada, a partir de una finalidad explícitamente no política: sistema de educación, justicia, medicina, familia, etc., en resumen, las diferentes instancias de inculcación y re-inculcación de las normas dominantes. Por otra parte, como esa ofensiva se despliega más a menudo a partir de la posición personal que el sujeto ocupa en esas estructuras y de sus capturas profundas (positivas o negativas), esas prácticas ponen en cuestión las antiguas relaciones entre lo psicológico y lo social, lo privado y lo público, el deseo y la acción, la subversión de su propia subjetividad y la revolución en el exterior. El límite de esa tendencia está representado por grupos organizados políticamente para politizar una dimensión de la existencia tradicionalmente representada como siendo del orden de lo ‘privado’, ‘íntimo’, ‘subjetivo’ por excelencia; así el Movimiento de liberación de mujeres o el Frente Homosexual de acción revolucionaria.” *LPS*, pág. 240.

de la obra del fundador, se volverá completamente inepta para la crítica social o para ser utilizada por estos movimientos sociales. Si bien podía constituir una base teórica de crítica a la medicina y la psiquiatría de la época, el psicoanálisis lacaniano, irreductible a cualquier discurso político, incontaminado respecto a cualquier instancia social, ciego ante los acontecimientos históricos, se aísla en sí mismo mistificándose como única teorización que es capaz de mantenerse en relación de exterioridad respecto a lo socio-político.⁶⁵

Gracias a estos nuevos movimientos sociales y políticos, se introducirá en Francia un nuevo debate en torno al psicoanálisis: la condena comunista al freudismo como ciencia de clase puede ser ahora contestada desde la teorización de Reich. Si el camino para una alianza entre Marx y Freud queda despejado, esta alianza implicará enarbolar las banderas de un cierto progresismo obscuro: **la reconciliación** entre los deseos subjetivos y la realidad social se dará al fin, una vez que el individuo se libere de todas aquellas trabas en él instituidas por la cultura capitalista y burguesa, imposiciones políticas que reprimen la sexualidad y que no permiten un desarrollo genital natural y libre. Lo que Freud consideraba como el rodeo que el deseo debe realizar en la cultura para satisfacerse es, para los freudomarxistas y en especial para Reich, la imposición de objetos de deseo en esencia insatisfactorios a la libido humana (junto con la prohibición arbitraria de determinados fines libidinales). La sociedad capitalista genera y vive de la insatisfacción genital, origen de todos los males psíquicos, y despliega su poder represor a través de todas las instituciones sociales. El peso de la crítica al sistema se apoyará en la denuncia de la imposición arbitraria de trabas al deseo sexual, para que esa fuerza ahí economizada por la represión sea volcada en la producción capitalista de bienes. El malestar en la cultura no es cosa de la naturaleza humana sino que es fruto de una cultura perversa que reprime al individuo en aquello que es su motor vital, su sexualidad-genitalidad, a través de la familia burguesa, la escuela, la justicia o el trabajo.

Denunciando el carácter idealista del análisis freudiano de la cultura, Reich rectificaba alguno de los componentes fundamentales de la teorización de Freud: será el inicio de una nueva psicología que retrocederá a nociones biológico-naturalistas anteriores a Freud, al punto de convertir en una nueva psicología de la **liberación** sustentada en el yo y en la pulsión genital consciente. Nada quedará ya del oscuro inconsciente, de la pesimista pulsión de muerte, del interés adaptativo y sublimatorio, de las modalidades necesarias de la represión y de la frustración. La operación fundamental de Reich transformará al psicoanálisis en una mezcla de humanismo ingenuo y psicología de la liberación. De la mano de todos los movimientos de liberación sexual y de crítica social el freudismo renovado se debía convertir, a la vez, en el instrumento y en el agente de un proceso histórico y político mediante el cual los individuos iban a alcanzar la verdad sobre sí mismos en su sexualidad y la libertad plena en la sociedad, al liberarse de las constricciones que el sistema económico y político mantenía sobre el sexo y los segregados sociales.

La denuncia político-sexual de Reich, reasumida y revivificada a causa de los acontecimientos de Mayo del 68, se insertará como potenciador de un movimiento general de 'cambio de vida' que va a dominar -como exigencia- a la sociedad francesa. Los múltiples movimientos de protesta que nacen, representados por grupos más o menos organizados, politizan y polemizan dimensiones de la existencia tradicionalmente de orden

⁶⁵ Una muestra de la relación entre Lacan y estos movimientos sociales de liberación es el enfrentamiento que el mismo Lacan mantiene con los estudiantes universitarios de Vichennes, en diciembre de 1969. Ante unos estudiantes que interrumpen el discurso esotérico de Lacan, gritándole que el psicoanálisis es una versión de la policía, del cura, acusándolo de que se está mofando de ellos con un discurso incomprensible, Lacan responde: "Si tuvieran un poco de paciencia y si quisieran que nuestros *impromptus* continúen, les diría que la aspiración revolucionaria es algo que no tiene otra oportunidad más que desembocar, siempre, en el discurso del amo. La experiencia ha dado pruebas de ello. A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Lo tendrán." LACAN, J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1975, trad. Eric Berenguer y Miquel Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 223.

privado (la sexualidad femenina y su papel dentro de la familia burguesa; la sexualidad homosexual como modo legítimo de expresión de un modo de vida); por otro lado, otros movimientos se enfrentarán también con instituciones o comportamientos autoritarios característicos y normalizados por la sociedad burguesa: la represión carcelaria, las maniobras autoritarias de curación de la locura orquestadas en el hospital psiquiátrico, la explotación indiscriminada del medio ambiente al servicio del capital, la carrera armamentista, etc.

Cierto psicoanálisis funcionará ahora como instrumento teórico que justificará el enfrentamiento contra todos los modos de dominación: como teoría que denuncia la represión sexual y como técnica que permite la liberación del deseo. Frente a los modos sutiles de represión capitalista, se impone el ejercicio de una libertad radical e individual en el corazón de luchas puntuales. Se opera, pues, un desplazamiento: de las luchas globales contra el sistema pensadas desde el esquema de la 'gran' revolución del proletariado, a luchas específicas y concretas contra el poder normalizador del Estado burgués y contra todos sus tentáculos institucionales o sociales aparentemente a-políticos que, a través de métodos y estrategias invisibles pero autoritarias, se encargaban de producir y reproducir valores y funciones de clase.

De la lectura de las obras de los freudo-marxistas surgirá también una historia de la sexualidad que será asumida por aquellos interesados en elaborar una teoría social crítica. Así describe Poster lo que será uno de los acicates del proyecto de Foucault:⁶⁶ "La extensión del capitalismo, decía esta historia, determinó un incremento en el nivel de represión sexual. Cuando la burguesía logró el control del orden social, instituyó un régimen de negación de la sexualidad como nunca había existido. El padre burgués autoritario, consagrado obsesivamente a la acumulación de capital, almacenaba sus energías para ejercitarlas en el mercado y en la fábrica. La preocupación por el ahorro se extendía desde el campo del trabajo al campo de la alcoba. La economía financiera tenía su equivalente en la economía del esperma. La caracterización hecha por Freud de la sociedad capitalista contemporánea como 'la pleamar de la represión sexual' era fácilmente explicada por Reich como consecuencia directa del dominio de la burguesía. (...) Dentro de la historia de la sexualidad derivada del freudo-marxismo de Reich se había producido el ingreso subrepticio en la teoría social de una premisa que tanto los freudianos como los marxistas echaban de menos. Reich había introducido el naturalismo en las teorías sobre el hombre y la sociedad. Para Reich, tanto el trabajo como la sexualidad podía reducirse a necesidades corporales. El socialismo podía interpretarse como una especie de dieta mejorada, y el psicoanálisis era un método para lograr orgasmos más placenteros. Marx y Freud eran dos teóricos de la salud: el primero bajo el aspecto de la alimentación; el segundo bajo el aspecto de la actividad sexual, y la crítica social tenía sus raíces en las necesidades naturales del cuerpo. Como el capitalismo no proporcionaba buena alimentación a la clase obrera y el patriarcado no le suministraba una actividad sexual adecuada, ambas regulaciones sociales necesitaban una transformación fundamental."⁶⁷

Los movimientos de liberación sexual que bebían tanto de la fuente reichiana como de los pensadores adscriptos al freudo-marxismo (a partir de los cuales se relataban unas historias sobre la represión sexual en Occidente), no percibían la esencial incapacidad del psicoanálisis para ser el operador de un cambio revolucionario: asumían una teoría de la sexualidad en la que se identificaba verdad subjetiva oculta e identidad sexual reprimida,

⁶⁶ En el momento de emergencia del proyecto de la *Historia de la sexualidad*, Foucault menciona un texto de 1968, traducido en Francia en 1972, que, siguiendo las tesis filosóficas de Marcuse, relata una historia de la represión de la sexualidad. Ver FOUCAULT, Michel, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, París, Seuil-Gallimard, 1999, pág. 39, 221-222 y 309. El texto mencionado es: VAN USSEL, Jos, *Histoire de la répression sexuelle*, París, Lafont, 1972 (hay trad. en editorial Roca, México, 1974).

⁶⁷ POSTER, Mark, *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Office Polity Press, 1984, trad. Ramón Alcalde, México, Paidós, 1991, pág. 168-169.

asignando a una terapia, emparentada históricamente con la psiquiatría y con la ciencia médica, unas funciones libertarias. Los movimientos de liberación sexual caerán en el atolladero de Reich, sosteniendo el ideal de una felicidad posible concebida exclusivamente como liberación de la represión o como satisfacción sexual plena. Esta sustitución de la compleja sexualidad freudiana por una genitalidad *naïf* libre de tabúes e interdicciones, conducirá a los movimientos de liberación sexual a proponer la lucha social por la liberación de las prohibiciones que pesan sobre la sexualidad como si en ella residiera la verdad silenciada del sujeto y a través de ella podrían canalizarse los cambios socio-políticos revolucionarios fundamentales.

Pese a sus supuestos, los movimientos sociales de liberación sexual, las agrupaciones críticas de las instituciones del capitalismo, la valoración positiva del psicoanálisis fuera de la condena comunista y la teorización freudo-marxista (psicológica o filosófica) impondrán la tarea de repensar el papel de la libertad, la liberación y la represión. A partir de mayo del 68, el freudismo volverá al centro de la escena: tanto su teoría – adaptada por los freudomarxistas, falseada interesadamente por los comunistas, interpretada ortodoxamente por la IPA o comprendida estructuralmente por Lacan- como su práctica clínico-institucional –sumida en una guerrilla interna de excomuniones y cismas entre una ortodoxia autoritaria internacionalista y una vertiente francesa minoritaria, insertada y extendida socialmente en nuevas instituciones psicológico-psiquiátricas-, será objeto de debate. El psicoanálisis se constituirá como un síntoma social, a la vez teórico e institucional. Un campo de problematización y un objeto de estudio sintomático que ciertos pensadores, en la década de los años setenta, intentarán re-pensar y re-evaluar. En este contexto caótico de apropiaciones y de usos sociales de la obra de Freud y, específicamente, a causa del intento generalizado de hacer del freudismo una teoría crítica de las estructuras del poder capitalista y una práctica de liberación de la sexualidad subjetiva, la nueva crítica francesa del psicoanálisis florecerá en los intelectuales de izquierda.

La conmoción social e intelectual de mayo del 68 coagulará en algunos pensadores en una doble descalificación del comunismo, versión oficial de Marx, y de Freud. La crítica que recaerá sobre el primero, como teoría política origen de totalitarismos incapaz de analizar los nuevos acontecimientos sociales, alcanzará también a otros sistemas filosóficos con pretensiones de universalidad. Por otro lado, la descalificación del psicoanálisis como supuesta teoría y técnica de liberación del deseo y de la sexualidad, articuladas en un análisis filosófico-político (Deleuze-Guattari), socio-político (Castel) o genealógico (Foucault), se hará efectiva denunciando los valores, objetivos, técnicas, conceptos, estrategias y roles que han desempeñado y desempeñan el psicoanálisis y los psicoanalistas en el seno de la sociedad capitalista.

Múltiples y contradictorias *versiones* de Freud proliferaban en Francia en los años setenta: el Freud -maridado con Marx- izquierdista inspirador de los movimientos de liberación; el Freud ortodoxo, medicalizante de la enfermedad y detentador esclarecido de una teoría sobre el aparato psíquico representado por los psicoanalistas de la IPA; el Freud textual ‘verdadero’, resucitado por la ‘vuelta’ lacaniana, anti-yoico, anti-psiquiátrico, anti-médico, irreductible a cualquier otro discurso que no sea el analítico y definitivo corte epistemológico del saber occidental en su postulación de unas leyes matematizables del Inconsciente. Frente a todos ellos, enfrentados entre sí pero inspirados por los mismos textos, las lecturas críticas de Deleuze-Guattari, Castel y Foucault supondrán una gran descalificación del psicoanálisis, una ruptura con Freud, una denuncia del inconsciente

histórico, político, social y teórico de la ciencia onto-antropológica del Deseo. Si Lacan había organizado una ‘vuelta a Freud’ que inscribía al psicoanálisis en una historia filosófico-epistemológica de la conciencia y de la ciencia, se hacía posible y quizás necesaria ‘otra vuelta’ a Freud que evaluara críticamente la posición del psicoanálisis y de su fundador, de su teoría y de su terapia, en el contexto de ‘otra historia’: la de los discursos médicos y psiquiátricos del siglo XVIII y XIX, la de las instituciones contemporáneas de control social, la de las maniobras y estrategias de normalización, alienación o re-familiarización de los individuos.

La importancia de las dos obras que seguidamente analizaremos, a saber, “El Anti-Edipo” (1972) de Deleuze-Guattari y “Le psychanalisme” (1973) de Robert Castel, radica en que desanudan, en Francia, un malentendido histórico. Ambos textos, articulados desde perspectivas teóricas completamente diferentes y fundados en supuestos metodológicos y teóricos dispares, constituirán dos estrategias de ataque y de crítica: tratarán de romper el silencio y disipar las mistificaciones que los representantes ortodoxos, freudo-marxistas y lacanianos enseñaban respecto a la obra y a la figura del padre fundador al denunciar las comunidades oscuras (y oscurecidas) que el psicoanálisis y los psicoanalistas mantenían con las estrategias de normalización y de control de los individuos haciendo florecer la ficción de las ‘evidencias’ analíticas, denunciando el travestimiento de los efectivos intereses sociales del analista en su discurso, cuestionando las tesis universalistas sobre la constitución y funcionamiento psíquico del sujeto que eran aceptadas como verdades objetivas y universales sobre el hombre.

Estas dos obras, antecedentes inmediatos del proyecto foucaultiano de una *Historia de la sexualidad* que asignará a Freud un lugar eminente, provocarán el ‘despejamiento’ teórico del psicoanálisis como objeto de estudio de la *genealogía* al derrocar a Freud como *partenaire* de Marx. Ellas despertarán a Foucault de su visión *arqueológica* del psicoanálisis desmembrando ese malentendido histórico que había consistido en considerar al freudismo como una teoría y una práctica crítica del poder, liberadora del deseo y contraria a la normalización médico-psiquiátrica.

Cuando sus ectoplasmas (ortodoxos, freudo-marxistas y lacanianos) comenzaban a manifestarse como tales, Foucault decidirá ‘volver’ (a evaluar) a Freud y sus fantasmas.

II. EL ANTI-EDIPO (1972). GILLES DELEUZE Y FELIX GUATTARI.

“Es necesario pensar problemáticamente,
más que interrogar y responder dialécticamente.”
Michel Foucault (1970).⁶⁸

Como anti-filósofo de la muerte de la metafísica y pensador de la Diferencia inasimilable, Deleuze había extraído ya las consecuencias del pensamiento autoritario-dialéctico en sus obras “Diferencia y Repetición”⁶⁹ (1967) y “Lógica del sentido”⁷⁰ (1969). Continuando con la labor nietzscheana de inversión del platonismo, abogaba por la liberación de la negatividad del simulacro y de la apariencia, rebajadas siempre por la Filosofía occidental: desde la maniquea y binaria lógica platónica que las condenaba como irrealidades y engaños en nombre de lo Mismo-Uno (lo Real e Inmutable conocido por ‘la’ Razón como Verdad) hasta la dialéctica hegeliana en la que toda negatividad y diferencia era finalmente volatilizada por la digestión de una Razón-Espíritu siempre triunfante. A finales de los años sesenta, Deleuze liberaba los fantasmas y hundía el orden ficticio de la razón en el mar impetuoso del movimiento cíclico: Ariadna debía ahorcarse con su propio hilo al comprender que no había orden alguno en el devenir-laberinto.⁷¹ Así, se permitía augurar la aurora de un pensamiento nuevo, a-categorico, no representativo, no dialéctico, anti-filosófico: se hacía necesaria una nueva lógica nómada y anárquica de las multiplicidades que problematizara la Diferencia frente y contra la dictadura dialéctica de lo Mismo. Este rechazo de las filosofías de la identidad y de la contradicción, de las metafísicas y dialécticas, de las filosofías de la evidencia y de la conciencia, permitieron, en su obra posterior, llevar a cabo un análisis del capitalismo y de todas sus formas larvadas: avatares de la gran figura de lo Mismo que, desde Platón a Hegel, dominaba la metafísica, versión filosófica totalitaria de la política occidental.

Era posible pues, para Deleuze, proyectar una empresa conjunta de inversión del platonismo junto con Félix Guattari: pensar al psicoanálisis y a Freud no sólo en el concierto del capitalismo triunfante como sistema de reapropiación o reterritorialización de la Diferencia sino también en el contexto de un freudo-lacanismo que terminaba engulléndolo todo hegelianamente. Frente a la lectura freudo-marxista y lacaniana de la obra de Freud, Deleuze-Guattari denunciarán al psicoanálisis como teoría y técnica totalitaria, autoritaria y dialéctica que imponía siempre las figuras de lo Mismo (Edipo) aplastando la Diferencias inapresable del Deseo. Una ‘lectura’ de Freud que impidiera comprenderlo como el productor-descubridor de una técnica subversiva del deseo y de una teoría revolucionaria frente al poder, capturándolo en su situación de connivencia con el orden socio-económico que a la vez lo determina, lo justifica y lo refuerza: el capitalismo.

En 1972, Deleuze -anti-filósofo- y Guattari -psicoanalista y alumno que reniega de Lacan-, proponen ‘a dos’ **una nueva teoría del deseo** fundada en la despedida de las filosofías y psicologías de la subjetividad (psicoanálisis incluido). El filósofo de la muerte de la metafísica y el psicoanalista que reniega de los significantes del Amo registrarán en *Capitalisme et Schizophrénie: L'Anti-Oedipe*, ‘a una’, el nacimiento de una nueva ciencia que, bajo el nombre de esquizoanálisis, se propone como una crítica del psicoanálisis (freudiano, post-freudiano, freudo-marxista y lacaniano) y del capitalismo. *Capitalisme et Schizophrénie*,

⁶⁸ *DeE II*, pág. 91. Gilles Deleuze y Felix Guattari pertenecen a ese planeta de pensadores más interesados en pensar problemáticamente a Freud que en el juego dialéctico estéril sobre la letra muerta de su obra.

⁶⁹ DELEUZE, Gilles, *Différance et répétition*, París, PUF, 1967.

⁷⁰ DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.

⁷¹ Ver *DeE I*, pág. 767-771.

dos “puntos de anclaje de una crítica generalizada a los fascismos que anidan en nuestras costumbres cotidianas y que nos hace amar el poder y desear lo que nos domina.”⁷²

Desde el ejercicio de un pensar que ha despedido definitivamente al sujeto soberano (de la filosofía, de la psicología, del psicoanálisis), analizarán las individualidades como máquinas deseantes, productoras y esquizofrénicas, con sus acoplamientos y conexiones. El sujeto no es sino un efecto de la máquina, el individuo no es sino un conjunto de acoplamientos, una serie indefinida de enganches mutuos que conforman puntos de disyunción múltiples. La sexualidad es ahora cuestión de economía y el *esquizo* es un personaje político. Contra Freud y los freudianos: el deseo no es interior a un sujeto ni tiende hacia un objeto exterior. Contra Lacan: el deseo no está ligado a la ley ni se define por una carencia esencial. *Ello* circula alocadamente por la máquina y sus conexiones, dando realidad, invistiendo y capturándolo todo. “Ello funciona por todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho *el* ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas con sus acoplamientos y sus conexiones.”⁷³ Y más adelante: “Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras y deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.”⁷⁴

Deleuze-Guattari no retroceden ante la producción deseante polimorfa y caótica de las máquinas, una producción que escapa por principio a la conciencia y que nunca puede ser capturada por ella, sino más bien, la conciencia y el sujeto, son sólo efectos bien superficiales de ‘Ello’. La personificación de las pulsiones freudianas, *el* ello, se transforma ahora en un impersonal Ello, *lo* Ello, que funciona en todas partes caóticamente provocando acoplamientos y efectos múltiples. *Ello* o ‘Vida’ nietzscheana, que quiere incesantemente el eterno retorno y que constituye la fuerza inapresable de la Diferencia, denunciada contra unas teorías (filosófico-psicológica) y unas técnicas de intervención terapéutica que no son más que avatares de la imposición de lo Mismo. *Ello*, la fuerza productiva de la máquina, la pulsión deseante de los acoplamientos, es quien hunde toda filosofía y toda psicología que asume al sujeto como dato incuestionable: la anti-filosofía de la Diferencia es una anti-psico-logo-análisis de *lo Ello*.

Se comprende que esta visión del deseo insaturable de las máquinas, que lleva al límite el descubrimiento psicoanalítico ante el cual Freud retrocede, imponga una revalorización del *esquizo*, figura de la “naturaleza como proceso de producción”,⁷⁵ oponiéndolo al esquizofrénico artificial, aquél producido por la ciencia en los hospitales, medicalizado y capturado por las maniobras coercitivas del psiquiatra: “El esquizofrénico – afirman Deleuze-Guattari- es el productor universal. Aquí no es posible distinguir entre el producir y su producto. (...) La regla de producir siempre el producir, de incorporar el producir al producto, es la característica de las máquinas deseantes o de la producción primaria: producción de producción.”⁷⁶ Frente a los neuróticos de Freud y a las maniobras de re-familiarización que sobre él orquesta el analista, el *esquizo* de Deleuze-Guattari, abandonado por Freud en manos de la psiquiatría, es un punto de resistencia que señala la Diferencia: máquina de producción deseante no edipizada, no manipulada, no asumible ni asimilable por las estrategias teórico-terapéuticas de lo Mismo.

El puro fluir de las máquinas deseantes, de la que el *esquizo* será una manifestación y una verificación, conforma un organismo vivo en su proceso de producción. ***Ello produce***

⁷² *DeE III*, pág. 134.

⁷³ *AE*, pág. 11.

⁷⁴ *AE*, pág. 12.

⁷⁵ *AE*, pág. 13.

⁷⁶ *AE*, pág. 17.

el cuerpo, pero “en el seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización, o por no tener ninguna organización.”⁷⁷ Así, la masa-fluido inarticulada (máquina deseante) que el deseo organiza y desorganiza como cuerpo, como organismo vivo, aflora súbitamente ante la máquina como lo improductivo, lo inconsumible, lo inorganizado, lo estéril, la pulsión de muerte, el cuerpo sin órganos y sin imágenes, que “perpetuamente es reinyectado en la producción.”⁷⁸ “El cuerpo sin órganos se vuelca sobre la producción deseante, y la atrae, y se la apropia. (...) Las máquinas se enganchan al cuerpo sin órganos como puntos de disyunción entre los que se teje toda una red de nuevas síntesis que cuadrículan la superficie.”⁷⁹ Lo productivo del deseo y lo improductivo de la pulsión de muerte, los dos elementos esenciales del discurso freudiano, serán re-utilizados por Deleuze-Guattari como herramientas que hacen estallar la teoría y la práctica psicoanalítica.

El cuerpo sin órganos que el *esquizo* manifiesta constantemente en su apertura y en su consumo de la realidad no se deja domesticar por nada ni por nadie: asentado en lo inconsumible puede parodiar y carcomer todos los rígidos códigos sociales desde la producción-poseción de modos de señalización propios, delirantes, fluidos, diletantes. En el *esquizo*, para Deleuze-Guattari, nada es representativo, todo es vivido, todo es experiencialmente fluido: “Experiencia desgarradora, demasiado conmovedora, mediante la cual el esquizo es el que está mas cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de la materia.”⁸⁰ El *esquizo*, hombre de la Vida productor y no re-productor, será reducido por la psiquiatría a un resto autista, alejado de lo real, muerto, sin consumo, sin intensidad. Ante el *esquizo*, un Freud impotente e incompetente reclamará la intervención del psiquiatra, abriendo en su callejón las puertas al renombre de Lacan.

Se trataba, pues, en un “Anti-Edipo” redactado desde un punto de vista materialista, de **llevar hasta sus últimas consecuencias el descubrimiento freudiano del Inconsciente, la producción deseante, la pulsión de muerte**: el esquizo-análisis es un anti-psicoanálisis, una radicalización esquizofrénica de la interpretación lacaniana de un goce nunca apresable por los significantes ni capturable en lo imaginario: goce de un sujeto mítico previo al origen de la constitución subjetiva del individuo barrado y burgués. Este fondo material-orgánico inasimilable por la conciencia había sido caracterizado por Deleuze en sus obras anteriores como lo no posible de representar, como la Diferencia no posible de ser asimilada dialécticamente, como el Devenir eterno de lo mismo. Muchos pensadores a lo largo de la historia del pensamiento se acercaron a este anti-principio, aunque no soportaron contemplarlo de cerca mucho tiempo sin rechazarlo (sea a través de la conceptualización, sea a través de la confianza en su reabsorción dialéctica final). Al igual que en la filosofía occidental, Freud lo hará renacer en su teoría como Ello, Inconsciente y Pulsión de muerte, pero lo intentará ‘domesticar’ para poder ejercer como médico. El Edipo constituirá, para Deleuze-Guattari, el esquema conceptual a través del cual el freudismo suturará todas las diferencias y multiplicidades de la producción deseante. Así el psicoanalista, representante totalitario de la dictadura de lo Mismo, impondrá (desde el neurótico al psicótico) a todos los significantes, teorías subjetivas y producciones deseantes un último significado-sentido parental-edípico en las interpretaciones y maniobras de la clínica. El retroceso teórico de Freud ante la potencia de *Ello/Muerte* pervertirá su práctica.

La crítica a la ciencia psicoanalítica de Deleuze-Guattari denunciará las consecuencias individuales y políticas de la teoría del deseo freudiana. En su pobreza teórica, consecuencia vital de la maniobra con la que se evade de la realidad política de *Ello*, Freud interpreta todo fenómeno psíquico a partir del esquema triangular edípico, incluso

⁷⁷ AE, pág. 17.

⁷⁸ AE, pág. 17.

⁷⁹ AE, pág. 20.

⁸⁰ AE, pág. 27.

cuando puede percatarse de que los fenómenos psicóticos desbordan ese marco de referencia ternario, triangular y pobre de la familia burguesa. En efecto, para Deleuze-Guattari, el deseo delirante, manifestación de *Ello/Muerte*, mezcla todos los códigos y volatiliza las identidades, haciendo que deseo e identidad se inscriban en un extraño ser que no tiene identidad ni unidad ni centro alguno. Freud retrocede ante la máquina deseante que descubre y se espanta ante la resistencia a la edipización del psicótico: “El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante –afirman los autores del *Anti-Edipo*–, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...)”.⁸¹ ¿Cómo ha podido reducir Freud todas las preocupaciones y padecimientos del neurótico a las figuras parentales?, ¿cómo ha podido encerrar el deseo en un familiarismo obsceno?, ¿por qué ha tenido que abandonar Freud al *esquizo* en los brazos narcóticos de la psiquiatría? El psicoanálisis reproduce, con el Edipo, la lógica antiprodutiva de lo Mismo e impone lo Mismo a todos por igual.

El esquizoanálisis, identificando las perversiones teórico-políticas de Freud, es quien puede cuestionar a todo-psicoanálisis: no es la adquisición de objeto el primer movimiento de la máquina deseante (de la Madre-objeto a los objetos parciales o de los objetos parciales a la Madre-objeto), sino la producción de la realidad misma. Es mistificando el deseo, inscribiéndolo como deseo de posesión de objeto, como puede el psicoanalista esclarecido considerarlo como deseo objetual (Freud y los post-freudianos) o describir al deseo como carencia y falta esencial y primigenia de objeto (Lacan). En efecto, si “el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de la realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay ya sujeto fijo sino por la represión.”⁸²

A partir de esta operación deleuzniana-guattariniana es posible establecer ahora una relación, pertinente, entre Marx y Freud, conformando un nuevo freudo-marxismo de la Diferencia que utiliza a Marx para ir más allá de Freud: “la producción social –afirman– es tan sólo la producción deseante en condiciones determinadas (...El...) campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y (...) la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo hay el deseo y lo social, y nada más. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo (...porque...) el deseo produce lo real, o la producción deseante no es más que la producción social.”⁸³ Es decir, si la máquina deseante es en sí misma social, en sus enganches y por sus producciones, la sociedad no es el Otro separado del sujeto que impone las normas y captura al deseo subjetivo imponiéndole su límite (superyó). Si *Ello* funciona produciendo realidad, si la máquina deseante produce lo real y lo real es consumido por la pulsión de muerte que atraviesa la máquina, la realidad producida por el deseo es y será siempre lo real-social. Máquina deseante y producción social no significan nada separadamente. Las primeras

⁸¹ *AE*, pág. 31.

⁸² *AE*, pág. 33-34.

⁸³ *AE*, pág. 36-37.

producen todos los objetos sociales y todos los elementos socio-políticos incitan, coartan o cargan el recorrido polimorfo y prolífico del deseo.

Frente al neurótico edipizado, consumidor capitalista de objetos, el *esquizo* –síntoma político- esboza e indica un lugar fuera de lugar, más allá de la interpretación freudiana, del terrible gesto del encierro y de las medicalizaciones de la droga: un más allá del capitalismo. Por ello, ante la irreductibilidad del psicótico, Occidente ha organizado históricamente el gran rechazo: la razón filosófica en su lucha contra la locura impondrá la reducción de toda Diferencia; la psiquiatría medicalizadora en su combate contra el psicótico apaciguará y mermará su producción deseante; finalmente, Freud elaborará un instrumento teórico que le permitirá encauzar, bajo las figuras de la dialéctica parental-capitalista, las individualidades dóciles de los neuróticos y condenar a la vez a todas las individualidades viscosas, ‘lo esquizo’, a un autismo no analizable. Medicalizado y encerrado por los médicos, doblegado por la psiquiatría y silenciado por el psicoanálisis, el *esquizo* es, para Deleuze-Guattari, **el límite inasimilable de la producción socio-económica capitalista.**

Desde la tesis anti-edípica de la co-pertenencia entre producción del deseo y producción social, los autores describen el funcionamiento socio-político de las tres grandes clasificaciones freudianas: neurosis, perversión, psicosis. “El neurótico –afirman- sigue instalado en las territorialidades residuales o facticias de nuestra sociedad, y todas las vuelca sobre Edipo como última territorialidad, que se reconstituye en el gabinete del psicoanalista (...). El perverso es el que toma el artificio de la palabra: usted quiere, usted tendrá, territorialidades infinitamente más artificiales todavía que las que la sociedad nos propone, nuevas familias por completo artificiales, sociedades secretas y lunares. En cuando al esquizo, con su paso vacilante que no cesa de errar, de estropear, siempre se hunde más hondo en la desterritorialización, sobre su propio cuerpo sin órganos en el infinito de la descomposición del *socius*, y tal vez ésta es su propia manera de recobrar la tierra (...). El esquizofrénico se mantiene en el límite del capitalismo; es su tendencia desarrollada, el excedente de producto, el proletario y el ángel exterminador. (...) La esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social.”⁸⁴ Así, si bien la esquizofrenia pondrá de manifiesto el “carácter absolutamente anedípico de la producción deseante”⁸⁵ constituyendo un *objeto resto social*, el neurótico y el perverso, acorralados por la territorialización que el analista le impone en el corazón de la cura, terminarán concibiendo todos los objetos parciales de su deseo como representantes de los personajes parentales. Aunque la máquina deseante y productiva del “inconsciente ignora las personas”,⁸⁶ aunque el inconsciente mismo “es huérfano”,⁸⁷ el psicoanalista aplastará toda producción deseante en las imágenes parentales socialmente establecidas para transformarlas en identidades e introducirlas como objetos en consonancia con la maquinaria de producción objetual del capitalismo. Lo arbitrario de las producciones sociales impuestas a las máquinas deseantes es instaurado por el analista como realidad última del sujeto. Lo burgués pasa así por universal segregando al *resto-esquizo*.

Reconformando al neurótico o al perverso desde las figuras parentales y abandonando al esquizo-psicótico a la medicalización, el psicoanálisis no hace sino concluir con la labor que había comenzado la psiquiatría del siglo XIX: capturar al enfermo desde un discurso moralizante y familiar, vinculando a la locura con la dialéctica perversa de la familia a partir de identificar en ella la constancia del incesto y la peligrosidad del asesinato. De esta manera, afirman Deleuze-Guattari, “en vez de participar en una empresa de liberación efectiva, el psicoanálisis se une a la obra de represión burguesa más general, la

⁸⁴ *AE*, pág. 41.

⁸⁵ *AE*, pág. 50.

⁸⁶ *AE*, pág. 50.

⁸⁷ *AE*, pág. 53.

que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo del papá-mamá (...).”⁸⁸ Del lado del psicoanálisis ortodoxo, frente al psicótico como límite exterior del capitalismo y en su resistencia a la edipización, el psicoanalista convocará a todos los agentes represivos.⁸⁹ Por otro lado Lacan, criticando el Edipo freudiano, transformando las figuras parentales reales de Freud en funciones estructurales (paterna, materna, Falo), impondrá universalmente, al psicótico y al neurótico, al perverso y a la histérica, un Edipo que está más allá de la variabilidad de las imágenes y de los personajes, uniendo “todavía mejor el deseo con la ley y lo prohibido, y lleva(ndo) hasta el final el proceso de edipización del inconsciente.”⁹⁰

Todo-freudismo, al toparse con la verdad del Inconsciente (la producción pura), ha retrocedido **para recubrirla y encubrirla rápidamente con un nuevo idealismo**. El inconsciente encubierto e idealizado por Freud como mero reproductor de representaciones y el psicoanalista, convertido ahora en director de escena de un inconsciente que sólo sabe expresarse bajo las figuras representativas de lo Mismo, son finalmente juzgados como conformando **una práctica médica de dominación destinada a la reproducción de la producción social establecida, a saber, organizada para la no producción o proliferación deseante**. Si el deseo no es deseo de objeto sino que lo produce, si la carencia no es la esencia del deseo sino que la falta es preparada y organizada en una producción social basada en la escasez (capitalismo), **el deseo tal y como lo concibe el psicoanálisis, su verdad específica acerca de la producción deseante, corresponde de manera estricta a las condiciones sociales, económicas y políticas determinadas por la sociedad burguesa. Es decir, la teoría psicoanalítica del deseo instauro como esencia universal, natural y objetiva del deseo humano una característica que tiene sólo un anclaje coyuntural e histórico. Haciendo esto, se constituye a sí mismo como “el gran agente de la antiproducción en el deseo.”**⁹¹ Una antiproducción que está al servicio de la producción social, una territorialización del deseo que impide que éste salte por encima de las barreras socialmente establecidas: el psicoanalista quiere (inconsciente o conscientemente) que el individuo quiera objetos, quiere que el deseo del sujeto se constituya y se mueva por una carencia esencial, quiere que en todas sus producciones se oculte finalmente las figuras o las funciones de la Madre-objeto o del Padre-castrador; porque edipizando de esta manera las producciones deseantes del neurótico, impidiendo que el deseo produzca alocadamente, **se asegura su papel terapéutico en la sociedad capitalista al reinsertar al individuo edipizado en la mecánica de la producción social**.

Sea a través de las imágenes paternas del Edipo, sea en la versión estructuralista de las funciones paternas, el psicoanálisis se entrega a una **furiosa edipización**: encerrando la sexualidad y el deseo en un claustro burgués, en un desagradable triángulo artificial que ahoga toda sexualidad, producción polimorfa y caótica de deseo, “para rehacerla de nuevo bajo el ‘sucio secretito’, el secretito familiar, un teatro íntimo en lugar de la fábrica fantástica, Naturaleza y Producción.”⁹² El Edipo será una nueva figura de lo Mismo en Occidente: principio metafísico de comprensión, análisis e intervención sobre toda producción del *Ello* Inconsciente.

El esquizoanálisis, llevando al límite el descubrimiento freudiano, se propone una revolución materialista crítica del psicoanálisis que, ‘volviendo a Freud’, instaure definitivamente el primado diferencial y polimorfo del deseo (máquinas deseantes) y asuma la radicalidad de la pulsión de muerte (cuerpo sin órganos). El *Anti-Edipo* es un Manifiesto

⁸⁸ *AE*, pág. 54.

⁸⁹ Ver *AE*, pág. 87.

⁹⁰ *AE*, pág. 88.

⁹¹ *AE*, pág. 62.

⁹² *AE*, pág. 54.

anti-psicocapitalista: “el psicoanálisis tiene una metafísica, a saber, el Edipo. Y que una revolución, esta vez materialista, no puede pasar más que por la crítica de Edipo, denunciando el uso ilegítimo de las síntesis del inconsciente tal como aparece en el psicoanálisis edípico, de modo que se recobre un inconsciente trascendental definido por la immanencia de sus criterios, y una práctica correspondiente como esquizo-análisis.”⁹³

En el desarrollo de la argumentación de toda la obra, Deleuze-Guattari harán jugar a la anti-psiquiatría como crítica teórico-política de la institución psiquiátrica.⁹⁴ Contra el psicoanálisis, reivindicarán también al *esquizo* postulando la necesidad de un esquizoanálisis: la denuncia del autoritarismo y de la represión orquestada por las maniobras institucionales de la psiquiatría sobre los enfermos mentales se transforma, en manos de Deleuze y Guattari, en una crítica de la práctica y de la teoría aparentemente más ‘anti-psiquiátrica’, aquella que puede pasar como técnica de liberación del deseo y como teoría crítica del poder establecido. La anti-psiquiatría es a la psiquiatría lo que el esquizoanálisis es al psicoanálisis.

¿Por qué la locura debe ser un hundimiento?, ¿por qué la psicosis debe ser una malformación originaria del deseo? Después del asesinato de la metafísica, ha llegado la hora –gracias a la anti-psiquiatría– de comprenderla como abertura, como viaje iniciático, como experiencia trascendental de pérdida del ego que se pone en boca de un a-sujeto. La locura calma y triste de los pacientes es producto de la destrucción que se les impone y que se imponen ellos mismos: el psicólogo, el psiquiatra, el psicoanalista, acallan las grandes voces que hablan en la psicosis y silencian la verdad revolucionaria que en ellas se manifiesta. El deseo prolifera incansable, inapresable, indomesticable, invistiendo en su delirio todos los personajes sociales, históricos, políticos, raciales. El Edipo psicoanalítico no es sino un derivado secundario y último de estos personajes polimorfos: la pobre, gris y monótona familia burguesa no constituyen los objetos primigenios del deseo, por el contrario, sólo es la imposición psicoanalítica al deseo de una estructura social. “Sólo en apariencia Edipo es un principio, ya como origen histórico o prehistórico, ya como fundación estructural. Es un principio por completo ideológico, para la ideología. De hecho, Edipo siempre y tan sólo es un conjunto de llegada para un conjunto de partida constituido por una formación social. Todo se aplica a él, en el sentido que los agentes y relaciones de la producción social, y las catexis libidinales que le corresponden, son volcados en las figuras de la reproducción familiar. En el conjunto de partida hay la formación social, o más bien, las formaciones sociales; las razas, las clases, los continentes, los pueblos, los reinos, las soberanías; Juana de Arco y el Gran Mongol, Lutero y la Serpiente azteca. En el conjunto de llegada no hay más que papá, mamá y yo. De Edipo como de la producción deseante es preciso decir: está al final, no al principio.”⁹⁵

El psicoanálisis ha aplastado este orden de producción deseante libre y plural al haberlo volcado en el molde de la representación burguesa. La familia es su modelo mítico-trágico. En vez de permitir asociar las representaciones simbólicas que comunican los supuestos enfermos con objetividades histórico-políticas, el psicoanalista obliga a relacionarlas con una esencia subjetiva y universal del deseo que estaría en sí misma (metafísicamente) triangulada. Así, la producción capitalista y el psicoanálisis, como procedimiento generalizado de sometimiento del deseo, están vinculados en una espiral de reforzamiento mutuo: “el capitalismo implica el desmoronamiento de las grandes representaciones objetivas determinadas, en provecho de la producción como esencia interior universal, pero no sale del mundo de la representación, tan sólo efectúa una vasta conversión de ese mundo confiriéndole la nueva forma de una representación subjetiva

⁹³ *AE*, pág. 81.

⁹⁴ Remitiendo incesantemente a la obra de Laing “La politique de l’expérience” de 1967 y a la “Histoire de la folie à l’âge classique” de 1961 de Foucault, leída en clave anti-psiquiátrica.

⁹⁵ *AE*, pág. 107.

infinita. (...) El trabajo subjetivo abstracto tal como es representado en la propiedad privada tiene como correlato al Deseo subjetivo abstracto, tal como es representado en la familia privatizada. El psicoanálisis se encarga del segundo término, y la economía política del primero.”⁹⁶ “Tal es la ambivalencia que atraviesa al psicoanálisis (...): con una mano deshace el sistema de las representaciones objetivas (el mito, la tragedia) en provecho de la esencia subjetiva concebida como producción deseante, y con la otra mano vierte esta producción en un sistema de representaciones subjetivas (el sueño, el fantasma, de los que el mito y la tragedia son presentados como desarrollo y proyecciones). Imágenes, nada más que imágenes. Lo que queda al final es un teatro íntimo y familiar, el teatro del hombre privado que ya no es ni producción deseante ni representación objetiva.”⁹⁷

No hay, para Deleuze-Guattari, psicoanálisis sin capitalismo: **el psicoanálisis constituye la teoría y la práctica en la que se resume el autismo intrínseco y la perversión consumada de la máquina del capital.** La esencia oculta de sus motivaciones (re-familiarizar para servir al capitalismo burgués) permanece oculta para una práctica que sigue operando-edipizando en un mundo volatilizado por un capital que justamente reclama para sí el ser mismo, la verdad misma, la realidad última. El psicoanálisis, extendido por todas las instituciones sociales en Francia a partir de la sectorización del hospital psiquiátrico, no tiene ya necesidad de un referente exterior. Constituyéndose como puro ámbito de interpretación, ya no es una ciencia experimental que tenga que contrastar sus resultados en un mundo mistificado: se ha transformado en una pura axiomática significativa y edipizante que crea el acontecimiento gracias a la imposición de su teoría en la terapia.⁹⁸ “El psicoanálisis depende directamente de un mecanismo económico (de ahí sus relaciones con el dinero) por el que los flujos decodificados del deseo, tal como están presos en la axiomática del capitalismo, necesariamente deben ser volcados en un campo familiar en el que se efectúa la aplicación de esta axiomática: Edipo como última palabra del consumo capitalista (...). No menos que el aparato militar y burocrático, el psicoanálisis es un mecanismo de absorción de la plusvalía, y no lo es desde fuera, ya que su forma y su finalidad misma están marcadas por esta función social. No es el perverso, ni siquiera el autista, el que escapa al psicoanálisis, más bien podemos decir que todo el psicoanálisis es una gigantesca perversión, una droga, un corte radical con la realidad, empezando por la realidad del deseo, un narcisismo, un autismo monstruoso: el autismo propio y la perversión intrínseca de la máquina del capital. En el límite, el psicoanálisis ya no se mide con ninguna realidad, ya no se abre a ningún exterior, se convierte él mismo en la prueba de la realidad y en la garantía de su propia prueba, la realidad como carencia a la que se lleva lo exterior a lo interior, la partida y la llegada: el psicoanálisis *index sui*, sin más *referencia* que él mismo o la ‘situación analítica’”.⁹⁹

Así, hemos perdido la tierra. El desierto crece y crece. Hemos repudiado y perdido todas nuestras creencias fundadas en representaciones objetivas, políticas, sociales. Perversa operación ésta que culmina, con Lacan, en un neoidealismo: adoración suprema del significante, culto restaurado a la castración, ideología de la carencia, representación antropomórfica del sexo (Falo). Frente a esta idealización -mistificación de la realidad política-, la tarea del esquizoanálisis será la de destruir el Edipo, la ilusión del yo y sus fortalezas, desbaratar la ley y la castración. Desterritorializar es la tarea. Se trata de una cura perversa, hasta que la tierra se vuelva tan artificial que la desterritorialización la convierta en una nueva tierra. Que la volatilización de la realidad se volatilice. ¡Gran muerte al pequeño yo y sus fantasmas!

⁹⁶ AE, pág. 313.

⁹⁷ AE, pág. 314-315.

⁹⁸ Ver DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Dialogues*, París, Flammarion, 1977, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1997, pág. 89-138.

⁹⁹ AE, pág. 323.

Freud, con su ‘descubrimiento’ del Edipo, y Lacan, con su re-lectura universalizante del Edipo como estructura simbólico-imaginaria, han creído alcanzar una forma invariante o un estadio necesario de la constitución del psiquismo humano. Ahora bien, este supuesto descubrimiento de la estructura misma del deseo no es un dato natural ni una verdad universal para Deleuze-Guattari, sino una producción deliberada a través de la técnica psicoanalítica en el interior de la cura. Por principio, se supone, todo individuo se constituye como sujeto a través del Edipo (sea como experiencia o como estructura), si falta el Edipo, el sujeto se hunde en la psicosis. El psicoanálisis hablará así del deseo desde la verdad y la universalidad de la ciencia.¹⁰⁰ Con esta herramienta teórica -las múltiples figuras de la Diferencia serán comprendidas como formas sustitutivas de lo Mismo-, el psicoanálisis se enfrentará con las máquinas deseantes, constituyéndose como el instrumento y el agente que impide la producción libre del deseo. A través de la técnica de interpretación, el psicoanalista intentará que el deseo no desvaríe por los mil simulacros internos, que no circule por las apariencias múltiples, que no se evada por mil objetos de deseo diferentes; si no que, por el contrario, se encauce, se circunscriba, se ciña a las figuras parentales, ya que a través de ellas le será otorgada al fin al sujeto una Identidad definitiva y fija que justifique sus síntomas y que permita la curación. En el análisis, el sujeto debe relatar su historia desde la centralidad de estos personajes, debe reconocerse en esa historia ficticia que determinará *su* verdad construida en el diván.¹⁰¹ Los simulacros producirán la verdad una vez sean reducidos a su verdad última unitaria: los múltiples objetos de deseo del sujeto serán todos conducidos por el psicoanalista a la unitaria y primigenia Madre, al castrador y amenazante Padre, al evanescente e idealista Falo. Por ello “Edipo siempre es – para Deleuze-Guattari- la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior (...e...) incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial íntima.”¹⁰² Si todo simulacro, si toda producción deseante, debe reducirse finalmente y sofocarse en el Edipo, éste se constituye como la “entropía de la máquina deseante, su tendencia a la abolición interna”¹⁰³ gracias a la que se la fuerza a no querer más allá de lo establecido.

De esta manera, el psicoanálisis, para Deleuze-Guattari, no puede ser ya concebido como un instrumento de liberación del deseo, o como una herramienta de denuncia y de crítica de las alienaciones sociales, porque está enteramente construido para domesticar el deseo y plegarlo a las estructuras sociales del capitalismo: “Nos hacemos psicoanalizar – afirma Deleuze-, creemos que hablamos y aceptamos pagar por esta creencia. Lo cierto es que no tenemos la más mínima posibilidad de hablar. El psicoanálisis está enteramente concebido para impedir hablar a las personas, para quitarles las condiciones de una enunciación verdadera.”¹⁰⁴ En efecto, la verdad de los polimorfos deseos de la máquina

¹⁰⁰ “Les dije que el psicoanálisis se inició como una terapia, pero no quise recomendarlo al interés de ustedes en calidad de tal, sino **por su contenido de verdad**, por las informaciones que nos brinda sobre lo que toca más de cerca al hombre: **su propio ser**; también por los nexos que descubre entre los más diferentes quehaceres humanos. Como terapia es una entre muchas, sin duda **primus inter pares**.” FREUD, Sigmund, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XXII, pág. 145. El subrayado es nuestro.

¹⁰¹ Así interpreta Deleuze-Guattari el caso del presidente Schreber (1911). Del delirio del paciente no se tiene en cuenta nada. Su Inconsciente se expresa en mitos, en religiones. Freud por el contrario, se obstina en interpretar el elaborado discurso de Schreber a partir de la sexualidad y el complejo familiar del paciente. Éstos son los criterios teóricos y los objetivos prácticos (sexualidad-Familia) que comandarán su análisis. También justificado por Deleuze-Guattari en el caso ‘Pegan a un niño’ (1919), el fantasma socio-cultural del niño es volcado y traducido en el molde de la instancia triádico-familiar.

¹⁰² *AE*, pág. 177

¹⁰³ *AE*, pág. 401.

¹⁰⁴ DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *op. cit.*, pág. 92.

deseante no podrá ni deberá surgir nunca sino en las condiciones que la técnica de interpretación y la teoría freudiana impone en el interior de la cura.

Esta construcción-producción de una identidad mistificada del sujeto en el análisis, en el que supuestamente se haría aflorar la verdad restaurada o semi-restaurada de los síntomas, permite denunciar a Deleuze-Guattari las maniobras del psicoanalista, identificando la relación de poder que mantiene éste frente a la máquina deseante arrojada en el diván: es él quien instaura la verdad en el paciente, edipizándolo y obligándolo a que se reconozca en esos personajes familiares. La relación psicoanalítica está moldeada a partir de la relación contractual de poder-saber característica de la medicina burguesa más tradicional, a saber, una fingida exclusión del tercero (frente a frente sólo el paciente y el médico con su saber objetivo y su buena voluntad) que se mantiene sosteniendo el papel hipócrita del dinero idealizado como deuda infinita por la inagotable transferencia.

Para denunciar los supuestos político-inconscientes de la ‘relación analítica’, los autores recurren a un texto de Freud de 1937: *Análisis terminable e interminable*¹⁰⁵ que constituye, tanto para Deleuze-Guattari como para los psicoanalistas, uno de los testamentos freudianos sobre la clínica. Si bien en otras obras Freud había analizado las consecuencias y el futuro de la práctica psicoanalítica,¹⁰⁶ en este texto, un octogenario Freud desgrana un pesimismo sintomático acerca de la eficacia de la técnica que había inventado, insistiendo en las dificultades y obstáculos del procedimiento (justificadas todas por la persistencia de la pulsión de muerte) y señalando la poca capacidad de la nueva ciencia para adaptarse a las prisas curativas de la vida capitalista (norteamericana).

Juzgando la técnica desde su eficacia, Freud sostendrá que todo dependerá tanto de la fijación e intensidad de las pulsiones que desequilibran la psiquis del sujeto como de la transferencia lograda en el análisis: si *Ello* y *Superyó* se vuelven demasiado fuertes pueden perturbar el vínculo ‘correcto’ con la ‘realidad objetiva’. La salida del análisis, recuerdan Deleuze-Guattari, se supone condicionada: hay que robustecer y fortalecer el yo confrontándolo con las pulsiones destructivas. Por ello el analista debe acudir en ayuda del paciente como un aliado de su yo, sumido en una guerra civil interna (alianza que no podrá establecerse con el psicótico). El análisis es un proceso dirigido (por el analista) de post-educación, de post-represión y de establecimiento de diques a la incontención del *Ello*: “la situación analítica –afirma Freud- consiste en aliarnos nosotros con el Yo de la persona, a fin de someter sectores no gobernados de su ello, o sea, de integrarlos en la síntesis del Yo. El hecho de que una cooperación así fracase comúnmente con el psicótico ofrece un punto firme a nuestro juicio. El Yo, para que podamos concertar con él un pacto así, tiene que ser un yo normal.”¹⁰⁷ Se trata pues, de ayudar al pequeño Yo otorgándole la fuerza necesaria para que no sucumba ante los embates malignos del Ello y esto gracias a una ampliación del conocimiento de sí al que el paciente accede gracias al saber del analista (que debe prepararlo para la aceptación de la verdad que sabe a medias). Se trata de apuntalar al Yo del paciente y de moldearlo a partir del modelo del saber del analista.¹⁰⁸ Freud sabe que esto no funciona, sabe que la cura se vuelve interminable, que algo anda mal. Establece así unas

¹⁰⁵ FREUD, Sigmund, “Análisis terminable e interminable”, en *Obras Completas, op. cit.*, tomo XXIII, pág. 219-254.

¹⁰⁶ Ver FREUD, Sigmund, “Conferencias de introducción al psicoanálisis” (1916-1917), “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica” (1919), “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (1933), en *Obras completas, op. cit.*, tomos XV y XVI, tomo XVII y tomo XXII respectivamente.

¹⁰⁷ FREUD, Sigmund, *Análisis terminable e interminable, op. cit.*, pág. 237.

¹⁰⁸ La frase freudiana que define la tarea del análisis es, para Deleuze-Guattari, ‘Wo Es war, soll Ich werden’. Esta frase demuestra, para los autores del “Anti-Edipo”, que el enemigo de Freud es el *ello*, es el mismo Inconsciente comprendido aquí como un ‘Ello estaba’, como una fuerza que, a través de la post-represión, puede convertirse en un elemento dominado y controlado por el ‘yo’. El psicoanálisis instaura así esta tarea como ‘deber’ coartando las producciones del deseo-ello. Ver DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *op. cit.*, Cap III, ‘Psicoanálisis muerto analiza’, primera parte y DELEUZE, Gilles, “Cinq proposition sur la psychanalyse”, en *L’ille déserte et autres textes*, París, Minuit, 2002, pág. 381-390.

condiciones ideales para la cura que resultan asombrosas: un flujo de deseos en el sujeto que se deje sellar (reprimir) por Edipo; objetos parciales que se dejen asumir en un objeto completo ausente.

Por ello, según Deleuze-Guattari, curar es, para Freud, edipizar. Por el contrario, sólo la categoría de multiplicidad es capaz de dar cuenta de la producción deseante y ésta es completamente an-edípica. Es el psicoanalista, inspirado por el testamento de Freud, el que fuerza al deseo polimorfo en el Edipo para armonizarlo con la producción capitalista, para conformar un ciudadano-sujeto normal coagulando ficticiamente -a través del análisis- todas las imágenes y objetos múltiples, polimorfos, caóticos, parciales y políticos que conforman el universo del individuo, en sus limpias y puras imágenes parentales.

An-edípicas, las piezas de la máquina deseante y los objetos que captura no representan nada, no son figuras de nada, no están puestas en lugar de nada. Para Deleuze-Guattari, el niño mantiene innumerables relaciones con objetos múltiples que no tienen relación alguna con las figuras familiares, estos objetos parciales “tienen en sí mismos una carga suficiente como para hacer estallar a Edipo y destituirle de su imbécil pretensión de representar el inconsciente, de triangular el inconsciente, de captar toda la producción deseante”.¹⁰⁹ Así, los “objetos parciales no son representantes de las figuras parentales ni de los soportes de las relaciones familiares; son piezas en las máquinas deseantes, que remiten a un proceso y a relaciones de producción irreductibles y primeras con respecto a lo que se deja registrar en la figura de Edipo.”¹¹⁰ Al enmarcar la vida erótico-pulsional del niño en la perspectiva del Edipo (todo se ve a su través ya que lo preedípico es una referencia estructural o evolutiva a él), el psicoanálisis condena a todos los objetos parciales a ser representantes de los padres, así se impone una doble obnubilación inconsciente: desconocer las implicaciones de la producción deseante anedípica de las máquinas y las condiciones y consecuencias socio-políticas de la aplicación de la técnica.

El fondo que debe acallar en la teoría el psicoanálisis es el del *esquizo*, el de la libido viscosa e inapresable: por intentar edipizar, la relación analítica fracasa hasta lo interminable. La impotencia del psicoanálisis -reconocida por el padre fundador- enseña a Deleuze-Guattari que el Edipo implica una elección arbitraria: asignar un yo y un rostro bajo tal o cual objeto insignificante para otorgar un yo a la máquina deseante.¹¹¹ El “Anti-Edipo”, crítica teórica y práctica del psicoanálisis como neo-metafísica edípica, denuncia del ilegalismo de las síntesis concéntricas y ascendentes del Inconsciente, operadas en la relación analítica, hacia las figuras familiares básicas.

Frente a las figuras neuróticas de la Mismidad psicoanalítica, al servicio de la mecánica volátil del capitalismo, la esquizofrenia muestra, para Deleuze y Guattari, una fuerza afirmativa e ilimitada del deseo para el presente: una fuerza que está y permanece en la disyunción proliferante, fuerza que mantiene una carga revolucionaria intrínseca que, haciendo estallar el complejo familiar-burgués, abre hacia nuevas posibilidades futuras. En efecto, si en el tratamiento freudiano de la psicosis, por el que el gran delirio cósmico-político de Schreber desaparece en manos de un Freud que lo muele y aplasta en el Edipo, la familia se convierte en matriz de comprensión y explicación de la realidad de la máquina; el esquizoanálisis, cuestionando las maniobras autoritarias de Freud, demuestra que la familia, núcleo burgués, está por naturaleza descentrada: se trata de un triángulo abierto por el acoplamiento de las figuras parentales con otros agentes (padre y madre no existen más que en pedazos y nunca se organizan en una figura única y sólida). Habrá que abandonar al

¹⁰⁹ AE, pág. 49.

¹¹⁰ AE, pág. 50-51.

¹¹¹ El psicoanálisis corta las formaciones de enunciados. Freud fuerza al pequeño Hans a identificar bajo el caballo a su padre, imponiendo a toda costa que detrás de todos los indefinidos se oculte un definido, un posesivo, un personal. Cfr. DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *op. cit.*, cap. III, ‘Psicoanálisis muerto analiza’, primera parte.

psicoanálisis, a la familia y al capitalismo al que será su destino futuro: su muerte-desaparición.

Contra las figuras de lo Mismo, el esquizoanálisis maniobra para la una gran subversión: “deshacer el Inconsciente expresivo edípico siempre artificial, represivo y reprimido, mediatizado por la familia, para llegar al Inconsciente productivo inmediato.”¹¹² Hay que romper con Edipo, la última territorialidad sometida y privada del hombre europeo. Hay que gritar que los deseos edípicos no están reprimidos, sino que son el cebo, la imagen desfigurada mediante la cual la represión caza al deseo en la trampa. El deseo *esquizo* y esquizoanalítico es en sí mismo revolucionario porque siempre quiere más conexiones y más agenciamientos.

Así, el *Anti-Edipo*, no sólo enseña la necesidad de ir más allá del Edipo, sino también la obligación de comprender y pensar el Edipo más allá del psicoanálisis, insertando las maniobras de re-territorialización del analista en el contexto más amplio de la producción social del deseo: si el deseo revolucionario, caótico, diferencial y esquizofrénico constituye el límite absoluto y exterior del capitalismo, el Edipo constituirá también una maniobra política generalizada de represión o de territorialización del deseo. “El complejo de Edipo, la edipización, es (...) fruto de una doble operación. En un mismo movimiento, la producción social represiva se hace reemplazar por la familia reprimente y ésta da de la producción deseante una imagen desplazada que representa lo reprimido como pulsiones familiares incestuosas. (...) Podemos comprender, pues, el interés de esta operación desde el punto de vista de la producción social, que de otro modo no podría conjurar el poder de rebelión y de revolución del deseo. Al presentarle el espejo deformante del incesto (...) se avergüenza al deseo, se le deja estupefacto, se le coloca en una situación sin salida, se le persuade fácilmente para que renuncie ‘a sí mismo’ en nombre de los intereses supremos de la civilización.”¹¹³

Edipo no es sólo lo producido por el psicoanalista en el interior del análisis con sus pacientes, Edipo es el familiarismo capitalista provocado y producido por las instancias sociales de control: la familia se constituye en foco de la incitación y de la represión; ella, a través de todos los especialistas que la circundan, comprende y transmite que lo reprimido son las pulsiones incestuosas y nada más. La familia, eje de intervención de educadores, médicos, pedagogos, psicólogos y psicoanalistas es, a la vez, sistema de soporte de la represión de incitación a un deseo territorializado. De las estrategias de control políticas a la familia, de la familia al individuo y del individuo al diván: “Edipo se hace en la familia, y no en la consulta del analista que no actúa más que como última territorialidad. Además, Edipo, no es hecho por la familia. Los usos edípicos de síntesis, la edipización, la triangulación, la castración, todo ello remite a fuerzas algo más poderosas, algo más subterráneas que el psicoanálisis, que la familia, que la ideología, incluso reunidos. Ahí se dan las fuerzas de la producción, de la reproducción y de la represión sociales. (...) Edipo es una aplicación y la familia un agente delegado.”¹¹⁴ La familia oculta para sí y para otros los usos que la producción social hace de ella misma, como instrumento de aplicación de los valores de clase.

La tarea específica del esquizo-análisis frente a todas las formas de coerción del deseo (médicas, psiquiátricas, psicológicas, psicoanalíticas) consistirá, tal y como lo proponen Deleuze-Guattari, en una destrucción violenta y brutal: “En su tarea destructiva, el esquizoanálisis debe proceder del modo más rápido posible, pero además no puede proceder más que con gran paciencia, gran prudencia, deshaciendo sucesivamente las territorialidades y re-territorializaciones representativas por las que un sujeto pasa en su historia individual. Pues hay varias capas, varios planos de resistencia llegados de dentro o

¹¹² *AE*, pág. 104.

¹¹³ *AE*, pág. 125.

¹¹⁴ *AE*, pág. 127.

impuestos de fuera.”¹¹⁵ Se trata de “desfamiliarizar, desedipizar, descastrar, desfalizar, deshacer teatro, sueño y fantasma, descodificar, desterritorializar –un horroroso raspado, una actividad malévol.”¹¹⁶ Esta corrosión activa de todas las formas e imposiciones de la Mismidad que anidan en las ciencias que intervienen sobre los individuos estará al servicio de la hiper-producción deseante: que estalle en sus múltiples líneas de fuga individuales y sociales. El esquizoanalista, nuevo personaje que opera subjetiva y socialmente para liberar las diferencias, las sexualidades, las perversiones múltiples de los autoritarismos teórico-prácticos de las ciencias humanas burguesas, se constituye así, fuera de toda intervención interpretativa o represiva del deseo, como mecánico individual de la máquina deseante y como mecánico socio-político de las maquinarias intrincadas entre sí.

El esquizoanálisis escenifica una cierta ‘vuelta a Freud’ anti-lacaniana (en la era del lacanismo triunfante) que denuncia los procedimientos teóricos y prácticos *efectivos* del productor de la ciencia y de la terapia que lleva el nombre de psico-análisis. Apoyándose en una anti-filosofía que despide al sujeto y a la Razón moderna, será en el ámbito teórico del deseo y gracias a una nueva teoría del deseo como se justificará la crítica de Deleuze-Guattari. Aceptando ciertos postulados freudianos ante los cuales Freud mismo retrocede, a saber, el ingobernable *Ello* y la *pulsión de muerte*, *El Anti-Edipo* expone y propone una concepción expresivo-productiva del Inconsciente y una interpretación polimorfa y prolífica del Deseo, en tanto que fuerza que no se deja recluir en la familia burguesa sino que se disemina produciendo lo real, el sujeto y el yo. Sin embargo la obra, en esencia anti-psicoanalítica y anti-capitalista por anti-moderna, se desplegará en un movimiento crítico-discursivo hijo de la modernidad (en el sentido nietzscheano del término) colocando nuevos valores en el lugar de los valores derrocados: al supuesto ‘saber’ freudiano, como sistema conceptual centrado en el Edipo, se le opone una nueva ciencia, el esquizoanálisis, que aspira a liberar la ‘realidad’ caótica, a-burguesa, a-familiar y esquizofrénica de la producción deseante. Nueva ciencia que reclama para sí el operar con objetividades, nueva psiquiatría materialista, contrapuesta a un psicoanálisis idealista e ideo-logizante. Para Deleuze-Guattari el psicoanálisis “sólo puede convertirse en una disciplina rigurosa si pone entre paréntesis la creencia, es decir, si realiza una reducción materialista de Edipo como forma ideológica.”¹¹⁷ **El psicoanálisis, como ciencia rigurosa, es el esquizoanálisis.**

Instaurando una nueva teoría del deseo, crítica de toda teoría o terapéutica del deseo centrada en la subjetividad, en el yo, en la conciencia, en el significante y en el Edipo; el esquizoanálisis parece proponerse como una solución de recambio para el presente. Si la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis se encuentran condicionados por una producción social, política e histórica que constituye el entramado al que pertenecen y desconocen, sirviendo de apoyo y de incitación, en su inconsciencia social, a un régimen histórico determinado y específico; el esquizoanálisis, nueva ciencia y clínica del Deseo, tomando conciencia de la co-pertenencia entre producción deseante y producción social, puede postularse a la vez como terapéutica de liberación de las máquinas deseantes y como teoría crítica política. La crítica específica al psicoanálisis, en todas sus variadas versiones, se realiza proponiendo una nueva concepción del *a-sujeto* (teoría de las máquinas deseantes y del cuerpo sin órganos) y una nueva manera de intervenir (esquizoanálisis) sobre los sujetos sanos y enfermos para desterritorializarlos. El esquizoanálisis emerge, pues, como versión negativa de todo-psicoanálisis y de toda intervención de control-represión sobre las

¹¹⁵ *AE*, pág. 328.

¹¹⁶ *AE*, pág. 392.

¹¹⁷ *AE*, pág. 113.

máquinas deseantes (medicina, psiquiatría, psicología, etc.). La nueva ciencia-tratamiento aspira a usurpar el lugar preponderante que estos discursos e intervenciones mantienen en la sociedad burguesa, pero re-constituyendo a su vez al mecánico esquizoanalista como agente terapéutico para la transformación socio-individual y como nuevo foco detentador de un saber sobre la verdad del Deseo. Sólo él será capaz de destruir y liberar a las máquinas-cuerpos de todas las restricciones psico-políticas que se le imponen. La opción de Deleuze y Guattari parece revitalizar así, en el contexto de los años setenta, una cierta comprensión progresista de la liberación social e individual: un deseo-izquierdismo anti-humanista que piensa aún en la revolución política futura como tarea y caminos de un pensar propositivo.¹¹⁸

Si bien su estrategia es comprensible en la trama dispar de apropiaciones del freudismo en Francia¹¹⁹ y pese a los polivalentes y múltiples usos teórico-sociales enquistados en el *Anti-Edipo*, esta primera crítica del psicoanálisis concede aún *verdad* a Freud, a su discurso y a su clínica. Presentándose a sí mismos como los *verdaderamente* revolucionarios, Deleuze-Guattari se posicionan en el mismo lugar en el que se habían situado desde antiguo ciertos críticos-filósofos: la posición del intelectual-profeta y del pensador-esclarecido.¹²⁰ Desde la potencia-instancia del legislador, dictaminan el retroceso freudiano ante lo *Ello-pulsión de muerte* y elaboran un discurso post-metafísico sobre el Deseo, Alteridad suprema inapresable. Así, en un clima francés de sexo-izquierdismo y de deseo-lacanismo, el esquizoanálisis no hacía sino proponer como tarea para el presente un cierto *deber*: el de un **deseo-izquierdismo** materialista y crítico que podía prometer por sí mismo a todos, volviendo a Freud-Marx, una cierta libertad y una cierta liberación porvenir.

Otro camino será el transitado por Castel y por Foucault.

¹¹⁸ Ver COTTET, Serge, “Deleuze, por y contra el psicoanálisis”, *Filosofía-Psicoanálisis*, Buenos Aires, Tres Haches, 2005, pág. 154-189.

¹¹⁹ El texto se sitúa –tácticamente– en relación de oposición radical respecto a dos movimientos. Primero, frente a la lectura de la obra freudiana realizada por Lacan, el *Anti-Edipo* constituye la primera crítica teórica de la enseñanza lacaniana, volviendo a Freud para identificar en su teoría y en su práctica una estrategia de contención del deseo y para inscribir al psicoanálisis en el centro de un debate en torno al poder ejercido por el analista en el interior de la cura. En segundo lugar, frente al freudo-marxismo, la obra de Deleuze-Guattari introduce un cuestionamiento radical del psicoanálisis como terapia de liberación del deseo o como doctrina contraria y contestataria del poder capitalista, al identificar y denunciar las oscuras complicidades entre la teoría y la práctica freudiana y los mecanismos de producción y de control de la sociedad capitalista. Abandonando cualquier ‘vuelta a Freud’ sacralizante, el texto sirve de apoyo y reforzamiento de otros dos movimientos sociales. Frente a la crítica anti-psiquiátrica extendida en Francia en los años setenta, el “Anti-Edipo” opera una puesta en cuestión complementaria del psicoanálisis como táctica (consciente o inconsciente) de control y de represión del deseo, sirviendo de apoyo y de acicate a todas las críticas organizadas en torno a las instituciones de control social en los que los psicoanalistas estaban insertos. El esquizoanálisis anti-psicoanalítico servía, pues, para ampliar las coordenadas teórico-prácticas de la crítica anti-psiquiátrica. Por otro lado, frente a los movimientos de liberación sexual, de lucha feminista y homosexual que habían nacido de mayo del 68, el texto de Deleuze-Guattari constituía una herramienta conceptual que podía servir de fundamento y de retícula (*grille*) de inteligibilidad para la crítica, la lucha concreta y las insurrecciones puntuales contra todas las instancias y discursos de normalización.

¹²⁰ Ver *DeE II*, pág. 306-315. En este debate con Deleuze, Foucault propone que ha llegado el fin del intelectual clásico propositivo elocuente, conciencia del pueblo representante y representativa. Las masas ya no tienen necesidad de ellos para saber, saben mejor que los intelectuales y lo dicen más fuerte.

III. LE PSYCHANALYSME (1973). ROBERT CASTEL.

Sólo un año después de publicado el *Anti-Edipo*, Robert Castel, desde un punto de vista sociológico e histórico, describe en “Le psychanalysme”¹²¹ las causas y denuncia las consecuencias y connivencias de la inserción socio-institucional del psicoanálisis, justificando los motivos de su expansión cultural en la sociedad francesa del capitalismo triunfante. El texto, fruto de una investigación que Castel comunica a partir de 1969,¹²² trata de responder a una pregunta: “el discurso del inconsciente, los representantes del inconsciente, ¿qué *hacen realmente* en una institución?”¹²³ Más allá del ámbito de la discusión teórica sobre la veracidad o falsedad de la doctrina freudiana y la efectividad de su terapia, el análisis de Castel buscará determinar el entramado institucional en el que el psicoanálisis y los psicoanalistas ejercen sus funciones, establecen sus alianzas y diseminan sus valores. Como descripción de la realidad política y social del *psicoanalismo*, la obra de Castel –junto con la de Deleuze-Guattari– constituirá uno de los antecedentes fundamentales del proyecto foucaultiano de una historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis.¹²⁴

Foucault partirá, en la *Historia de la sexualidad*, de esa ‘realidad’ socio-histórica analizada por Castel, a saber, los efectos sociales y la extensión generalizada del psicoanálisis en las instituciones médico-psiquiátricas, para realizar, en su primer proyecto, un rastreo genealógico de las condiciones que hicieron posible el surgimiento histórico de un discurso psicoanalítico sobre la sexualidad y de una terapia centrada en la confesión: como historiador del presente, intentará desvelar las transformaciones históricas, las diferentes variaciones discursivas y las polimorfías maniobras de captura de la sexualidad (fundamentalmente desde el siglo XVIII), para situar genealógicamente al psicoanálisis en relación de continuidad con la irrupción de una ciencia sexual (siglo XIX) que, incitando a la confesión de la sexualidad, podrá capturar a los individuos y a su sexo como objetos de intervención normalizadora. Si la obra de Castel será determinante para la emergencia posterior del psicoanálisis y de Freud como objeto de análisis de la genealogía, es necesario señalar que sólo a partir de ese entramado histórico de poder-saber que será reconstruido parcialmente por Foucault, sólo a partir de esa genealogía histórica del psicoanálisis que Foucault proyectará, podrá comprenderse la descripción socio-política que Castel propone en *Le psychanalisme*. Si Castel se instala en el presente, analizando todos los síntomas de un psicoanálisis triunfante (refinado teóricamente por Lacan y diseminado socialmente por las instituciones); Foucault, desde el presente, retrocederá hacia el pasado, para identificar las

¹²¹ El texto fue traducido al portugués en Brasil: *O Psicoanalismo*, Río de Janeiro, Graal, 1978. Existe una traducción al español agotada: *El psicoanalismo: el psicoanálisis y el poder*, México, Siglo XXI, 1980.

¹²² CASTEL, Robert, “L’Inconscient Social de la psychanalyse”, *Topique*, N°1, octubre, 1969, pág. 129-142; “Le traitement moral, médecine mentale et contrôle social au XIX siècle”, *Topique*, N°2, febrero, 1970, pág. 147-175 (hay traducción en AAVV, *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*, Barcelona, Barral Editores, 1975, pág. 71-96); “L’Institution psychiatrique en question”, *Revue française de sociologie*, N° XII, enero-marzo, 1971, pág. 57-92.

¹²³ *LPS*, pág. 14.

¹²⁴ Nos ceñimos a este texto, explícitamente mencionado por Foucault en su crítica al psicoanálisis. Además de los artículos de Castel citados anteriormente, el autor reiterará sus argumentos y responderá a las críticas en: CASTEL, R., “La psychanalyse prise en tenailles”, *Autrement*, N° 4, 1975-1976, pág. 164-170. Dos obras continuarán la vía abierta en “Le psychanalisme” recurriendo a una forma de hacer historia genealógica: CASTEL, Robert, *L’ordre psychiatrique. L’âge d’or de l’aliénisme*, París, Minuit, 1977, trad. José Antonio y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1980 y *La gestion des risques. De l’anti-psychiatrie à l’après-psychanalyse*, París, Minuit, 1981, trad. Nuria Pérez de Lara, Barcelona, Anagrama, 1984. Sobre el texto de 1977, Foucault publicará en *Le Nouvel Observateur* una presentación. Ver *DeE III*, pág. 271-275. Para una recepción de *Le psychanalisme* en España, en el contexto del debate francés de la época en torno al psicoanálisis: VARELA, Julia y ALVAREZ-URÍA, Fernando, “Psicoanálisis y control social”, *Negaciones*, Núm. 2, Diciembre, 1976, pág. 151 a 163.

estrategias históricas de poder-saber y los rituales de producción de la verdad que hicieron posible el ‘surgimiento’ del psicoanálisis con Freud: la genealogía del psicoanálisis, como descripción histórica del subsuelo discursivo-estratégico de la ciencia del Inconsciente, inspirándose en el análisis del presente que Castel proponía, permitirá ahondar las críticas que Castel arrojaba ya sobre los psicoanalistas franceses en su texto de 1973.

A diferencia de la obra de Deleuze y Guattari, *Le psychanalyse* de Robert Castel no va a articular una crítica de la comprensión del deseo o de la terapia freudiana para proponer una solución de recambio superadora del freudismo o liberadora de las máquinas deseantes. La crítica se realizará en otros términos aunque no desde otro lugar. En efecto, el texto será también, como el *Anti-Edipo*, un síntoma que nace, tal y como el autor lo reconoce, en un contexto histórico, social y político francés en el que el freudismo había terminado por pasar como una alternativa -global y real- supuestamente crítica y contestataria a los modos de ejercicio del poder en la sociedad capitalista. Frente a la versión idealizada y mistificada del discurso y la clínica analítica, los hechos sociales (el progreso evidente de la teoría freudiana -con Lacan-, la potencia de su inserción social en nuevas instituciones -a partir de 1960- y la utilización de un cierto freudismo por movimientos políticos contestatarios del poder capitalista-burgués) invitan a pensar críticamente. En este contexto, Castel reconoce al *Anti-Edipo* como objeto-momento de surgimiento histórico de un análisis que pone en crisis, por primera vez, el discurso freudiano: “es la primera crítica frontal al psicoanálisis que confirma lo que éste pretendía poner en juego, el inconsciente y el deseo.”¹²⁵ Confirmar para destituir, este es, para Castel, el juego de Deleuze-Guattari: no se trata simplemente de rechazar a Freud por sus falsedades (como los comunistas), ni de que Marx rectifique el idealismo del freudismo (como los freudo-marxistas), ni de una lectura apoteósica de la obra de Freud irreductible a toda crítica política (como la de Lacan); se trata pues, para Castel, de un análisis elaborado estrictamente a partir del contenido teórico del psicoanálisis (Freud y Lacan) que se desarrolla para llevar el discurso del freudismo hasta sus últimas consecuencias.

Si bien Castel reconoce la importancia del *Anti-Edipo*, considera peligrosa su estrategia. Porque esgrimiendo una teoría del deseo contra el psicoanálisis, proponiendo una reversión interna del psicoanálisis desde su propio discurso y desde sus descubrimientos esenciales (deseo, Inconsciente, pulsión de muerte) no se hace sino sobre-enriquecer el exclusivismo analítico: “ser más fiel a la intención de Freud -afirma-, reencontrar bajo la sedimentación de las traiciones sucesivas el fundamento de la verdad del deseo, liberar los poderes del psicoanálisis rebatidos por los psicoanalistas en el cuadro estrecho del Edipo, (...) esta crítica sería, a su turno, ‘recuperable’ en el esquema laxo de la ortodoxia psicoanalítica.”¹²⁶ Así, la crítica de la matriz edípica autoritaria del discurso analítico corre el riesgo, para Castel, de poder ser finalmente reabsorbida por el mismo saber totalitario que Deleuze-Guattari critican:¹²⁷ elaborando una nueva teoría del deseo **que asume y cuestiona los descubrimientos freudianos no se hace sino reforzar el dispositivo teórico del psicoanálisis mismo.**

Otro será el juego de Castel. No elaborará una crítica de la teoría del deseo analítica, ni articulará una crítica interna al psicoanálisis desde el discurso analítico mismo (asumiendo los ‘descubrimientos’ freudianos y asignando ‘verdad’ a sus teorías), sino que

¹²⁵ *LPS*, pág. 248.

¹²⁶ *LPS*, pág. 250.

¹²⁷ Asombrosa profecía de Castel que se cumple históricamente. No sólo porque la obra de Deleuze-Guattari va a ser discutida inmediatamente en los seminarios psicoanalíticos (cfr. *LPS*, pág. 250) sino también porque Lacan, que ya postulaba un más allá del Edipo freudiano en su seminario de 1969-1970 (publicado en Francia en 1975), va a profundizar su concepción crítica del mito-Edipo en su posterior enseñanza. Ver LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1975, trad. Eric Berenguer y Miquel Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992, cap. VI-IX, ‘Más allá del complejo de Edipo’, pág. 91-149.

propondrá un análisis institucional, exterior y político, del papel del psicoanálisis y del rol de los psicoanalistas en la sociedad capitalista de mediados del siglo XX. Porque para comprender los efectos y los usos sociales del psicoanálisis no es necesario ni pertinente, para Castel, asumir el discurso analítico. Basta situarse, y así lo hace en la obertura misma de la obra, en otro lugar fuera de la *escena analítica*: **exterior a la supuesta ciencia del Deseo e interior a sus efectos y relaciones institucionales ocultas o silenciadas**. “El contenido de este ensayo –afirma Castel– quisiera ser an-analítico. No se encontrará la menor contribución a un desarrollo de la teoría o de la práctica psicoanalítica. Para hacerlo, sería necesario instalarse en un lugar –‘la otra escena’– para el cual no he pagado el acceso, e intentar ajustar mi propósito al que producen en ese lugar los especialistas cualificados del discurso del inconsciente, los psicoanalistas mismos. Dividamos el trabajo, y si es posible sin equívocos. Desde otro lugar quisiera hablar –continúa–, un lugar totalmente exterior pero que, sin embargo, me permita capturar la red de efectos del psicoanálisis circunscribiéndolos con un rodeo. (...) Me dedicaré (...) a formular los problemas generalmente ocultados que surgen a partir del momento en el que se admite la existencia de esa escena nueva abierta por Freud (...). El tema de debate concierne a ese reverso del decorado, la sombra que el psicoanálisis sostiene, lo que lo oscurece y permanece a él mismo opaco, en el interior como en el exterior de su campo.”¹²⁸ El ensayo de Castel ahondará sobre los efectos sociales de la práctica y la teoría psicoanalítica considerada como institución. Así, no elaborará una crítica anti-psicoanalítica como la desarrollada en el texto de Deleuze-Guattari, ni propondrá una nueva ciencia de reemplazo del saber freudiano sobre el deseo (esquizoanálisis): **an-analítico implicará, pues, no evaluar el contenido de verdad de la doctrina freudiana, sino situarse estratégicamente en una escena otra**. Escena que indica un espacio sobre el cual la teoría psicoanalítica no tiene, al parecer, nada que decir: el *espacio escénico* en la que se traman los problemas socio-políticos y las instituciones sociales. Así Castel se propone evaluar el papel político-estratégico del psicoanálisis-institución y de los psicoanalistas como agentes sociales asumiendo el punto de vista de una sociología de corte materialista que recurre a la historia.

Acceder al inconsciente social del psicoanálisis, a aquello que permanece oscurecido como supuesto tanto en el interior de la terapia como en el exterior de su campo social de inserción es la tarea casteliana. Entre el psicoanálisis y sus usos sociales, entre la teoría y su inserción en el contexto histórico, entre la terapia y sus efectos políticos, no hay, para Castel, una relación de espacialidad o de consecuencialidad exterior y posterior. No se trata de denunciar los efectos nocivos, normalizadores, edipizadores de un psicoanálisis que sustentaría una teoría errónea sobre el hombre y el deseo. Se trata de reinterpretar el aparato intra-analítico desde sus mismos supuestos y efectos internos, para comprender que el psicoanálisis mismo es, antes de cualquier utilización social del discurso freudiano y antes de cualquier intervención terapéutica del analista, un **foco de producción de ideología**: el discurso psicoanalítico (y su técnica) no produce ideología en sus malos usos, en sus desviaciones, en sus aplicaciones infelices, sino que es (re)productor ideológico *en sí mismo* debido a los supuestos que pone en juego en su terapia y a las elaboraciones doctrinarias que justifican las intervenciones o no-intervenciones del analista.

Castel llamará “*psicoanalismo*” a este efecto específico e intrínseco del psicoanálisis, a saber, el ser foco productor y reproductor de una ideología que se difunde como principio de desconocimiento en todos los niveles en los cuales el discurso del inconsciente ejerce una eficacia social.¹²⁹ El psicoanalismo es, para Castel, consecuencia ineludible de **la**

¹²⁸ LPS, pág. 9.

¹²⁹ “Propone un esquema para pensar inmediata y esencialmente la complicidad que une el funcionamiento intrínseco de la relación analítica con ciertos mecanismos constitutivos de la ideología dominante, en tanto que esa complicidad, retomada luego sobre ciertos usos sociales particulares del psicoanálisis es en general interpretada como una serie de ‘malos usos’ o de alteraciones de la doctrina.” LPS, pág. 10.

práctica y la teoría de los efectos del inconsciente, un discurso-clínica que pone entre paréntesis y oculta la cuestión de sus finalidades socio-políticas instaurando una relación terapéutica que es justificada –en la teoría– como una relación dual no contaminada de elementos sociales y políticos: “El psicoanálisis –define Castel– es el efecto-psicoanálisis inmediato producido por esta abstracción. Es la implicación socio-política directa del desconocimiento de lo socio-político, desconocimiento que no es un simple ‘olvido’, sino (...) un proceso activo de invalidación”.¹³⁰ El *psicoanálisis* constituye el inconsciente social del psicoanálisis: los efectos ideológicos que produce y el proceso de ideologización que pone en juego son constitutivos de su cuerpo de racionalizaciones y de sus maniobras técnicas.¹³¹ El tratamiento de toda la fantasmagoría personal de los pacientes tiene otros efectos inmediatos, para Castel, mucho más importantes y mucho más cuestionables que los que se recogen y se describen en el saber esclarecido del Inconsciente.

En efecto, mientras la difusión grupuscular y la profundización de los estudios psicoanalíticos vuelve cada vez más imposible poder identificar una especificidad y una unicidad en el discurso del psicoanálisis (freudianos ortodoxos, norteamericanos, freudomarxistas, lacanianos, etc.), se hace cada vez más evidente, para Castel, la responsabilidad social del psicoanálisis respecto a ciertas relaciones de poder y a ciertas instituciones del presente: la organización jerárquica del psicoanálisis en ‘escuelas’, las relaciones analíticas con el dinero, las alianzas explícitas o implícitas con la medicina, la psiquiatría, la psicología, la universidad y otras instituciones, etc. Dichas relaciones socio-institucionales de complicidad son, sin embargo, travestidas y ocultadas por la propia teoría analítica que describe el propio discurso sobre el Inconsciente y la propia relación terapéutica como intrínsecamente neutrales.

En este sentido, Castel opera una doble transformación en la manera de evaluar la posición del psicoanálisis en relación con el contexto socio-político. Primero, inserta las responsabilidades y efectos sociales del psicoanálisis en el interior de su práctica, no concibiéndolos como consecuencias periféricas o exteriores al análisis, sino considerándolos como elementos que constituyen el mismo “centro de su dispositivo”:¹³² se trata de describir lo que “en la ‘convención’ constitutiva de la existencia del psicoanálisis reitera las estructuras dominantes de poder y lo vuelve de entrada cómplice del sistema socio-económico en el cual se inscribe.”¹³³ Por otro lado, se trata de desplazar el análisis sobre los efectos alienantes e ideológicos del psicoanálisis del interior del diván (los efectos de re-familiarización y normalización que describe el *Anti-Edipo*) a las instituciones sociales en las que se inserta, ya que, para Castel, “a través de su penetración en diversas instituciones, el psicoanálisis comienza a imprimir realmente sus finalidades en la trama de la vida cotidiana.”¹³⁴

Describiendo el funcionamiento y los principios socio-políticos característicos de la terapia freudiana y determinando el rol social de los profetas del inconsciente en el interior de las instituciones de control será posible comprender, para Castel, el papel *efectivo* del psicoanálisis en la realidad presente. En efecto, desplazando la cuestión de la responsabilidad social del psicoanálisis de la periferia de sus usos al centro de su dispositivo analítico y haciendo virar el análisis sobre sus efectos coercitivos del interior del diván a las

¹³⁰ *LPS*, pág. 11.

¹³¹ Si el psicoanálisis oculta los problemas sociales y políticos, su “desconocimiento obstinado –afirma Castel– no es fruto del azar. En sus causas, éste reenvía a las condiciones intrínsecas de constitución de la doctrina. En sus consecuencias, es la clave del poder social que el psicoanálisis detenta cada vez más; un nuevo tipo de poder que, recusando las características más evidentes de la autoridad tradicional, es más funcional en relación con lo que hoy es requerido por las nuevas formas de dominación.” *LPS*, pág. 14.

¹³² *LPS*, pág. 13. El término ‘dispositivo’ será posteriormente re-utilizado por Foucault: véase *SP*, pág. 349-360 y *DeE II*, pág. 719-720.

¹³³ *LPS*, pág. 13.

¹³⁴ *LPS*, pág. 13.

complicidades con el sistema socio-económico en el que se inscribe (hospitales, escuelas, cárceles, psiquiátricos, empresas, universidades, etc.), no sólo podrá identificarse cómo “el psicoanálisis oculta *siempre* los problemas socio-políticos”¹³⁵ que lo constituyen -por motivos intrínsecos a la constitución de su doctrina y de su terapia-, sino también será posible rechazar la gran mistificación que consiste en considerar al psicoanálisis como una posición crítica, subversiva y contestataria respecto al poder imperante, debido al poder social que los psicoanalistas mismos, “agentes sociales que ocupan unos lugares y asumen unos roles,”¹³⁶ detentan deliberada y gustosamente.

Se trata, pues, de capturar al psicoanálisis como institución (relación analítica y relaciones institucionales) superando tanto la supuesta alianza entre Freud y Marx (que considera liberadora a la teoría y a la práctica psicoanalítica), como la oposición clásica entre un orden del inconsciente (ajeno al poder) y unas relaciones de producción y dominación histórico-políticas que supuestamente no condicionan en nada al orden clínico-teórico del freudismo: diferencia y exclusión fantasmática entre lo psicoanalítico y lo socio-político, reiteradamente sostenida por los psicoanalistas ortodoxos y sacralizada por el lacanismo, con el fin de evitar que aquello que es propiamente ideológico ‘manche’ la ‘pureza’ a-ideológica de su ‘ciencia’. Por ello, para Castel, en “lugar de considerar exclusivamente al psicoanálisis como saber sobre el inconsciente y sobre sus efectos, es necesario verlo también como un conjunto teórico-práctico que funciona en la estructura social (...) que tiene en el contexto socio-histórico efectos directos e indirectos, y del que se trata de capturar las condiciones de emergencia, los principios de funcionamiento, la lógica de difusión y las funciones que asume en relación con el conjunto de las prácticas que coexisten con él en el mismo campo social.”¹³⁷

Frente a la mistificación teorizante y refinada del psicoanálisis, frente a la utilización revolucionaria del freudismo, Castel opone la realidad socio-discursiva de los hechos: el discurso del inconsciente ha terminado por fagocitarlo todo y justificarlo todo desde una teoría del deseo y del Inconsciente que volatiliza toda la realidad social en la interpretación. Haciendo de lo social el último humo de una realidad que se evapora, las crisis de sus asociaciones, los problemas de o con la autoridad, las resistencias del analizante o su sumisión, el pago de la consulta, en fin, toda relación individual o social es justificada finalmente -por la interpretación analítica- remitiéndose siempre a la teoría misma: la herida narcisista, la imagen del Padre, la transferencia y la contra-transferencia, la lógica del deseo, la deuda simbólica. Frente a esta estrategia teórica, el texto de Castel invita a pensar: ¿qué realidad oculta esta maniobra de interpretación mistificante?, ¿por qué el discurso supuestamente a-político del inconsciente puede inscribirse en todas las instituciones sociales independientemente de sus objetivos?, ¿por qué el psicoanálisis tendría un derecho de extraterritorialidad social que haría de su práctica y su teoría un elemento neutro políticamente hablando?, ¿qué maniobras realiza el psicoanalista en el interior de una institución social determinada? Se trata, pues, de pensar lo social, lo político y al psicoanálisis fuera de los conceptos y teorizaciones freudianas. Se trata de partir de los hechos sociales para recurrir a la teoría en última instancia. Se trata, finalmente, de denunciar la efectiva inscripción de los psicoanalistas y del psicoanálisis en las estructuras de poder y en las instituciones de normalización de la sociedad capitalista.

El socio-análisis del inconsciente (socio-político) del psicoanálisis que Castel proyecta se abocará a demostrar los principios lógicos que regulan las relaciones entre el psicoanálisis y lo social: primero, “la relación del psicoanálisis con sus usos, aún los más ‘desviados’, no es jamás una relación de pura exterioridad”¹³⁸; segundo, “la relación analítica

¹³⁵ LPS, pág. 13-14.

¹³⁶ LPS, pág. 14.

¹³⁷ LPS, pág. 36.

¹³⁸ LPS, pág. 17.

más depurada tiene inmediatamente efectos sociales específicos que no son jamás socialmente neutros”¹³⁹; tercero, sólo desde el interior mismo de su dispositivo (sus usos y sus efectos) es posible comprender “el lugar privilegiado ocupado hoy por el psicoanálisis en el seno de las ideologías dominantes y de las instituciones de control social”¹⁴⁰.

1. El inconsciente socio-político de la práctica clínica psicoanalítica.

El texto de Castel ingresa en el debate francés para romper con algunos de sus supuestos: se trata de cuestionar que el psicoanálisis pueda ser concebido como empresa de liberación del deseo y de la sexualidad, arrancando la máscara de cualquier intento de ‘recuperación’ original de un freudismo puro. Ni anti-psiquiatría, ni lacanismo, ni anti-edipismo, ni freudo-marxismo escapan a este desenmascaramiento crítico. En efecto, es necesario para Castel poner en cuestión un postulado generalmente extendido: “el psicoanálisis es revolucionario ‘por definición’. Es suficiente con representar la posición auténtica del inconsciente para sobrepasar el conformismo y hacer estallar las estructuras institucionales represivas.”¹⁴¹ Todo intento de recuperar a Freud, para Castel, cae en las redes de la misma trampa: la “metáfora de la recuperación es la máscara bajo la cual el psicoanálisis disimula y se disimula su complicidad esencial con una estructura social que lo ha producido, lo soporta y lo propaga. Arrancar esa máscara es la primera tarea a realizar para llegar a una evaluación objetiva del psicoanálisis.”¹⁴² Se trata, pues, de una cuestión estratégica a realizar en un único movimiento: inscribir al psicoanálisis en lo social (*psicoanalismo*) no sin antes deshacer el malentendido que prolifera en torno al psicoanálisis como estrategia de liberación o como posición subversiva (con Marx o sin Marx). Esta es la única vía que puede despejar, para Castel, la posibilidad de evaluar con **objetividad** lo que el psicoanálisis es.

Toda vuelta-a-Freud es, desde esta perspectiva, un síntoma. Castel se situará en una posición exterior respecto a todos esos discursos (psicoanalíticos o no) que postulan la necesaria recuperación del valor original del psicoanálisis y de Freud, operando la ‘vuelta’ contra todas sus formas o interpretaciones aburguesadas. Un catálogo crítico de las diferentes ‘vueltas’ a Freud esclarecerá el argumento. Primero, la anti-psiquiatría: Castel cuestiona la supuesta ‘positividad’ del psicoanálisis frente a una ‘mala’ psiquiatría (posición que podría deducirse de la lucha anti-psiquiátrica). Oponer al *bueno* de Freud contra la *mala* psiquiatría lleva a denunciar sólo *ciertas* alianzas de *ciertos* psicoanalistas con la institución o la teoría psiquiátrica, como si se tratara de un ‘mal uso’ de un psicoanálisis potencialmente subversivo. En segundo lugar, Lacan: su estrategia de ‘vuelta a Freud’, enfrentándose al psicoanálisis post-freudiano o freudiano-adaptacionista, entroniza su propia doctrina como la recuperación originaria del sentido de la obra del fundador. Volver a Freud en nombre de Freud implicará no pensar los impensados políticos del *psicoanalismo* al conformar una teoría redobladamente mistificada hasta el esoterismo. Finalmente, el anti-psicoanalismo: la nueva teoría del deseo elaborada por Deleuze-Guattari no es más que ‘otro’ intento de recuperación que justifica la positividad y la *realidad* de los descubrimientos psicoanalíticos. Esperando llevar los ‘descubrimientos’ de Freud a su verdadera potencia subversiva no se hace sino continuar pensando la realidad *efectiva* del psicoanálisis desde la teoría psicoanalítica proyectando las verdades del freudismo a lo socio-político.

¹³⁹ LPS, pág. 17.

¹⁴⁰ LPS, pág. 17-18.

¹⁴¹ LPS, pág. 28.

¹⁴² LPS, pág. 33.

Es necesario, para Castel, quitar el velo que recubre este movimiento típico de las lecturas críticas del psicoanálisis (anti-psiquiatría, lacanismo, anti-edipismo) que, a la vez que denuncian los usos textualmente perversos y políticamente contaminados del freudismo, restituyen la verdad y la fuerza subversiva de la palabra freudiana. Se trata de no esgrimir contra el psicoanálisis el discurso del psicoanálisis mismo, se trata de no redoblar la mistificación.

Si el psicoanálisis es, para Castel, ideologizante de manera intrínseca, lo es porque no es más que una posición teórica y una práctica que prefiere continuar durmiendo el sueño dogmático de su inconsciente, a saber, su **a-politicismo**. Su connivencia política (tanto doctrinaria como institucional) es comprendida siempre por el psicoanálisis como una contaminación, como una adaptación indebida del saber del inconsciente ‘al siglo’; a la que le corresponde el mágico remedio de la restitución de lo originario. El contexto exterior parece ser siempre el único responsable, el enemigo, el corruptor (que siempre viene de fuera). Por ello, señala Castel, toda la historia del movimiento psicoanalítico se ha desarrollado desde un registro religioso “como si la historia fuera una escena que el psicoanálisis atravesaría por accidente y que de ella sólo recibiría algunas salpicaduras.”¹⁴³ Si el psicoanálisis aporta su contribución específica y cada vez más irremplazable al concierto de ideologías dominantes, en tanto que aparato de reproducción de las normas culturales y de distribución del poder social, es posible verificar, para Castel, que las supuestas ‘desviaciones’ que muchos denuncian en su ‘vuelta a Freud’, están y han estado ya inscritas en el origen de **una experiencia analítica comandada por la matriz de una relación dual clásica (médico-psiquiátrica)**.

Entre el psicoanálisis y las condiciones socio-históricas de su ejercicio hay una determinación que es oscurecida por la teoría analítica en tanto y en cuanto ésta se concibe y concibe la intervención terapéutica desde una pureza supuesta y originariamente a-política.¹⁴⁴ Esta neutralidad teórico-práctica esgrimida por el psicoanálisis, que Castel describirá como neutralizante, está presente en la doctrina del fundador (Freud) y es repetida por las nuevas lecturas de la obra (esencialmente la versión freudiana ortodoxa, la norteamericana y el lacanismo): el psicoanalista debe intervenir al mínimo en las cuestiones sociales, no debe convencer ni discutir posiciones políticas con el paciente, no debe imponer sus propias ideas al yo del enfermo sino que debe limitarse, en la relación estrictamente terapéutica, a eludir lo socio-político siempre y en todos los casos; por otro lado, el saber que el psicoanalista detenta sobre el inconsciente no se sostiene en ningún supuesto socio-político sino que es una descripción objetiva y neutra (científica) del deseo y del inconsciente. Frente a esta supuesta neutralidad teórico-práctica del psicoanálisis, Castel señala **el carácter esencialmente contractual y convencional de la situación analítica**.

¿Cómo puede decirse que la relación analítica es neutra cuando se inscribe en el cuadro de un contrato que supone ciertos prejuicios y reglas?, ¿cómo puede hacerse pasar un sistema de reglas arbitrario y una situación arbitraria por algo necesario y neutral? Este contrato arbitrario, que para Castel está en el origen de toda la posterior ideologización neutralizante que opera el psicoanálisis en su teoría, constituye la primera y fundamental abstracción mediante la cual el freudismo suspende su relación con lo social. Esta abstracción técnica originaria es “la matriz productora de todos los efectos-psicoanálisis. Por ella, el afecto mismo es contractualizado. Quien dice contrato dice convención a la vez

¹⁴³ *LPS*, pág. 33.

¹⁴⁴ Si aceptamos que todo saber establece con su corte epistemológico un área de desconocimiento que le es intrínseca a su objeto de estudio, no podemos abordar la problemática del psicoanálisis y lo que oculta para sí desde la perspectiva de la pura ideología. No se trata de reducir el psicoanálisis a un bajo producto de la burguesía. Sí podemos denunciar el imperialismo psicoanalítico en virtud del cual todo es psicoanalizable, como si cualquier objeto, sea sociológico, etnológico, histórico, antropológico, etc., pudiera caer bajo su análisis. El psicoanálisis no posee en sí mismo categorías para aprehender las relaciones de poder en su objetividad no psíquica (su límite inanalizable).

arbitraria y necesitante.”¹⁴⁵ El psicoanálisis necesita de este contrato arbitrario, fundamento de un dispositivo clínico que supuestamente pone fuera de juego los determinismos socio-políticos. Sin embargo, la sesión analítica se convierte, mediante la abstracción en la que se forcluye la realidad social, en un ‘fuera del mundo’: *otra escena* en la que el paciente desplegará con libertad sus fantasmas (y esto como condición de un desarrollo sin determinantes de los efectos del Inconsciente y de un diagnóstico ‘objetivo’ de parte del psicoanalista).¹⁴⁶

Castel ‘vuelve a Freud’ para denunciar esa maniobra práctica primigenia que perdurará en todo-psicoanálisis: el padre fundador cree “necesario imponer, en contra del dinamismo ‘natural’ de las relaciones sociales y humanas ordinarias, un cuadro estructurado, relativamente cerrado y homogéneo, en el cual el inconsciente va a poder desplegar sus efectos. Si la metáfora del espacio analítico tiene un sentido, -afirma Castel- significa eso. Pero la condición de existencia de un tal espacio, es la puesta en juego de un dispositivo técnico de psicoanálisis que opera imponiendo una suspensión de la realidad, una *neutralización* de lo que, en la existencia ordinaria, no es nunca neutro. (...) Esa puesta entre paréntesis de lo que, en la vida social, se comprueba como determinante, no es nunca su eliminación pura y simple. La relación de lo ‘real’ (psicoanalítico) y de la ‘realidad’ (social) es una relación de exclusión decisiva: la realidad debe ser suspendida para que pueda manifestarse la dinámica propia del inconsciente. No es por tanto una relación de exterioridad: lo que es así puesto entre paréntesis permanece presente en la relación analítica, pero *neutralizado*, invalidado, travestido, vuelto incognoscible.”¹⁴⁷ El dispositivo técnico del psicoanálisis impone, pues, un artificio: la cura se produce sólo en un “dominio normativizado, en un medio controlado,”¹⁴⁸ que opera imponiendo una suspensión de la realidad social y política, una neutralización de aquello que, en la existencia común, no es jamás neutro.

Estas condiciones fundamentales que estructuran y dan forma a toda relación analítica habían sido impuestas por el mismo Freud: adhesión a la regla del principio fundamental del análisis (asociación libre, no intromisión del analista, etc.), exclusión de terceros en la relación analítica, respeto del protocolo (periodicidad de sesiones, modalidades de pago, etc.) y también la adhesión a ciertos valores (juicio favorable al supuesto saber del analista, confianza en su seriedad profesional, creencia en el valor de las hipótesis analíticas, etc.) Sin el respeto a estas normas no hay, para Freud y los psicoanalistas, relación analítica propiamente dicha. Por ello, señala Castel, como relación artificial está reglada y normalizada, desplegándose en un medio controlado y cerrado que excluye y se organiza para excluir cualquier elemento social exterior.

Al mismo tiempo que se instaure la exclusión de lo social, la escena analítica se conforma a sí misma como el único espacio en el que puede ser posible un conocimiento del Inconsciente. De esta manera, el Inconsciente y el conocimiento de sus efectos será solidario con esa abstracción primera por la que se escinde de lo social: “Si el psicoanálisis se constituye -afirma Castel- por una ‘abstracción’, (...), una tal abstracción se define tanto por las condiciones que excluye como por los axiomas que pone. Del dispositivo analítico como foco de desconocimiento porque es un foco de conocimiento y recíprocamente: esa paradoja es constitutiva del psicoanálisis.”¹⁴⁹ Es decir, desconocer y abstraerse de la realidad socio-política parece ser la condición del surgimiento de la posibilidad de un conocimiento de lo real inconsciente, por lo que la neutralidad social del psicoanálisis deberá ser

¹⁴⁵ LPS, pág. 39.

¹⁴⁶ “Siempre la relación de lo analítico y lo extra-analítico está jugada antes. Si el psicoanálisis está amenazado por algo es por la vuelta de lo que él mismo reprime, y que está ahí desde sus orígenes, a partir de su matriz contractual.” LPS, pág. 40.

¹⁴⁷ LPS, pág. 41.

¹⁴⁸ LPS, pág. 42.

¹⁴⁹ LPS, pág. 47.

instaurada como una de las exigencias fundamentales de la técnica. Paradojas del análisis: es necesario que el análisis pueda ser un espacio neutro libre de fantasmas sociales como condición de producción de la verdad del deseo, de esta manera, la supuesta neutralidad del psicoanálisis respecto a la realidad social constituiría la actitud ‘propiamente analítica’ y estaría exigida por el orden inconsciente mismo.

Frente a la supuesta neutralidad social del psicoanálisis como condición del conocimiento del Inconsciente, Castel denuncia **la práctica analítica, conceptualizada por la teoría como neutral, como neutralizante**. El psicoanalista no es nunca jamás socialmente neutro “por las modalidades de su formación, los signos visibles de su estatuto, los índices de prestigio y de standing que lo rodean, el carácter socialmente determinado de su práctica ‘liberal’ (...) no es políticamente neutro porque no se adscriba a posiciones políticas, sino porque la situación objetiva que él ocupa significa políticamente algo. Así, gracias a los signos que detenta, es neutralizante: él presenta ‘la ventaja’ de no decidir sobre el fondo de las actitudes socio-políticas dominantes que son en general compartidas por su clientela. (...) Es la pertenencia de clase del psicoanálisis lo que es la condición de posibilidad de esa neutralidad: juega la mayor parte del tiempo sobre el back ground del consenso socio-político.”¹⁵⁰ El supuesto apoliticismo del psicoanálisis y del psicoanalista es en sí mismo una toma de partido, ya que la neutralidad política que supone no podría ser tal si no se compartiera -de base- el *statu quo* dominante: “Técnicamente hablando, la neutralidad analítica es una condición de posibilidad de la transferencia; políticamente hablando, es la encarnación de la política del apoliticismo.”¹⁵¹ Un apoliticismo que es, de entrada (en la técnica) y por principio (en la teoría), una posición política frente a los problemas y diferencias sociales.

Capturar el psicoanálisis como institución contractual permite a Castel señalar que, como toda práctica social, se inscribe en un entramado de relaciones de fuerza y puede ser interrogado sobre la posición que ocupa en función de las tensiones existentes en una sociedad de clases entre grupos dominantes y grupos dominados. El psicoanálisis pasa por alto esta distinción fundamental y no se pregunta por el significado extra analítico de su supuesta neutralidad: una neutralidad que, para Castel, no borra el contexto social sino que lo conserva en la operación de neutralización. De esta manera el psicoanálisis, por su abstracción primera, es responsable de las consecuencias políticas de la neutralización que provoca: suponiendo la posibilidad objetiva de esa neutralidad, tácitamente aceptada en la relación analítica, hace pasar esa omisión, ese olvido, al interior mismo de la relación artificial psicoanalista-psicoanalizado.

Frente a esta operación neutralizante, Castel señala dos alternativas que pueden darse en el interior del consultorio privado: primero, que entre analista y analizado exista una relación de “endogamia social y política”¹⁵² en la que se manifieste un doble conformismo (de ambos) entre sus ideas y las ideas dominantes, elidiendo, olvidando, eliminando de hecho el problema político, haciéndolo funcionar (invisible y supuesto) en la relación; por otro lado, puede no existir tal consenso político-social (de entrada o durante las sesiones) entre el analista y el paciente, y que sean las reglas estrictas del análisis las que permitan invalidar las diferencias de las posiciones socio-políticas de ambos. En este caso, ante el ingreso de contenidos socio-políticos en el análisis, el psicoanalista deberá inmediatamente neutralizarlos, bien negando ese foco socio-político que cuestiona la relación, bien subjetivando el problema en el paciente re-interpretándolo como dificultades o resistencias psíquicas del analizado. A través de ambas estrategias, señala Castel, “la neutralidad analítica invalida la dimensión socio-política. Supone o impone el a-politicismo,

¹⁵⁰ LPS, pág. 50.

¹⁵¹ LPS, pág. 50.

¹⁵² LPS, pág. 51.

como el referente político normal de la situación analítica (...).”¹⁵³ Así el psicoanalista se convierte en el agente activo de un proceso de neutralización al invalidar la dimensión socio-política del material que surge en el análisis, en tanto que lo trata siempre analíticamente.

Antes que subversivo, el psicoanálisis es anestésico de lo político y productor de lo a-político en tanto que cercena la realidad social como resto no analizado. Con su crítica, Castel pone de manifiesto el círculo perversamente ideológico sostenido inconscientemente en la práctica analítica: porque el proceso terapéutico-clínico neutraliza lo socio-político, reproduce y sustenta el poder neutralizante del psicoanalista supuestamente neutro. Volviendo a Freud para desmontar su inconsciente socio-político, Castel señala que el laboratorio del diván está montado arbitrariamente para producir determinados efectos de curación a partir de haber dejado supuestamente en suspenso las condiciones constitutivas de la existencia cotidiana. En este sentido, el psicoanálisis reitera en cada una de sus ideas y mantiene en su práctica aquello que excluye para existir en su neutralidad, es decir, se sustenta y fundamenta en una inconsciencia socio-política que ignora, que obliga a ignorar y que lo determina.

Inciendo críticamente sobre los supuestos de la práctica terapéutica, Castel señala, al igual que ya lo habían hecho Deleuze-Guattari, que en la relación analítica hay efectivamente una relación de poder que no puede nunca hacerse pasar por una relación inter-subjetiva neutra: si para Deleuze-Guattari las maniobras de imposición del analista se centran en la re-familiarización o re-territorialización del deseo del sujeto a través del Edipo; para Castel, son las condiciones sociales y políticas, constitutivas de la existencia de la relación analítica misma, articuladas y travestidas teóricamente en una comprensión mistificada de la estructura clínico-contractual, las que hacen que el psicoanalista, por el Otro inconsciente que efectivamente lo determina, esté sumergido y dirija una relación de poder que conforma ideológicamente o re-produce socialmente al individuo analizado.

Neutralizar en una relación neutra, denegar lo real y borrarlo arbitrariamente parece ser la primera tarea del analista. Por ello es necesario profundizar en las consecuencias de esta operación gracias a la cual el poder intrínseco y extrínseco que habita a la relación psicoanalista-paciente es finalmente neutralizado, denegado y borrado. En efecto, no sólo la relación misma será pensada como neutral, sino que también la finalidad económica de la escucha psicoanalítica, a saber, la curación del paciente previo pago y el enriquecimiento del analista que detenta un saber, será también travestida por una teoría analítica que, para justificar la relación dual neutral, mistifica sus fines en la teoría. ¿Cómo piensa el psicoanálisis esta relación contractual de intercambio económico? **El valor económico** y su esencia social son comprendidos –recuerda Castel- desde una pura significación simbólica-idealista, a saber, como una deuda simbólica que asegura una transacción inconsciente sustentada por la transferencia. Así, también el inconsciente social del dinero y de la diferenciación clasista (que permite sólo a aquellos que lo poseen detentar el derecho de análisis) subyace, no analizado, en el interior mismo de la práctica analítica y provoca efectos directos de desconocimiento. Castel analiza la cuestión del dinero en su contexto objetivo socio-cultural, identificando la relación analítica como flujo de transacción comercial: 1º) el dinero tiene un poder económico, material, desnudo, que constituye al psicoanálisis como una actividad de lujo entre ‘partenaires’ privilegiados; 2º) la necesidad del dinero como mediador en el control de la transferencia es, para Castel, una racionalización y una idealización que camufla su verdadero contenido; 3º) el dinero es la realidad económica que hay que poseer para acceder a la sesión analítica, es lo que funciona en el análisis y produce sus efectos al nivel de la economía del inconsciente pero también al nivel de la realidad económica del paciente y del analista. Sin dinero no hay psicoanálisis: realidad efectiva e implícita de una condición sustancial aparentemente prosaica.

¹⁵³ *LPS*, pág. 53.

Además del beneficio económico, Castel identifica otros ámbitos esenciales de desconocimiento intrínsecos al psicoanálisis. A nivel fenomenológico, el espacio analítico **está codificado socialmente y se inscribe en una red de diferenciación**: son evidentes los signos sociales que determinan el prestigio y el estatus social del analista; en el interior de la clínica se establece una relación que está estructurada desde la superioridad del analista (como especialista que se beneficia económicamente de la situación gracias a detentar un saber que lo inserta en una estructura de dominación); finalmente, la relación se impone como relación de no reciprocidad (“la reciprocidad de la transferencia y la contra-transferencia –afirma Castel– no es una relación de igualdad, sino una estructura de desigualdad montada para producir efectos de reciprocidad controlada”¹⁵⁴). Por otro lado, a un nivel estructural, la relación analítica se organiza sobre el **esquema relacional característico de las sociedades liberales**: es una relación de servicio personalizada, ofrecida por un especialista cualificado y competente, sujeto de un supuesto saber, que brinda sus servicios a un cliente, portador de una demanda. Esta relación dual de servicio se estructura a partir de ciertos supuestos heredados del esquema de relación médico-psiquiátrico: un especialista frente a un cliente entre los que se orquesta un proyecto práctico de transformación (el cliente es un objeto a reparar por el técnico), lo que instaura una relación contractual de base, es decir, un tratamiento puramente técnico del problema (los síntomas) cuya reparación exige ciertos honorarios en relación con el servicio ofrecido (economía de mercado).

Todo estos elementos inconscientes del psicoanálisis penetran, para Castel, en el interior de la relación psicoanalista-paciente en tanto que relación de servicio. Pero el problema del poder, lo social, el dinero y el contrato será mediatizado en una neutralización neutralizante: “lo que podemos a justo título reprochar al psicoanálisis –afirma Castel–, no es tanto esta complicidad con las estructuras socio-políticas del poder. (...) Más bien es el pretender liberarse de ellas, de jugar a la desenvoltura, a la autonomía o más extraordinariamente todavía, a la subversión.”¹⁵⁵ ¿Cómo podría ser subversivo del orden social la ocultación manifiesta de consecuencias sociales a través de mistificaciones teóricas?

A partir de este análisis sociológico del dispositivo analítico realizado por Castel se vuelve ya imposible identificar al psicoanálisis como empresa de subversión-liberación individual: “en el momento mismo en que el sujeto se cree liberado-desposeído de los pesos del problema del poder en el artificio de la convención analítica, es que, más sutilmente, ha sido poseído-alienado por el poder dominante”¹⁵⁶. Es decir, cuando el individuo justamente cree que gracias a la técnica psicoanalítica su deseo puede canalizarse libremente, por haber sido liberado de las ataduras de la represión social, es cuando, en el interior del análisis, más normalizada se ha conformado su subjetividad y más se ha alienado a los poderes constitutivos de la sociedad de la que forma parte. La escena psicoanalítica deberá ser pensada, gracias al análisis de Castel, como un instrumento político a través del cual se garantiza la reinserción social del individuo en el *statu quo* establecido, al haberle hecho ingresar en una relación neutralizante en la que aceptará finalmente la frustración y la sublimación necesaria del deseo, al final del análisis, como única vía individual posible y como único camino socialmente aceptable.

El psicoanálisis puede ser considerado como subversivo si aún se sostiene una ilusión que está, para Castel, históricamente fundada. Freud cuestionó, a principios del siglo XX, el organicismo teórico de la psiquiatría y la comprensión represivo-victoriana de la sexualidad de la época desde el punto de vista de un cierto racionalismo científico que podía identificar los síntomas individuales y culturales de la sociedad de la época. En este

¹⁵⁴ *LPS*, pág. 68.

¹⁵⁵ *LPS*, pág. 78.

¹⁵⁶ *LPS*, pág. 99. Cfr. la frase final del primer tomo de la *Historia de la sexualidad* de Foucault: *VS*, pág. 211.

sentido, para Castel, la nueva ciencia del freudismo podía ser considerada, a principios del siglo XX, como un “elemento oposicional en relación con ese contexto ideológico y cultural.”¹⁵⁷ En el ámbito de la “lucha ideológica, es incontestable – afirma Castel- que la crítica freudiana de las normas dominantes y de los aparatos de control ideológico ha tenido al principio una significación progresista. La reacción de oposición violenta de esos aparatos al psicoanálisis ha sido, en este sentido, significativa.”¹⁵⁸ Pero esta cualidad coyuntural no puede ser extrapolada a la clínica analítica. Instaurando un procedimiento técnico que a-politiza lo real-social, Freud se situaba asumiendo una posición tolerante respecto al contexto socio-político de la época (por el que será “mejor comprender que juzgar”¹⁵⁹), sirviendo a los fines del poder establecido y haciendo como si existiese una realidad social sin clases ni violencia. Este no antagonismo originario entre la ciencia del deseo freudiana y las normas dominantes puede ser verificado, para Castel, en la evolución posterior del psicoanálisis: la sexualidad ha terminado siendo una práctica privada sin contenido político y el psicoanálisis se ha convertido en una terapia médica sin función revolucionaria. Por otro lado, inspirando quizás la crítica feminista del psicoanálisis en Francia,¹⁶⁰ Castel denuncia que la nueva teoría de la sexualidad que elabora Freud no rompe, en ningún caso, con las relaciones establecidas entre los sexos. En efecto, el padre fundador repite todos los prejuicios sociales de la época sobre las mujeres instaurando la primacía del varón (la genitalidad como estadio último de evolución de la libido, la comprensión de la femineidad desde la envidia del pene, la aceptación de la ley familiar y la ley social como constitutiva del Edipo, etc.).

Esta doble crítica, “de la extra-territorialidad psicoanalítica (el psicoanálisis neutro) y del revolucionarismo psicoanalítico (el psicoanálisis subversivo) debe concluir –para Castel- (...) inscribiendo al psicoanálisis en el campo de sus efectos sociales reales: en el seno de la ideología dominante.”¹⁶¹ Es necesario comprender el psicoanálisis como conjunto teórico-práctico de reforzamiento de una cierta economía del poder, un poder que, en el interior del discurso y de la técnica freudiana, se disimula y se oculta. No se trata, pues, de acusar a todos los psicoanalistas de reaccionarios ni de endosar al psicoanálisis toda la responsabilidad del control social. Habría que pensar el poder psicoanalítico, para Castel, en “el esquema de una teoría de la delegación del poder social de los grupos dominantes a grupos intermediarios que ocupan de hecho un lugar estratégico en la estructura social. Estos grupos adquieren su estatuto, obtienen sus privilegios, gratificaciones, beneficios (...) de su actividad, (...) del hecho de ejercer un poder de control y de normalización en nombre de verdaderos poseedores del capital económico y político.”¹⁶² Manteniendo una comprensión descendente de los mecanismos de poder (inspirada en Marx) y una visión del poder como procedimiento de alienación que, desde el Estado y sus aparatos, circula e inviste a otros agentes de represión y de control social, Castel sostiene que, a través de los psicoanalistas y de otros grupos del poder, la ideología dominante se vuelve tanto más eficaz cuanto estos agentes ‘inferiores’ en la escala social ejercen efectivamente un mandato delegado sin saberlo, remitiendo el ejercicio de su práctica y sus valores a las categorías estrictas de su propio saber mistificante e irrealizante. De esta manera, astucias del poder, los psicoanalistas se constituyen inconscientemente pero efectivamente como ideólogos operativos en el marco de una estructura social que disemina unos instrumentos de control que ejercen de manera constante (aunque no sabida) un mandato de normalización.

¹⁵⁷ LPS, pág. 84.

¹⁵⁸ LPS, pág. 84.

¹⁵⁹ LPS, pág. 84.

¹⁶⁰ IRIGARAY, Luce, *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974.

¹⁶¹ LPS, pág. 101.

¹⁶² LPS, pág. 104.

Desde esta perspectiva, el psicoanálisis es, por los supuestos de su terapia, una táctica de intervención sobre los individuos. En tanto que terapia médica, el psicoanálisis repite y se constituye socialmente como agente e instrumento de control social de la misma manera que la psiquiatría o la psicología. Pero el psicoanálisis no sólo detenta, para Castel, un poder delegado de control social, sino que constituye por sí mismo a la relación analítica a partir de una violencia intrínsecamente simbólica. En efecto, no hay que pensar sólo al psicoanalista como un agente delegado de un poder que viene de fuera. El poder del psicoanalista se constituye y anida en el interior mismo de la relación analítica como violencia que se impone.

El psicoanálisis, al igual que la psicología y la psiquiatría, implica mantener una relación de servicio que supone siempre, para Castel, una relación de poder: recoge y asume la demanda social de respuesta de los especialistas de las patologías mentales; inviste a un individuo, el médico, con la capacidad de resolución de los problemas humanos; y finalmente, en el interior de la relación médica, el especialista está en dis-posición (por su saber y su poder justificado) de articular una interpretación sobre el discurso patológico del paciente. La interpretación que el psicoanalista opera en el interior de la cura no es sino una técnica de manipulación a través de la cual el poder se ejerce al imponer un sentido a lo dicho y al imponer un diagnóstico al individuo, desde el saber científico que efectivamente se reconoce socialmente que posee el analista. Que en el interior del psicoanálisis se ejerce una violencia simbólica no implica necesariamente, para Castel, una imposición autoritaria de ideas y valores. Si bien puede no haber una imposición necesariamente forzada del sentido-diagnóstico, siempre habrá -para Castel- una violencia simbólica constitutiva: la verdad misma del sujeto se revela a través de la mediación arbitraria del otro que sabe supuestamente un determinado saber socialmente reconocido.

Para justificar esta violencia simbólica, Castel retomará los principios metodológicos (poder-saber) que Foucault elaboraba, en esta época, en los cursos del *Collège de France*,¹⁶³ señalando las relaciones de poder-saber que anidan en la escena analítica. Si bien el psicoanálisis ha roto históricamente con toda una tradición médica de asistencia, de ayuda, de cura, de ortopedia, de medicalización (separándose de una tradición filantrópica y humanista), mantiene y sostiene -para Castel- una relación de tutela, hija de la tradición médico-psicológica y heredera de las relaciones de servicio. Ésta, fundada en el desnivel estructural entre los dos *partenaires* que forman la relación (poder), se organiza como una forma de extracción de saber, es decir, como plusvalía del conocimiento (saber). La relación de servicio dual y jerárquica, como relación de poder, permite la producción y extracción de un saber sobre los enfermos. Así, señala Castel, todo paciente es virtualmente un caso, todo sujeto en el análisis entra en un proceso acumulativo que permite el desarrollo del saber analítico, contribuyendo a perfeccionar el saber y a profesionalizar al analista. El psicoanálisis, como la psiquiatría-psicología, no es sino una técnica de examen desplegada mediante la indagación del experto: “ambigüedad, (...) precipitado inestable que, al mismo tiempo que produce efectos directos sobre el sujeto, efectúa ese desprendimiento por el cual una cierta cantidad de saber le es arrancado, y es asumido por el analista. Éste funciona como un especialista o un experto capaz de almacenar un saber, de tratarlo y de

¹⁶³ Castel reconoce la prioridad teórica y metodológica del Foucault genealogista, en quien se apoya, a lo largo de todo el texto, además de recurrir a lo expuesto por él sobre Freud y el psicoanálisis en la *Historia de la locura* de 1961. “Lo más importante, lo más urgente, sería hacer aparecer a través de esta investigación: cómo las reglas de constitución del campo analítico suponen un conjunto de otras prácticas y de otras instituciones (así como Michel Foucault ha comenzado a mostrarlo, cómo la emergencia del psicoanálisis supone las funciones sociales otorgadas a la sexualidad, los poderes carismáticos atribuidos al médico, las estructuras históricas de la familia.” *LPS*, pág. 36. “Aplico aquí una idea desarrollada por Michel Foucault a propósito de la forma de ‘saber-poder’ que constituye a sus ojos la investigación de tipo judicial (Curso del Collège de France, 1971-1972).” *LPS*, nota 8, pág. 109. “Partamos del esquema de la extracción de conocimientos que he tomado de Michel Foucault.” *LPS*, pág. 116.

manipularlo independientemente del control del sujeto. (...En...) la relación analítica más ‘pura’, (...) hay una relación de servicio.”¹⁶⁴ Gracias a ser una relación de poder-saber, el psicoanálisis podrá constituirse como un saber y como una técnica hiperespecializada que se disemina socialmente. Utilizando un lenguaje cada vez más propio y minucioso, reclamará para sí una extra-territorialidad social total, suponiéndose a sí y exigiendo ser reconocido por otros, especialmente en el caso del lacanismo, como dotado de un “privilegio único, exorbitante, que representaría la posición de una sustancia completamente a-histórica, a-social, a-política. Es la definición misma de Dios: la soberana neutralidad, el árbitro, la otra escena como lugar ontológico al que la crítica no puede tocar, apartado por la espada tajante del corte epistemológico.”¹⁶⁵

Es esta misma posición la que re-introduce, para Castel, lo social en el seno de la terapia, convirtiendo al psicoanálisis ‘neutro’ en una actividad política neutralizante, alienante, normalizante y peligrosa. La neutralización, efecto del *psicoanalismo*, se oculta incluso para aquellos que practican el psicoanálisis y para aquellos que lo defienden ‘volviendo a Freud’.

Más allá de las mistificaciones del discurso analítico, Castel denuncia el decorado inconsciente de la escena analítica. Constituye una relación de servicio dual y jerárquica previo pago en la que se aplica una violencia simbólica (especialista) y en la que se extrae un saber sobre los individuos y la enfermedad mental que redundará finalmente en beneficio del analista no podría ser ya más considerada como una relación en la que puede producirse una subversión-liberación. La relación analítica contractual que se instituye y justifica desde la denegación teórica y la ceguera política absoluta de la posición de poder-saber que el analista detenta (en tanto que omite, desconoce o ignora su función tutelar), no es sino uno de los avatares sutiles del despotismo.¹⁶⁶

2. El psicoanálisis y las instituciones de control social.

Después de haber caracterizado la función ideologizante, neutralizante y normalizante de la práctica clínica del psicoanálisis, Castel analizará las relaciones que mantenían el psicoanálisis y los psicoanalistas con las instituciones de control social francesas de los años setenta. En primer lugar, establecerá las características y funciones de la institución psicoanalítica misma, en tanto que organización social de los psicoanalistas para, a continuación, determinar las relaciones, connivencias y alianzas con otras instituciones sociales de la época (al servicio de la normalización-control).

El psicoanálisis se organiza como institución, como sociedad de psicoanalistas reunidos jerárquicamente a nivel internacional, a partir de Freud (IPA). Castel propone “dos líneas de investigación para desentrañar, sin deber nada al vocabulario analítico, la relación intrínseca que une al psicoanálisis con las modalidades de su organización. Bien según una analogía importada de la sociología religiosa, el bosquejo de una evolución de la

¹⁶⁴ LPS. pág. 126.

¹⁶⁵ LPS. pág. 114-115.

¹⁶⁶ El psicoanálisis aspira a romper con el humanismo de la asistencia que impone una ortopedia al sujeto. Pero “(...) prolonga la tradición de la filantropía conservando su connotación paternalista, (...el psicoanálisis...) no implica la negación de la tutela, sino que retoma otra dimensión de la tradición médica al inscribirse en el conjunto de las relaciones de servicio. Esquemáticamente podemos decir que, de la tradición médica, el psicoanálisis niega (...) el *phylum* ‘humanista’, pero que lo reasume, perfecciona y (...) lleva a su último límite en la dimensión ‘técnica’. Así, en la relación que instaura por su convención, parece capaz de autocriticar lo que aparece en él como ‘natural’ en el sentido de las relaciones intersubjetivas de la vida ordinaria. Pero jamás asciende a lo que se muestra sutilmente despótico en la desnivelación estructural entre la posición de los dos locutores, desnivel sobre el que reposa toda su dinámica.” LPS, pág. 124.

estructura institucional del psicoanálisis como pasaje de la secta a la Iglesia. Segunda analogía, importada esta vez de la sociología industrial: el paso de una organización artesanal de tipo corporativo a una organización de tipo semi-industrial.¹⁶⁷ Estas dos hipótesis argumentales le permitirán abordar el problema de la institución-psicoanálisis desde la misma exterioridad teórica con la que capturaba sus estrategias técnico-terapéuticas, es decir, sin recurrir a los términos que los psicoanalistas utilizan para relatar la historia de su propia institución.

Articulando una explicación posible acerca del surgimiento y funcionamiento de la institución psicoanalítica desde el modelo de un pasaje de la secta a la Iglesia, Castel identifica dos etapas en esta *historia* a-analítica (y no pro-analítica).¹⁶⁸ El primer momento es el de la secta: Freud introduce una nueva terapia en el mercado, herética respecto a las formas canónicas de tratamiento, conformando un pequeño grupo de analistas que funciona desde la afectividad y que no es objeto de reconocimientos oficiales exteriores. La secta psicoanalítica y su profeta (Freud) se encuentran sumidos inmediatamente en un estado de guerra constante contra los embates del exterior y en un estado de guerrilla interna contra las posibles desviaciones doctrinales. El segundo momento, el de la fundación de la institución internacional de psicoanálisis (IPA), permitirá dar forma racional a la política exterior e interior del nuevo movimiento. El ejercicio del poder se jerarquiza, se burocratiza y se difunde, estableciendo el nuevo lenguaje y aumentando el saber que conformará la doctrina mediante publicaciones reconocidas oficialmente (poder-saber).

Asumiendo la segunda analogía, el pasaje de una organización artesanal-corporativa a una semi-industrial, Castel señala también dos momentos.¹⁶⁹ Primero, el psicoanalista (Freud y sus discípulos de la escuela de Viena) se constituye como un trabajador independiente que vende libremente su fuerza de trabajo al ejercer un oficio para el que cuenta con instrumentos propios. El aprendizaje tiene lugar en una relación personal entre el aprendiz y el maestro (Freud y los analistas didácticos), suponiendo el libre juego de la oferta y la demanda: el reclutamiento de los aprendices se debe a motivaciones subjetivas. En este estadio histórico, los procedimientos formales para la formación del analista son, para Castel, mínimos; lo que implicaba una diferencia sólo temporal entre el maestro (formado) y el alumno (por-formar). En un segundo momento, con el acceso a la organización institucional del psicoanálisis, se identifica a la institución como la que determina y verifica los criterios para el reclutamiento de los aprendices, asumiendo el derecho de vigilancia sobre su formación. Este proceso de institucionalización del psicoanálisis inscribirá al trabajador, que vende su fuerza de trabajo, en el seno de una organización laboral que asegura su formación y legitima su posición a través de los procedimientos formativos y los reconocimientos oficiales que la misma institución impone. El psicoanalista ya no se forma como un artesano, sino que lo hace profesionalmente: es un especialista del Inconsciente que es producido industrialmente por un experto y que será controlado regularmente por los burócratas-sabios de la maquinaria institucional.

Ambas analogías permiten a Castel justificar que la sociedad del psicoanálisis es un “soporte institucional objetivo (una ‘organización’ en el sentido de la ‘sociología de las organizaciones’: un grupo estructurado de gente reunida por uno o varios fines comunes y que trabajan para la realización de esos objetivos) en el que se planifican (en el sentido en el que se habla de una ‘política’ de empresa o de un ‘programa’ de una firma) las funciones e intereses indisociablemente intra y extra-analíticos del psicoanálisis. En particular, el grupo regulariza los procesos de extracción de saber y normaliza los mecanismos de la imposición

¹⁶⁷ *LPS*, pág. 129.

¹⁶⁸ Ver *LPS*, pág. 129-135.

¹⁶⁹ Ver *LPS*, pág. 136-143.

del poder simbólico (...).”¹⁷⁰ La organización va a permitir todos los contactos extra-institucionales del psicoanálisis a la vez que regulará los conflictos intra-institucionales del freudismo. El psicoanálisis como institución es, pues, no sólo un grupo de individuos organizados en torno a la transmisión de un saber, sino también una organización social regida por un conjunto de reglas, reglamentos y normas que permiten el funcionamiento de unos mecanismos de poder que aseguran la transmisión de un saber, la formación de los analistas y la pervivencia de la doctrina. El **psicoanálisis-institución**, tal y como es descrito en *Le psychanalysme*, no es una asociación a-política neutral, sino más bien **la organización social de la política oficial del psicoanálisis, institución que establecerá las relaciones externas con otros saberes e instituciones y gestionará los problemas internos del mismo grupo.**

En cuanto a la política exterior e institucional del psicoanálisis, Castel constata la importancia creciente de los intercambios entre psicoanalistas y psiquiatras. Desde 1945, el psicoanálisis se ha infiltrado en los sectores institucionales de la salud mental franceses provocando la ‘modernización’ de la institución psiquiátrica tradicional. Así, los agentes, el saber, el discurso y la práctica del Inconsciente han inyectado “nuevos recursos para reconceptualizar, refinar y, en el límite, franquear el suelo cualitativo del dispositivo de la medicina mental, sin transformar fundamentalmente la intención”¹⁷¹ normalizadora y de control de la psiquiatría decimonónica. En efecto, si la psiquiatría es en Francia, desde la ley de 1838, una estrategia de control social que impone el aislamiento médico y el secuestro administrativo-político (recluyendo al enfermo en el seno de la institución autoritaria),¹⁷² a partir de 1945, el psicoanálisis jugará un papel determinante en la modernización de la psiquiatría francesa. Cambiar el dispositivo del asilo, o aún mejor, hacerlo más flexible, no significó para Castel ayudar a romper el pacto entre la medicina mental y el control social de los individuos, si no más bien cooperar para una tentativa de modernización pero manteniendo los objetivos del juego del sistema de control ya establecido.¹⁷³ El psicoanálisis dotará al pensamiento médico-psiquiátrico de una capilaridad asombrosa, asegurándole su penetración en todo el conjunto social y sobrepasando las trabas impuestas por las viejas dicotomías de la psiquiatría clásica: las figuras estancas de lo normal y lo patológico se transformarán en las formas laxas de todas las posibles anomalías. Gracias al psicoanálisis, introducido en el seno de las instituciones de control social, la medicina y la psiquiatría logran fluidificar las modalidades de la intervención terapéutica, insinuándose por todos los intersticios del entramado social.

Frente a una institución autoritaria (el hospital psiquiátrico como espacio cerrado) y a un saber médico-psiquiátrico centrado en la represión de los síntomas y en la prevención de las patologías individuales y sociales, el psicoanálisis aportará su contribución al conformarse como teoría y práctica “apta para dotar al esquema médico psiquiátrico de un

¹⁷⁰ *LPS*, pág. 144.

¹⁷¹ *LPS*, pág. 146-147.

¹⁷² Castel reproduce y analiza el texto completo de la ley del 30 de junio de 1838 sobre los alienados en: CASTEL, Robert, *L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme, op. cit.*, pág. 327-336.

¹⁷³ “Esta constatación deja completamente abierta la cuestión de la significación de estas innovaciones en función de criterios externos, salvo postulando que todo progreso de la empresa psiquiátrica representa un bien en sí. Desde todo punto de vista, la psiquiatría moderna ha suavizado considerablemente las modalidades de aplicación del sistema médico petrificado en las racionalizaciones organicistas del siglo XIX. También lo ha expandido, es decir, difundido bajo formas renovadas gracias a aportes sucesivos: de la fenomenología, la dinámica de grupo, la psico-sociología. El psicoanálisis se inscribe en ese movimiento. No rompe con la inflación del esquema médico-psicológico, sino que lo hace acceder a un nuevo estado. La transformación es más cuantitativa que cualitativa. El psicoanálisis cruza la distancia entre prevención y represión sin cambiar la concepción psicologizante de la prevención orquestada por la medicina mental. Acrecienta así los poderes de la intervención terapéutica sin cesar de referir toda intervención legítima a una competencia especializada.” *LPS*, pág. 155-156.

aparato conceptual renovado. La flexibilidad ganada acrecienta la eficacia.”¹⁷⁴ Las nuevas categorías freudianas que permitirán pensar toda la gama de conductas intermedias entre lo anormal y lo normal dotarán al dispositivo médico-psiquiátrico de un nuevo aparato conceptual que le permitirá justificar sus más variadas y polimorfas intervenciones (que podrán ahora extenderse por todo el conjunto social y no sólo sobre sus elementos más evidentemente inadaptados).¹⁷⁵

El psicoanálisis, en tanto que procedimiento médico más difuso, más disimulado y, a la vez, más eficaz que la psiquiatría (dada la invisibilidad de su función normalizadora), permitió a ésta hacerse cargo de todos los ‘desviados’: concepto “en el que se tiende a reagrupar todas las conductas de no-conformidad social para orquestar su captura desde una concepción generalizada de control”,¹⁷⁶ no circunscribiéndose sólo a aquellos individuos catalogados como ‘enfermos mentales’. Introduciéndose en el interior de las instituciones psiquiátricas y no cuestionando los supuestos teórico-políticos que fundaban la institución autoritaria del asilo, ni la necesidad de la intervención médica, el psicoanálisis y los psicoanalistas permitieron a los diferentes elementos del dispositivo de control social en el que se insertaban hacerse cargo de ‘casos sociales’ más que de enfermos y patologías, en el contexto de un “complejo conjunto de procedimientos, que hacían intervenir a un cierto número de intermediarios (asistentes sociales, educadores, empleados, jueces, policías, etc.) de los cuales cada uno detentaba una parcela de poder social.”¹⁷⁷

Denunciando la política exterior efectiva del psicoanálisis desde los años cuarenta en Francia, Castel puede proponer una valoración del proceso histórico y teórico gracias al cual la institución psiquiátrica y el saber sobre la enfermedad mental han sido finalmente modernizados y revitalizados: el gran des-encierro organizado en Francia a partir de 1960 (la sectorización de la psiquiatría) no debe ser considerado como una liberación de los enfermos mentales del espacio cerrado e inhóspito del asilo, sino como el síntoma de una “generalización de las modalidades de control social”,¹⁷⁸ es decir, como una difusión y un estallido de las instituciones de control por todo el cuerpo social que segrega, compartimenta y controla diferentes ámbitos sociales. A partir de este des-encierro “cada uno debe recibir su tratamiento específico –afirma Castel-, dispensado por el especialista competente en su institución particular. La sociedad ‘liberal’ en su período de expansión ha instituido lo que podríamos llamar la segregación parcelizada de las categorías sociales que no se inscribían en su dinámica. El sistema se había consolidado después de haberse esclerosado en torno a los dos polos del asilo y de la prisión.”¹⁷⁹

En esta proliferación de instituciones para-psiquiátricas con fines mixtos (médicos y educativos), centradas sobre todo en el control de la infancia y de los problemas de escolarización, y que se proponían como instituciones abiertas, no jerárquicas, ‘permissivas’; el psicoanálisis se constituye, para Castel, como un operador principal del cambio: de esa proliferación tentacular del modelo médico que, en tanto que más difundido, logra disimularse más y ser más eficaz –por imperceptible. Frente a la psiquiatría, técnica abierta de control-represión, y el hospital psiquiátrico, lugar de reclusión y secuestro de los enfermos, **la sectorización disipa, disimula y extiende el control social al multiplicar**

¹⁷⁴ LPS, pág. 159.

¹⁷⁵ Ver CASTEL, Robert, *El orden psiquiátrico, op. cit.*, pág. 47, 259 y 301. Castel realiza una descripción histórica del surgimiento y apogeo de la intervención médica en la intimidad de la familia (Siglo XIX), expandida y acrecentada gracias al psicoanálisis (pág. 47). Analiza también la entronización de la familia como objeto de la intervención médica (pág. 259) estableciendo las continuidades histórico-políticas entre medicina, psiquiatría y psicoanálisis (pág. 301).

¹⁷⁶ LPS, pág. 182.

¹⁷⁷ LPS, pág. 181.

¹⁷⁸ LPS, pág. 184.

¹⁷⁹ LPS, pág. 185.

e in-visualizar las instituciones médico-psiquiátrico-pedagógicas y los especialistas que la componen.

Este proceso de desinstitucionalización, a saber, la puesta en crisis de las relaciones de poder centradas en la autoridad y en la represión-control típica de las instituciones del siglo XIX, va a permitir (a mediados del siglo XX) el reforzamiento de los procesos de control de tipo psicológico: “las contradicciones correspondientes a la sociedad actual (...) - sostiene Castel- buscan su resolución en una imposición del poder bajo la forma de la persuasión-manipulación.”¹⁸⁰ **La crisis de las instituciones totalitarias de control-represión-secuestro, se resuelve en la época del control-persuasión psicologizante de todas las formas de desviación social.** De esta manera, la institución continúa viva en la proliferación que prolifera, o, de otra manera, “el des-encierro puede abrir la institución sin abolirla.”¹⁸¹ En efecto, en la sociedad francesa de los años setenta “la institucionalización de la relación psicológica como modalidad generalizada del control – afirma Castel-, asumiría el conjunto de las funciones normalizadoras y reeducadoras otras veces dispersas en diferentes tipos de instituciones remitiendo ahora a agentes diferentemente cualificados.”¹⁸²

En este contexto de des-institucionalización y de generalización del control psicológico ejercido por instituciones dispersas en todo el campo social gestionadas por agentes cualificados diferencialmente, el psicoanálisis juega, para Castel, un papel preponderante. En el conjunto de estas nuevas instituciones emergerá un nuevo rol social del psicoanalista: **poniendo sus poderes y su saber al servicio de una intención política, siendo solidario con la institución ‘estallada’, insertándose en los nuevos procedimientos e instituciones de control social, el psicoanálisis y los psicoanalistas darán nueva fuerza a la institución, permitiendo y gestionando la misma psicologización generalizada.** De esta manera, si Castel podía denunciar que el psicoanálisis como institución en la que se organizan los psicoanalistas suponía y reforzaba una estructura y unas relaciones de poder; ahora, los psicoanalistas como agentes sociales insertos en las instituciones para-psiquiátricas de control no sólo neutralizan y normalizan a sus pacientes previo pago y no sólo se adscriben a una institución de poder (escuela, IPA, etc.) sino que también han servido históricamente y sirven efectivamente como agentes y elementos revitalizantes de la institución psiquiátrica de control-corrección, asumiendo y realizando los múltiples objetivos socio-políticos de las instituciones para-psiquiátricas y para-pedagógicas.

“El proceso de institucionalización del psicoanálisis está ya tan avanzado –afirma Castel en febrero de 1973- como para que podemos leer en grandes letras lo que estaba ya anunciado, bajo un modo disimulado, en la relación dual.”¹⁸³ De esta manera, desde los presupuestos que se ponen en juego en el interior de la clínica (a-politicismo neutralizante que recubre una relación de servicio y tutela) a su inserción sanitaria en el proceso de des-institucionalización, *Le psychanalisme* identifica la lógica unitaria y totalitaria que atraviesa por entero al psicoanálisis (en su práctica, en su historia institucional, en sus relaciones extra-institucionales). Esta lógica constituye la realidad socio-política, para Castel, del *psicoanalismo*. Si lo extra-analítico (lo político, lo social, lo económico, etc.), presente en el corazón del dispositivo analítico bajo la forma de lo desconocido, era objeto de la “reinterpretación unilateral (partidaria y parcial), directamente portadora de efectos sociales igualmente unilaterales”,¹⁸⁴ el psicoanálisis, en su inserción institucional se inscribirá, sin problemas, en un campo de sistemas e instituciones psicologizantes de control, reforzando

¹⁸⁰ LPS, pág. 187.

¹⁸¹ LPS, pág. 201.

¹⁸² LPS, pág. 200.

¹⁸³ LPS, pág. 204.

¹⁸⁴ LPS, pág. 205.

los procesos de ideologización en medio de una estrategia de desmembramiento de las instituciones totalitarias del siglo XIX y **sin poder pensar los supuestos socio-políticos de esta inscripción institucional**. Reforzando y conspirando a favor de estas estrategias de poder, aportará persuasión, participación y una sutil manipulación a las maniobras de control social de los individuos, sumándose a una campaña de ideologización y normalización, objetivos de la institución desmembrada (diseminada socialmente).

Esta lógica del proceso de ideologización socio-política (*psicoanalismo*) que pone en juego el psicoanálisis, es posible verificarla, para Castel, en diferentes niveles: 1) en el de su propio **saber**, que olvida y desprecia las condiciones sociales que supone y en las que se funda, imponiendo un sistema de interpretación totalitario (que todo lo captura y lo comprende) y que incita a no salir o que impide salir de su dispositivo conceptual; 2) en el de su propia **práctica**, que no tiene en cuenta las dimensiones no psicológicas que la atraviesan, imponiendo la obligación de una supuesta neutralidad en la clínica que impedirá cuestionar el esquema que la misma convención terapéutica instituye, invalidando la problemática relación de poder que se juega en su interior y recubriendo cualquier resistencia con la mistificación que la refiere a las producciones del inconsciente; 3) en el ámbito **institucional**, el psicoanálisis se constituye como organización social asumiendo los mismos mecanismos de poder (jerárquicos, autoritarios y de control extra e intra-analíticos) que rechaza tanto para su teoría (incondicionada) como para su práctica (supuestamente neutra aunque neutralizante); por otro lado, los psicoanalistas -como agentes sociales- se insertan en el ámbito de un sistema psicologizante de control, operando una re-vitalización y una propagación de una versión más refinada de la ideología médico-psiquiátrica de control (de un ejercicio del poder represivo y preventivo a un ejercicio del poder persuasivo, manipulador y participativo), convirtiéndose así en una de las piezas claves de la institución resucitada.

El “final del año 1972 no es, (...) –sostiene Castel- el fin de la historia, ni tampoco es el fin de esta historia”¹⁸⁵ polémica y crítica del psicoanálisis en el contexto francés.

El texto an-analítico de Castel interroga, de manera no neutra ni neutralizante, sobre el psicoanálisis como institución: indagando sociológicamente los supuestos de la práctica psicoanalítica y el lugar que los profesionales de la ciencia del deseo ocupan en la estructura social. *Le psychanalyse*, texto sin por-venir para la crítica, constituye una interrogación seria, socialmente esclarecedora y “múltiple acerca de la pretensión del psicoanálisis de proponer una verdadera alternativa.”¹⁸⁶

Si ni el psicoanálisis-institución, ni Freud-Lacan, ni las polimorfos ‘vueltas a Freud’ constituyen una alternativa, ¿qué alternativas abre el texto? Dejemos responder a Castel: se trata de pensar y cuestionar “una cierta concepción del saber, una cierta relación al poder, una cierta cristalización de las relaciones humanas comandada por las exigencias de rentabilidad, el mantenimiento de las jerarquías formales, la perpetuación de un equilibrio socio-político que reposa sobre la explotación, la violencia o la segregación.”¹⁸⁷ La crítica de Castel abre una vía “para romper los exclusivismos y restituir su propia palabra a los excluidos de ese sistema”¹⁸⁸ frente a un discurso analítico que prolifera disipándose o que se multiplica invisibilizando (para sí y para otros) sus maniobras de control y de normalización.

¹⁸⁵ “No daré una conclusión a este ensayo. Si, al terminar este primer balance, las cosas me parecen un poco así, el final del año 1972 no es, gracias al cielo, el fin de la historia, ni tampoco el fin de esta historia. Muchas incertidumbres se mantienen, las mismas que han tejido mi propósito.” *LPS*, pág. 252.

¹⁸⁶ *LPS*, pág. 255.

¹⁸⁷ *LPS*, pág. 255.

¹⁸⁸ *LPS*, pág. 255.

Si bien el psicoanálisis ha sido un denominador teórico común entre aquellos que intentaron reevaluar la racionalidad represiva y si bien ha podido permitir una cierta apertura en la escucha o un aproximamiento menos normalizante a los enfermos, el texto de Castel demuestra que estas valoraciones positivas no deben llevar a afirmar que **la ciencia y la técnica freudiana puedan constituirse, en el presente, como alternativa real crítica y subversiva frente al sistema socio-político capitalista**. En su pretensión de comprensión total de la realidad individual o social y proponiéndose como alternativa incontaminada —como saber y como práctica— frente a los sistemas ideológicos y normalizantes de control, el psicoanálisis se presenta, para Castel, como **una pseudo-alternativa** que juega el juego del sistema dominante. Desde los supuestos socio-políticos que desprecia al querer neutralizarlos, supone y justifica al sistema capitalista en su propia teoría: mistificación de su inconsciente histórico-político y consecuencia de su propia práctica. Por otro lado, como institución en la que los psicoanalistas se agrupan para formarse y reconocerse como tales, el psicoanálisis no es más que una forma asociativa de control-formación y una estrategia discursivo-terapéutica de refuerzo de las nuevas formas de control social que se despliegan en la sociedad francesa: un agente operador de la modernización de la institución represiva-cerrada. El psicoanálisis es, para Castel, “la ideología por excelencia de hoy (más modestamente, hoy-en-Francia-en-los-medios-intelectuales-progresistas) (...). El psicoanálisis retoma la articulación tradicional del poder y del saber (la tutela), una modalidad secular de la regularización del intercambio social (la relación de servicio), la lógica socio-política de la privatización arrastrada desde finales del siglo XVIII (el proceso de la neutralización). El psicoanálisis le anexiona nuevos dominios, lleva a un grado de sofisticación extraordinaria su eficacia y lo recubre del brillo de su vocabulario ‘revolucionario’.”¹⁸⁹ En tanto que pseudo-alternativa socio-política y mistificación teórica, **ni permite proponer en su práctica una alternativa global a la realidad de la explotación y del control generalizado de los individuos, ni sirve su teoría como paradigma descriptivo de la situación real socio-política**. Los nuevos técnicos de la tutela, expertos en el Inconsciente e insertos en las instituciones para-psiquiátricas, y todos aquellos pensadores hipnotizados por el discurso analítico o por los gestos aparentemente subversivos del psicoanalista, terminarán pagando —afirma Castel— su supuesta “lucidez analítica (...) con una extraña ceguera, (...) el engeguencimiento respecto al principio de su poder y a su relación con el poder.”¹⁹⁰

En el seno de un debate francés en torno a Freud, a su teoría y a su práctica, el texto de Castel identifica definitivamente al ‘psicoanálisis’ como objeto de estudio de una sociología crítica que no postulará una nueva ciencia de reemplazo, tal y como lo realizaba Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo (esquizoanálisis)*. La sociología an-analítica realizará una descripción de la realidad efectiva y de los efectos socio-políticos del *psicoanalismo*. Abordar al psicoanálisis como institución (en la neutralización neutralizante de su práctica, en sus organizaciones sociales, en su política exterior) permitirá a Castel poner de manifiesto la estructura de poder-saber de la clínica y del dispositivo institucional, transmisor de ideología, cuestionando el papel de los psicoanalistas en el entramado de las instituciones sociales de control capitalistas. Así, mientras que el *Anti-Edipo* operaba una vuelta post-analítica que **asumía** algunos de los descubrimientos de Freud (*deseo, ello, pulsión de muerte*, etc.), cuestionando al psicoanálisis como práctica de edipización normalizadora, Castel escenificará **otra** ‘vuelta a Freud’ desde la distancia respecto a todas las valoraciones y críticas al psicoanálisis que reconocían la validez de los ‘descubrimientos’ freudianos. El sociólogo del inconsciente político del psicoanálisis no se afanará en elaborar una crítica **interior** a la teoría analítica sino que su discurso an-analítico denunciará desde el **exterior**

¹⁸⁹ LPS, pág. 258.

¹⁹⁰ LPS, pág. 259.

los impensados de la clínica y la institución freudiana. Sólo la distancia permite ver la ceguera.

Pese a sus obvias diferencias, ambas ‘vueltas’ (la del *Anti-Edipo* y la del *Psicoanálisis*) abrirán históricamente la posibilidad de una crítica-total de la razón analítica. Así lo expresaba Castel en los primeros meses de 1973: “El fondo de la diferencia -entre su propio análisis y el de Deleuze-Guattari- reside por tanto en un juicio de importancia sobre la prioridad a dar sea a la crítica de la teoría analítica, sea a su crítica institucional. Deleuze y Guattari han elegido llevar el debate (mejor, han comenzado el debate) sobre el terreno de las estructuras del discurso analítico y esencialmente sobre su matriz, el Edipo. Yo he intentado, con los medios que poseo, comenzar a dar cuenta de ese esencial deslizamiento del centro de gravedad de las prácticas analíticas del diván a las instituciones (guardando las referencias a lo que, en el dispositivo analítico mismo, lo anuncia). **Si un día se realiza una crítica de la razón psicoanalítica, ella deberá ponderar estos dos aspectos.**”¹⁹¹

Tal crítica teórico-práctica de la razón analítica emergerá en la investigación genealógica que dará forma a la *Historia de la sexualidad* de Foucault.

¹⁹¹ LPS, pág. 252. El subrayado es nuestro.

IV. EMERGENCIA DE LA CRÍTICA GENEALÓGICA.

Foucault afronta inmediatamente (7 de noviembre de 1973 al 6 de febrero de 1974), en el curso del Collège de France sobre “El poder psiquiátrico”,¹⁹² la tarea de elaborar una genealogía histórica del psicoanálisis a partir de un análisis histórico sobre el poder-saber psiquiátrico del siglo XIX.¹⁹³ En su primer abordaje genealógico del objeto-psicoanálisis-Freud, investigando las condiciones históricas de su formación, Foucault se enfrenta y polemiza con la dual crítica al psicoanálisis elaborada hasta el momento en Francia: por un lado, una crítica a la **doctrina** psicoanalítica que, asumiendo a Freud, proponía una nueva teoría del deseo y una nueva ciencia-tratamiento ‘superadora’ (*máquinas deseantes* y *esquizoanálisis*); por otro lado, una crítica al psicoanálisis como **institución** que, si bien denunciaba el poder y la violencia simbólica que se ponía en juego en el interior de la clínica (arbitraria y convencional) y de la organización social analítica (autoritaria, jerárquica y en connivencia con otras instituciones de control), dejaba intacto su planteamiento teórico (*psicoanalismo*). Frente a ambas críticas se trataba, para Foucault, de abordar a través de una investigación histórica tanto los saberes que precedían a Freud como las relaciones de poder que constituían la condición de posibilidad de esas teorías pre-freudianas sobre la enfermedad mental y la sexualidad. La genealogía aspiraba así a identificar la formación estratégica de unas prácticas discursivas (psiquiatría del siglo XIX y psicoanálisis-Freud) a partir de las relaciones de poder y los enfrentamientos de fuerza que las habían hecho posibles: no se trataría de asumir la ‘verdad’ de Freud ni de cuestionar desde Freud la teoría freudiana del deseo (crítica interna), ni tampoco se trataría de cuestionar exclusivamente al psicoanálisis como institución social dejando incólume la teoría de la sexualidad y el Inconsciente (crítica externa de la práctica).

En este sentido, tanto Deleuze-Guattari como Castel, poniendo al descubierto las relaciones de poder intra y extra-analíticas en un contexto social francés en el que el psicoanálisis podía pasar como instrumento para la liberación del deseo (movimientos sociales de mayo del 68) o como herramienta de crítica al poder establecido (freudo-marxistas), constituirán el detonante sintomático del inicio de un debate entre Foucault y el psicoanálisis, Freud y los psicoanalistas: era necesario poner en marcha la maquinaria genealógica para elaborar un análisis crítico del psicoanálisis y de Freud, a partir de otros supuestos teóricos y metodológicos que los del esquizoanálisis y los de la sociología casteliana.

Pese a las diferencias, la crítica anti-psicoanalítica de la teoría del deseo y la crítica an-analítica del *psicoanalismo* abren para Foucault la posibilidad de una investigación genealógica que coagulará finalmente en el magno proyecto de una *Historia de la sexualidad* crítica del psicoanálisis-Freud. En efecto, el entramado de poder-saber que el psicoanálisis constituye en el presente y las estrategias de poder-saber que históricamente han permitido su surgimiento en Freud, merecerán un rastreo genealógico que determinará, finalmente, las condiciones de posibilidad de su emergencia histórica en la instauración-producción de una ciencia médico-psiquiátrica que capturarán a la locura y a la sexualidad (Siglo XIX) como objetos de conocimiento y de intervención terapéutica. En relación con estas estrategias de poder-saber (que coagulan en la medicina, la psiquiatría, la ciencia psicosexual, etc.) el psicoanálisis se situará, para Foucault, en relación de estricta continuidad.¹⁹⁴

¹⁹² FOUCAULT, Michel, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, París, Gallimard-Seuil, 2003 (en adelante *Curso PS*).

¹⁹³ Un análisis en contexto del curso en: LAGRANGE, Jacques, “Situation du cours”, en *Curso PS*, pág. 355-372.

¹⁹⁴ Tesis sostenida ya en 1973-1974, fundamento y origen del esbozo de una historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis que será comunicada en el curso del siguiente año. Ver *LA*, pág. 155-274.

La emergencia del objeto-psicoanálisis permite justificar la discontinuidad que se produce, respecto a los anteriores seminarios,¹⁹⁵ en el curso de 1973-1974 sobre el *Poder psiquiátrico*.¹⁹⁶ En la primera conferencia del 7 de noviembre de 1973 Foucault afirma: “El tema que os propongo este año, es el poder psiquiátrico, un poco en discontinuidad en relación con aquello de lo que os he hablado durante los dos años precedentes, aunque no del todo.”¹⁹⁷ Esa nueva captura de la psiquiatría por la genealogía no debe justificarse sólo por la extensión del debate anti-psiquiátrico en Francia o por la emergencia creciente de movimientos sociales contrarios a la psiquiatría,¹⁹⁸ sino también por el inicio de una crítica respecto al psicoanálisis. Si la problemática del poder-saber se sitúa en el centro de la investigación histórica que Foucault viene desarrollando en los cursos del Collège de France desde 1970, las denuncias contra el psicoanálisis articuladas por Deleuze-Guattari y por Castel, situarán al psicoanálisis y a los psicoanalistas en el ámbito de un debate en torno al poder que ejercen y al saber que detentan.

El presente parecía incitar una respuesta de Foucault: las críticas al psicoanálisis y las críticas-movimientos anti-psiquiátricos constituirán los acicates para esta doble captura de la genealogía foucaultiana.

1. Genealogía, anti-psiquiatría, anti-psicoanálisis y crítica social.

El primer curso del Collège de France que Foucault desarrolla entre 1970 y 1971¹⁹⁹ constituye el momento de **formación de la maquinaria genealógica como herramienta metodológica de análisis histórico**: se trataba de elaborar una historia de los sistemas de pensamiento, **una genealogía histórica de las prácticas discursivas**, entendidas éstas como juego de prescripciones, como conjunto de regularidades, que no coinciden necesariamente ni con la obra de ciertos autores ni con ciertas ciencias o disciplinas teóricas. Estas prácticas discursivas trans-disciplinarias, trans-científicas y trans-textuales, “toman cuerpo en conjuntos técnicos, en instituciones, en esquemas de comportamiento, en tipos de transmisión y de difusión, en formas pedagógicas que a la vez las imponen y las mantienen.”²⁰⁰ En efecto, la maquinaria genealógica de Foucault permitirá realizar un

¹⁹⁵ Y no respecto de sus obras anteriores, tal y como lo interpreta Lagrange: “el curso consagrado al ‘Poder psiquiátrico’ mantiene con los trabajos anteriores una relación paradójica. Está en relación de continuidad en la medida en que, como lo manifiesta Michel Foucault, se inscribe en el ‘punto de articulación o, en todo caso, de interrupción del trabajo que había realizado en la *Historia de la locura*.’ (...) Pero también está en relación de discontinuidad como lo testimonia las declaraciones cuidadosas que marcan los desplazamientos (...). Era la ‘enfermedad mental’ más que la ‘medicina mental’ lo que le interesaba en las primeras obras, y el prefacio de la primera edición de la *Historia de la locura* se presentaba como ‘una historia no de la psiquiatría, sino de la locura misma, en su vivacidad, antes de toda captura por el saber.’” LAGRANGE, Jacques, *Situation du cours, op. cit.*, pág. 355. Interpretando el curso de 1973-1974 en relación de discontinuidad-continuidad con las primeras obras de Foucault (*Maladie mentale et Personnalité* de 1954; *Maladie mentale et Psychologie*, de 1962; y *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, de 1961 –reeditada en 1972) Lagrange oculta la discontinuidad temática entre este curso y los anteriores a la que Foucault explícitamente se refiere. Siendo fieles a la discontinuidad que el genealogista anuncia al comenzar el curso, sería lícito preguntar: ¿por qué Foucault realiza una genealogía de la psiquiatría-psicoanálisis en ese momento histórico?, ¿por qué motivo, cosa rara, Foucault se cita a sí mismo (*Historia de la locura*) al inicio del curso?.

¹⁹⁶ Cfr. GROS, Frédéric, *Foucault et la folie*, París, PUF, 1997, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, pág. 69-72. Gros sostiene que Foucault retoma el dossier sobre la locura (*Historia de la locura*) sin justificar la discontinuidad temática con los cursos precedentes y sin evidenciar la función táctica de la relectura foucaultiana del texto de 1961.

¹⁹⁷ *Curso PS*, pág. 3.

¹⁹⁸ Ver LAGRANGE, Jacques, *Situation du cours, op. cit.*, pág. 355-356.

¹⁹⁹ Ver *DeE II*, pág. 240-244. El curso llevaba por título “La volonté de savoir”.

²⁰⁰ *DeE II*, pág. 241.

análisis de las formas históricas de transformación de estas prácticas, conformadas y modificadas a partir de sus relaciones múltiples, bien con prácticas sociales históricas y concretas, bien en su relación con otras prácticas discursivas. Foucault despliega, así lo sostiene, una “serie de análisis que, fragmento por fragmento, buscan constituir poco a poco una ‘morfología de la voluntad de saber’. Unas veces este tema de la voluntad de saber (...es...) capturado por investigaciones históricas determinadas, otras (...es...) tratado por sí mismo en sus implicaciones teóricas.”²⁰¹ El análisis histórico foucaultiano no remite, por tanto, a un sujeto del conocimiento que fundaría originariamente las prácticas discursivas, sino que incide más bien en esa “voluntad de saber, anónima y polimorfa, susceptible de transformaciones regulares, capturada en un juego de dependencias localizable”²⁰² históricamente. Desde esta perspectiva metodológica, Foucault centra la investigación que comunica en 1970-1971 en dos objetos-genealógicos: las prácticas judiciales griegas del siglo VII al V a.C. en el curso y las prácticas judiciales y penales francesas del siglo XIX (a partir de textos médico-legales) en su seminario.

En los dos cursos siguientes, de 1971-1972²⁰³ y de 1972-1973²⁰⁴, Foucault comunicará una investigación histórica sobre “la formación de ciertos tipos de saberes a partir de las matrices jurídico-políticas que le han dado nacimiento y que le sirven de soporte.”²⁰⁵ Una investigación genealógica sobre los mecanismos que han permitido el establecimiento de la verdad en el interior de los procedimientos judiciales y un estudio de las diferentes tácticas punitivas, constitutivas de diferentes regímenes penales. La temática del poder y la relación de doble determinación de producción entre saber y poder, constituyen el principio metodológico esencial de la genealogía: “las relaciones de poder – sostiene- (con las luchas que las atraviesan o las instituciones que las mantienen) no juegan solamente en relación con el saber un rol de facilitación o de obstáculo; no se contentan con favorecerlo o estimularlo, falsearlo o limitarlo; poder y saber no están ligados el uno al otro por el solo juego de los intereses y de las ideologías; el problema no es, por tanto, solamente el de determinar cómo el poder se subordina o bien al saber y lo hace servir a sus fines o cómo se sobre-imprime a él y le impone contenidos y limitaciones ideológicas. Ningún saber se forma sin un sistema de comunicación, de registro, de acumulación, de desplazamiento que es en sí mismo una forma de poder y que está ligado, en su existencia y en su funcionamiento, a otras formas de poder. Ningún poder, además, se ejerce sin la extracción, apropiación, distribución o retención de un saber. En este nivel, no está el conocimiento por un lado, y la sociedad del otro, (...), sino las formas fundamentales de ‘poder-saber’.”²⁰⁶

En esta misma época (1972-1973) en la que Foucault, habiendo elaborado los principios fundamentales de la maquinaria de análisis genealógico, la aplica a las prácticas penales y judiciales del siglo XVIII y XIX y dedica sus seminarios a la investigación y a la publicación de un caso de parricidio,²⁰⁷ los dos textos de Deleuze-Guattari y de Castel, articulan, desde diferentes puntos de vista, una crítica al psicoanálisis como dispositivo de poder: el primero, analizando la teoría psicoanalítica como normalización e imposición del poder del analista sobre el deseo del paciente; el otro, elaborando un análisis sociológico del psicoanálisis como institución, esto es, una evaluación crítica del *psicoanalismo* que oculta o

²⁰¹ *DeE II*, pág. 240.

²⁰² *DeE II*, pág. 241.

²⁰³ Ver *DeE II*, pág. 389-393. El curso llevaba por título “Théories et institutions pénales”.

²⁰⁴ Ver *DeE II*, pág. 456-470. El curso llevaba por título “La société punitive”.

²⁰⁵ *DeE II*, pág. 389.

²⁰⁶ *DeE II*, pág. 389-390.

²⁰⁷ AAVV, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle*, presentado por Michel Foucault, París, Gallimard-Julliard, 1973. Castel participa en la edición de este texto: ver CATEL, Robert, “Les médecins et les juges”, en AAVV, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle, op. cit.*, parte II, ‘Notas’, Cap. 6, pág. 379-399.

recubre el poder ideologizante de la práctica clínica analítica y que apoya o refuerza los diferentes dispositivos institucionales de control social médico-psiquiátricos.

Ambas críticas elaboradas contra el psicoanálisis, junto con la extensión de la crítica anti-psiquiátrica en Francia, provocarán una discontinuidad en la temática de los cursos del *Collège de France* que Foucault desarrollará a continuación. Dicho de otra manera, si bien en esta época es posible identificar en Francia una creciente discusión teórica y una emergencia de movimientos sociales que se nutrían de las críticas institucionales anti-psiquiátricas (Basaglia, Cooper, Laing) o psicoanalíticas (psicoterapia institucional), proponiendo una sublimación²⁰⁸ de la institución psiquiátrica tradicional; no es lícito menospreciar el papel que juegan -en este contexto- las críticas elaboradas por Deleuze-Guattari y Castel en torno al psicoanálisis para determinar la situación real y el objetivo teórico-político de la discontinuidad temática que representa el curso de Foucault de 1973-1974. Si el debate anti-psiquiátrico provoca la emergencia de la psiquiatría como objeto de estudio de la genealogía, tal y como lo afirma Lagrange, el debate en torno al psicoanálisis iniciado por los textos de Deleuze-Guattari y Castel, sitúa a la ciencia del Inconsciente en relación con las estrategias de poder-saber de la psiquiatría del siglo XIX: la investigación que Foucault despliega en el curso -teniendo por objeto a la psiquiatría- constituye, a la vez, **el análisis histórico de las condiciones de formación del psicoanálisis**. De esta manera, la relación directa entre la genealogía del poder psiquiátrico articulada en el curso y la “Historia de la locura”²⁰⁹ de Foucault (relación de continuidad-discontinuidad según Jacques Lagrange), no debe ser comprendida solamente como una revisión crítica de un texto capturado interesadamente por los movimientos anti-psiquiátricos franceses, sino también como una re-lectura polémica realizada por el mismo Foucault de un texto en el que se apoyaban las críticas al psicoanálisis (Castel) y en el que él mismo realizaba una valoración positiva de Freud.

La crítica anti-psiquiátrica se extiende en Francia a partir de los años setenta. Una crítica que cuestionaba el poder que el médico detentaba sobre el enfermo al constituirse como instancia absoluta de decisión de la salud mental del individuo. Los movimientos locales, las organizaciones sectoriales, los debates dispersos, proliferan en los años posteriores a mayo del 68 en un contexto francés socialmente movilizado. Entre todos estos, es posible señalar algunos que, enfrentándose a una psiquiatría autoritaria, denunciando el escándalo de los internamientos arbitrarios y organizando e incitando a la lucha de los psiquiatrizados, van a constituirse como un heterogéneo y disperso ‘movimiento anti-psiquiátrico’: publicaciones de textos contrarios a las prácticas psiquiátricas (en revistas como *Cahiers pour la folie* y *Marge* de 1970 o *Psychiatisés en lutte* de 1972); constitución, a partir del modelo del GIP (Groupe Information Prisons) del GIA (Groupe Information Asiles) en 1972; ‘revuelta’ del personal auxiliar psiquiátrico contra el autoritarismo médico (Association pour l’étude et la réalisation du Livre Blanc des institutions psychiatriques) en 1974.²¹⁰ Esta movilización social polimorfa y pluralista estaba doblemente incitada: por un lado, por las críticas que desde el psicoanálisis se realizaban contra el espacio y el tratamiento psiquiátrico, proponiendo una ‘sublimación’ o una ‘modernización’ de la institución psiquiátrica en nombre de un discurso ‘humanista’ fundado en el Inconsciente (que permitirá a los psicoanalistas insertarse como agentes sociales en las nuevas instituciones de ‘sectorización’ psiquiátrica en tanto que reformadores de la institución)²¹¹ y, por otro lado, por la recepción francesa de una crítica anti-psiquiátrica, italiana e inglesa, que despedía definitivamente a la institución a sus abismos. La psicoterapia institucional que clamaba por una reforma interna –real- de

²⁰⁸ Ver LAGRANGE, Jacques, *Situation du cours*, op. cit., pág. 355-372.

²⁰⁹ FOUCAULT, Michel, *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l’âge classique*, París, Plon, 1961.

²¹⁰ Ver LAGRANGE, Jacques, *Situation du cours*, op. cit., pág. 359-360.

²¹¹ Ver *LPS*, pág. 184-212.

algunas instituciones médico-psiquiátricas en Francia y la anti-psiquiatría que promovía la despedida definitiva de la institución autoritaria, constituían los dos ejes en los que se articulaba la crítica a la psiquiatría en esta época.

La versión italiana de la anti-psiquiatría (Franco Basaglia) se inscribía en una corriente resueltamente revolucionaria al criticar “el dispositivo asilar desde el punto de vista político, en tanto que lugar privilegiado de las contradicciones de la sociedad capitalista.”²¹² Contra cualquier tipo de reforma de la institución asilar, sea a través de la sectorización del encierro o las comunidades terapéuticas, la crítica incidía en el control social de la psiquiatría como herramienta política y denunciaba la separación y el secuestro al que se veían conminados los enfermos. Se imponía, pues, la desinstitucionalización de la psiquiatría, la apertura hacia la no-profesionalización del tratamiento y la alianza con grupos políticos y sindicales de izquierda para promover una revolución psiquiátrica.

Por otro lado, la corriente inglesa de anti-psiquiatría (David Cooper y Roland Laing), que tendrá mayor expansión en Francia, orquestará una “crítica radical de la psiquiatría y de su violencia institucional y simbólica. Violencia, (...) que no es solamente física y manifiesta en las coerciones del internamiento, sino que es también ejercida por la racionalidad analítica que, a través de sus categorizaciones nosológicas, remitiéndose a una competencia especializada e instaurando el establecimiento de una relación de tutela, hace pasar por ‘enfermedad mental’ la manera en la que un sujeto intenta responder a la opresión de la que es, desde su nacimiento, víctima, respuesta que se promueve a través de instituciones delegadas por la sociedad: familia, escuela, trabajo.”²¹³ Se trataba, pues, de desmedicalizar el hospital psiquiátrico para, impidiendo la violencia que en su interior ejercía el psiquiatra sobre el enfermo, permitir la constitución de un nuevo espacio de liberación-curación en el que el individuo se transforme, continúe su viaje y profundice su experiencia.

En este contexto francés de proliferación de movimientos sociales contra la psiquiatría que se nutrían de los textos anti-psiquiátricos, Foucault va a reeditar estratégicamente, en 1972, su *Historia de la locura*, modificando en parte el texto original de 1961.²¹⁴ Por otro lado, va a desarrollar en el curso del Collège de France de 1973-1974 sobre el *Poder psiquiátrico*²¹⁵ una crítica a la psiquiatría y al psicoanálisis desde los supuestos teórico-metodológicos de la genealogía: distanciándose tanto de la crítica institucional de la anti-psiquiatría de la época, como de los supuestos de la crítica al psicoanálisis de Deleuze-Guattari y de Castel.

En relación con la crítica elaborada por la anti-psiquiatría contra la psiquiatría, Foucault desmarca su genealogía de la simple crítica de la institución asilar: se trata de elaborar un análisis de los dispositivos tácticos que atraviesan a la institución, determinando las relaciones estratégicas de enfrentamiento extra e intra-asilares rechazando abiertamente la noción sociológica unitaria de ‘institución psiquiátrica’, para poder describir las polimorfos relaciones de poder y de enfrentamiento que se manifiestan en ciertas *escenas* diferenciales que atraviesan el hospital (no considerando pues a la institución como espacio cerrado, sino como ámbito relacional en estrecha vinculación con otras instituciones y mecanismos de poder). En lo que respecta a la inscripción genealógico-crítica del psicoanálisis en la investigación histórica, es posible identificar también ciertas distancias fundamentales con el esquizoanálisis y la sociología materialista Primero, ambas críticas (la de Deleuze-Guattari y la de Castel) se realizaban a partir de una comprensión del poder extraña a la genealogía foucaultiana (un poder más negativo que positivo, más represivo

²¹² LAGRANGE, Jacques, *Situation du cours*, op. cit., pág. 365.

²¹³ LAGRANGE, Jacques, *Situation du cours*, op. cit., pág. 367.

²¹⁴ Para la segunda edición de *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* de 1961, Foucault redacta un nuevo prólogo eliminando el original, agrega dos apéndices y modifica el título de la obra: FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972.

²¹⁵ Ver *DeE II*, pág. 675-686.

que productor, más ideologizante que incitante). Segundo, utilizaban términos exportados bien del ámbito psiquiátrico-psicológico (*esquizofrenia, esquizoanálisis, deseo*, etc.) bien del ámbito sociológico (*ideología, aparatos del Estado, agentes delegados de control, institución social*, etc.). Conceptualización que el genealogista prefería evitar, como caución metodológica, por los supuestos teóricos que implicaban (una cierta teorización *psi* del hombre, una cierta concepción descendente-alienante del poder). Finalmente, porque en ambas críticas el psicoanálisis era concebido bien como saber-teoría bien como institución-práctica, diferenciando y escindiendo lo que metodológicamente constituía el principio esencial del análisis genealógico, a saber, la relación de mutua dependencia entre poder y saber: una crítica articulada desde el **interior** del saber analítico que comprendía al poder ejercido por el analista como esencialmente represivo (Deleuze-Guattari) y asumía ciertos conceptos freudianos como ‘verdaderos’; un estudio sociológico de la institución analítica que no abordaba, desde su **exterioridad**, la valoración crítica de la teoría (Castel), centrándose exclusivamente en una crítica de los supuestos de la clínica y de la institución analítica (política interna y externa).

Esgrimiendo el instrumento genealógico como método para el análisis histórico de los discursos y las estrategias de poder, Foucault puede capturar, en un mismo movimiento, tanto a la psiquiatría como al psicoanálisis. Así lo sostiene en mayo de 1973 antes de iniciar el curso: “en el dominio de la psiquiatría, me parece que es interesante saber cómo se ha instaurado el saber psiquiátrico, la institución psiquiátrica a principios del siglo XIX, (...) si queremos luchar ahora contra todas las instancias de normalización.”²¹⁶ Se trata, por tanto, de desarrollar una investigación histórica en estrecha vinculación con la situación presente. Ya que sólo una genealogía del poder psiquiátrico permitirá identificar las condiciones de posibilidad del surgimiento de la ciencia del Inconsciente en Freud.

Remitiendo constantemente a las discusiones de la época y a los textos de Deleuze-Guattari y de Castel, Foucault propone su hipótesis genealógica fundamental: el psicoanálisis no es un método o una teoría que permita destruir o cuestionar las relaciones de poder, sino más bien una “forma de normalización”²¹⁷ emparentada con la psiquiatría que merece una indagación genealógica. “En tanto que historiador –afirma en una conferencia de 1974–, manteniendo una cierta distancia, me parece que el psicoanálisis no es una ruptura total y radical en relación con la psiquiatría, (...) la psiquiatría del siglo XIX ha producido unas técnicas terapéutica que contienen ya o preparan muchos de los elementos del psicoanálisis. De tal manera que me gustaría estudiar, en el futuro, en qué medida el psicoanálisis prolonga –o rompe con– el poder psiquiátrico tal y como se ha establecido en el último siglo.”²¹⁸ Estudiar la instauración del poder-saber psiquiátrico y determinar las continuidades y diferencias entre ese régimen de poder-saber, sus tácticas, sus rituales de producción de la verdad y el psicoanálisis, formarán parte de un mismo proyecto de investigación que comenzará a despejarse en 1973.

En efecto, en el Curso del Collège de France (inmediatamente posterior a la edición del *Anti-Edipo* y de *El psicoanálisis*), haciéndose eco de la triple crítica que emergía en su presente (anti-psiquiátrica de la psiquiatría, anti-psicoanalítica de la teoría del deseo y analítica de la institución psicoanalítica), Foucault inscribirá una discontinuidad en sus cursos (de los sistemas judiciales y penales a la psiquiatría y el psicoanálisis), elaborando una primera articulación genealógico-histórica sobre los orígenes del objeto-Freud-psicoanálisis.

Foucault propondrá una genealogía de los diferentes momentos o *escenas* en los que se despliega el poder-saber psiquiátrico. Escenas que concluyen en parte, no sin una cierta apoteosis cómica, en el gran acontecimiento-enfrentamiento de Charcot con las histéricas: poder, verdad y saber serán los tres ejes en torno al cual la genealogía de la psiquiatría

²¹⁶ *DeE II*, pág. 644.

²¹⁷ *DeE II*, pág. 640.

²¹⁸ *DeE II*, pág. 662.

describirá esos grandes decorados en los que se despliegan las batallas estratégicas entre el médico y los enfermos. Escenas a través de las cuales Foucault esbozará una historia no centrada en el problema de ‘enfermedad mental’, de la ‘locura’, de la esquizofrenia’ o de la ‘institución-asilo’, sino en las estrategias de poder-saber-verdad que coagulan finalmente en ciertos personajes psiquiátricos que constituirán el inicio del saber freudiano: Charcot y sus históricas. Realizar la genealogía histórica de la psiquiatría será, al mismo tiempo, comenzar a elaborar la crítica al psicoanálisis.

Poder: el análisis histórico de las diferentes estrategias de producción de la verdad de la enfermedad y de saber en el interior del asilo permitirá a Foucault identificar al sistema disciplinario del hospital (que remite a otros sistemas e instituciones disciplinarias) como lugar de orden y de enfrentamiento, como espacio de relaciones de poder a partir del cual será posible la formación de un discurso de verdad sobre la enfermedad y sobre el hombre. *Saber-Verdad*: estas prácticas que constituyen los discursos de la psiquiatría del siglo XIX son productoras de objetividad y surgen de unas condiciones de objetivación, es decir, el saber sobre la verdad de la enfermedad tiene su condición de posibilidad y de organización en esa dispersión reglada del asilo disciplinario, lugar de observación y medicalización constante de los individuos. El asilo, reino del orden disciplinario en el que se organiza un campo de objetividad y de saber, se constituirá para el discurso psiquiátrico como una condición imprescindible para la curación, es decir, el régimen disciplinario y las prácticas discursivas de la psiquiatría del siglo XIX funcionarán como inductores de subjetivación: instancias de poder-saber productoras de individualidad e interiorizadoras de la Norma.

En el despliegue histórico de estas *escenas* en las que se coagulan las maniobras estratégicas de poder-saber orquestadas sobre los individuos por la psiquiatría del siglo XIX surgirá, desde el callejón sin salida del acontecimiento-Charcot, el psicoanálisis en Freud: la investigación genealógica remitirá, desde sus inicios,²¹⁹ de la psiquiatría a Freud. En efecto, así resume Foucault la investigación a comunicar: “Volveré sobre la morfología fina de estas escenas, pero quisiera mostrar que desde el inicio de la psiquiatría del siglo XIX, antes e independientemente de las formulaciones teóricas, antes e independientemente de las organizaciones institucionales, se ha encontrado definida una cierta táctica de manipulación de la locura que esbozaba de alguna manera la trama de relaciones de poder necesarias para esa especie de ortopedia mental que debía conducir a la curación. La escena de Jorge III forma parte, en el fondo, de esas escenas, es una de las primeras. **Creo que se podría describir a continuación el porvenir, el desarrollo, las transformaciones de estas escenas**, y encontrar cómo, en qué condiciones, estas escenas proto-psiquiátricas se han desarrollado en una primera fase que podríamos llamar del tratamiento moral, de la que Leuret ha sido el héroe, en los años 1840-1870. Inmediatamente, esa misma escena proto-psiquiátrica transformada por el tratamiento moral se ha encontrado considerablemente modificada por un episodio fundamental en la historia de la psiquiatría, que ha sido, a la vez, el descubrimiento y la práctica de la hipnosis y el análisis de los fenómenos histéricos. **Tenemos, por supuesto, la escena psicoanalítica.** Y luego, finalmente, la escena (...) anti-psiquiátrica.”²²⁰

Mientras la anti-psiquiatría criticaba la violencia institucional, física y discursiva de la institución psiquiátrica; mientras la psicoterapia institucional –tal y como la describía

²¹⁹ En la segunda sesión del curso Foucault esquematiza la genealogía que va a desarrollar en la que inserta al psicoanálisis. Ver *Curso PS*, pág. 21-36.

²²⁰ *Curso PS*, pág. 32. Desconocemos si, para la investigación de este curso, Foucault vuelve a leer a Freud y pensaba concluir el curso elaborando una crítica al psicoanálisis y a la anti-psiquiatría. El curso termina en Charcot y las históricas (condición de la captura de la sexualidad por Freud), pero en el resumen que publica del curso en 1974 Foucault articula la primera valoración genealógica de Freud y del psicoanálisis como maniobra estratégica de des-psiquiatrización y re-medicalización de la locura. Ver *DeE II*, pág. 681-686. Unos meses antes del inicio del curso (mayo de 1973), la interpretación foucaultiana de “Edipo Rey” de Sófocles se confrontará directamente con la lectura freudiana del texto antiguo. Ver *DeE II*, pág. 553-570.

Castel- se proponía a sí misma como alternativa de sublimación de la institución totalitaria asilar permitiendo a los enfermos tomar la palabra; mientras Deleuze y Guattari, reivindicaban la esquizofrenia como forma no edipizada del deseo; Foucault articulará la genealogía del poder psiquiátrico desde un análisis de las tácticas de enfrentamiento de fuerzas que concluyen, manifestando todo un esplendor cómico y batallador, en torno al personaje de la histérica. Ellas constituirán, para Foucault, más que el enfermo-mental-loco-*esquizo*, el objeto de captura más importante de la psiquiatría del siglo XIX, en tanto que foco de manifestación de una resistencia y de un combate: ellas, primeras militantes de la anti-psiquiatría,²²¹ permitirán desvelar al genealogista las estrategias de las relaciones de poder-saber y los enfrentamientos históricos y teatrales entre el médico y los enfermos. En efecto, más que la denuncia de la institución totalitaria, más que intentar sublimar la institución, más que hacer manifiesto un *ello* polimorfo y subversivo, ellas son las primeras en identificar y desvelar esa microfísica de poder, de saber y de placer que atravesaba la relación asilar. Ellas instauran y destituyen hasta la sordera a Charcot; ellas harán trabajar al Freud. De esta manera, situando Foucault a la histérica y a la histeria (simulación) como el gran fracaso del poder psiquiátrico, como la gran trampa en la que cae el poder-saber del médico en el no-saber-poder-placer del enfermo, la genealogía podrá identificar el papel de relevo que, respecto al fracaso de la neuropsiquiatría, desempeñará la teoría y la clínica freudiana.

En el curso que Foucault impartirá al año siguiente (1974-1975) sobre “Los anormales”²²² comunicará el primer esbozo de una genealogía histórica de la ‘sexualidad’ que asignará a Freud un lugar eminente. La genealogía del poder psiquiátrico, que había culminado en los personajes de las histéricas y de Charcot, constituía así el inicio de una investigación sobre esa sexualidad que se manifestaba, proliferaba y gesticulaba obscenamente en las escenificaciones requeridas insistentemente, en el interior de la Salpêtrière, por las maniobras del neuropsiquiatra, Amo de las histéricas y único maestro de Freud.

2. Foucault, lector del *Anti-Edipo*. 1973-1974.

Para establecer en qué sentido las críticas al psicoanálisis elaboradas por Deleuze-Guattari y Castel influyen en la discontinuidad que Foucault opera sobre la temática de su investigación (de las prácticas judiciales a las prácticas psiquiátricas), es necesario establecer el impacto que ambos textos, el *Anti-Edipo* y *Le psychanalisme*, producen en Foucault. Se trata de establecer cómo el genealogista valora, asume, utiliza o cuestiona estas dos críticas francesas elaboradas hasta el momento contra el psicoanálisis.

En mayo de 1973, seis meses antes de comenzar el curso en el que comunicará una genealogía de la psiquiatría, Michel Foucault menciona por primera vez el libro de Deleuze y Guattari, en unas conferencias tituladas “La verdad y las formas jurídicas”.²²³ Siguiendo el consejo de los autores,²²⁴ Foucault expondrá en estas conferencias una lectura política del texto de Sófocles “Edipo Rey”, identificando en el personaje de la tragedia al tirano griego

²²¹ Ver *Curso PS* pág. 137-138.

²²² *Curso LA*, pág. 155-274.

²²³ *DeE II*, pág. 553, ss.

²²⁴ “Los helenistas tienen razón al recordar que, incluso en el venerable Edipo, ya se trataba de ‘política.’” *AE*, pág. 104. Deleuze-Guattari se refieren a la lectura de la tragedia elaborada por Vernant y Vidal-Naquet: VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, trad. Mauro Armiño, Barcelona, Paidós, 2002, vol. 1, pág. 79-135.

y proponiendo una interpretación contraria a la versión freudiana.²²⁵ Antes de exponer su propia interpretación de este texto, Foucault valora positivamente la obra de Deleuze-Guattari como una ruptura con el modo de comprender al Edipo freudiano: si Freud podrá caer en las redes de la investigación histórica de la genealogía foucaultiana es gracias al inicio de un debate en torno al psicoanálisis como instrumento de dominación y de restricción del deseo. Foucault señala, pues, la obra de Deleuze-Guattari como un acontecimiento histórico del pensamiento. En efecto, el *Anti-Edipo* marca, para Foucault, un antes y un después, en la comprensión de la tragedia: si desde Freud se hace de Edipo una verdad intemporal y universal sobre el deseo subjetivo, a partir de Deleuze-Guattari el triángulo edípico constituye “una cierta manera de contener el deseo –afirma Foucault-, de asegurar que el deseo no vaya a invertir, a expandirse en el mundo que nos rodea, en el mundo histórico, que el deseo se recluya en el interior de la familia y se despliegue como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo.”²²⁶ A su criterio, la enseñanza fundamental del texto de Deleuze-Guattari es la siguiente: “Edipo no sería, por tanto, una verdad de la naturaleza, sino un instrumento de limitación y de cerco que los psicoanalistas, desde Freud, utilizan para contener el deseo, y hacerlo entrar en una estructura familiar definida por nuestra sociedad en un momento determinado. En otros términos, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de restricción que el psicoanálisis intenta imponer, en la cura, a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder, es una cierta manera a través de la cual el poder médico y psicoanalítico se ejerce sobre el deseo y el inconsciente.”²²⁷

Más que anunciar la futura muerte del psicoanálisis el *Anti-Edipo* escenifica, para Foucault, “la puesta en cuestión de la relación de poder que se establece en la cura psicoanalítica, entre el psicoanalista y el paciente; relación de poder bastante similar a la que existe en la psiquiatría clásica. Creo que lo esencial del libro –continúa Foucault- consiste también en mostrar cómo el Edipo, el triángulo edípico, lejos de ser lo descubierto por el psicoanálisis o lo que es liberado por el discurso del paciente en el diván, es por el contrario una especie de instrumento de bloqueo por el cual el psicoanálisis impide a la pulsión y al deseo del enfermo liberarse, expresarse. Deleuze describe el psicoanálisis como siendo, en el fondo, una empresa de refamiliarización, o de refamiliarización forzada de un deseo que, según él, no tiene en la familia su lugar de nacimiento, su objeto y su centro de delimitación.”²²⁸

A partir de este texto, el genealogista podrá articular su propia tesis histórica acerca de las relaciones de continuidad entre la psiquiatría y el psicoanálisis: si Deleuze-Guattari cuestionan el poder que se ejerce en la relación psicoanalista-paciente, imponiendo éste al deseo de aquél una ‘refamiliarización forzada del deseo’; la genealogía que Foucault desplegará en su curso de 1973-1974 determinará las continuidades entre el ejercicio del poder-saber médico en la relación psiquiátrica (*escenas proto-psiquiátricas y psiquiátricas*) y en la relación analítica (*escena psicoanalítica*). Ahora bien, la genealogía del poder psiquiátrico que Foucault va a proponer meses después se distanciará del planteamiento *esquizoanalítico* de Deleuze-Guattari: la obra hace ascender un nuevo objeto, el psicoanálisis-Freud, pero lo captura y lo critica asumiendo sus propias herramientas conceptuales.²²⁹ Primero, es posible identificar en el *Anti-Edipo* una cierta representación represiva del poder. Deleuze-Guattari no hacen sino denunciar la relación analítica como una situación de poder en la que se

²²⁵ Realizaremos un análisis de la versión foucaultiana de la tragedia confrontándola con la interpretación de Freud (*Interpretación de los sueños*) en la segunda parte de este trabajo.

²²⁶ *DeE II*, pág. 553.

²²⁷ *DeE II*, pág. 553-554.

²²⁸ Ver *DeE II*, pág. 623-624.

²²⁹ Ante la pregunta ¿está usted filosóficamente de acuerdo, en el fondo, con Deleuze?, en relación a su lectura de Freud, Foucault responde en una entrevista de 1975: “Estamos en desacuerdo sobre algunos puntos, aunque estoy esencialmente de acuerdo con ellos (Deleuze-Guattari).” *DeE II*, pág. 781.

produce, a manos del psicoanalista, la represión, el límite, el bloqueo del deseo. Así, el poder que el psicoanalista ejerce interpretándolo todo a partir del Edipo funcionaría siempre *negativamente contra* el deseo (*ello, pulsión de muerte*). Para Foucault, por el contrario, desde un punto de vista genealógico e histórico (que postula las relaciones de mutua determinación entre poder-saber, asignando una capacidad productiva y positiva a las relaciones de poder), el psicoanálisis no sólo impedirá, limitará, reprimirá y bloqueará al deseo. Para Foucault, Freud no hace sino elaborar un saber a partir de ciertas relaciones estratégicas, técnicas y espaciales, que constituyen -más que impiden-, que incitan -más que reprimen- una cierta relación del individuo con su deseo-sexual: organiza un espacio clínico, una técnica y un saber para hacer-hablar a la sexualidad re-conformando un individuo atravesado por deseos inconscientes. No se tratará, por tanto, de elaborar una nueva teoría del deseo superadora y crítica de la comprensión analítica del deseo asumiendo la ‘verdad’ del ‘descubrimiento’ freudiano sobre el aparato psíquico, sino de realizar una genealogía de los discursos y saberes sobre la ‘sexualidad’ y el ‘deseo sexual’ como objeto teórico-estratégico que emerge históricamente en Occidente gracias a unas relaciones de poder en las que se captura-produce a los individuos y a unos rituales históricos de producción de la verdad que incitan a decir-verdad sobre la identidad y el sexo.

Foucault utilizará el texto de Deleuze-Guattari como un instrumento-herramienta, llevando al límite su lección. No se trata de denunciar sólo al Edipo como maniobra de imposición y de represión operada por el poder del analista, sino de inscribir esta imposición de sentido, esa relación de poder-saber, en el contexto más amplio de las producciones discursivas que emanan de unas relaciones médico-políticas. Afirma Foucault: “la versión mínima (...del texto...) diría que el Edipo, el pretendido complejo de Edipo, es por tanto esencialmente el instrumento por el cual el psicoanalista encuentra en la familia los movimientos y el flujo del deseo. La versión máxima consistiría en afirmar que el simple hecho de que alguien sea designado como enfermo, el simple hecho de que venga a hacerse tratar indica ya entre él y su médico, o entre él y su entorno, o entre él y la sociedad que lo designa como enfermo, una relación de poder. Y es esto lo que debe ser eliminado.”²³⁰ De esta manera, la obra de Deleuze-Guattari podría utilizarse, para Foucault, de dos maneras diferentes: primero, tal y como la postulan los autores, como instrumento para fundamentar una nueva teoría del deseo y una nueva terapéutica, el esquizoanálisis, a aplicar sobre los enfermos capturados por la psiquiatría, la psicología o el psicoanálisis, liberándolos de las constricciones y de las re-familiarizaciones que estos dispositivos de poder-saber operan; pero también, y esta será la conclusión-enseñanza que Foucault extrae de la obra, llevando a su límite máximo la crítica orquestada contra el psicoanálisis: toda maniobra de designación de un individuo como enfermo mental, toda identificación individual de anomalía, toda relación terapéutica implica, necesariamente, una relación de poder-saber que es posible cuestionar a través de una investigación histórica. Desde esta perspectiva, el *Anti-Edipo*, realizando una crítica al psicoanálisis denuncia a la vez todas las relaciones de poder que anidan en toda relación terapéutica: la medicina, la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis, y también el esquizoanálisis, relación curativa dual (entre un individuo que detenta un poder-saber y un enfermo, identificado por aquél o reconociéndose a sí mismo como tal). Esta versión ‘máxima’ del *Anti-edipo* que Foucault propone es el resultado de hacer jugar contra Deleuze-Guattari la crítica al psicoanálisis elaborada por Castel: en toda relación médica, como relación de servicio entre alguien que detenta un saber sobre la enfermedad y alguien que paga para solucionar un problema, anida siempre una relación de poder.

El esquizoanálisis, constituyéndose como terapéutica de las máquinas deseantes y fundamentándose en una nueva concepción del deseo no edípico, continúa manteniendo aún una relación de poder de tipo médico al aplicarse (al menos de parte de Guattari) sobre

²³⁰ *DeE II*, pág. 624.

individuos considerados –por el esquizoanalista, por la sociedad o por el individuo mismo– como enfermos (edipizados). Más aún, asumiendo como ‘real’ los descubrimientos freudianos sobre el aparato psíquico (*ello, pulsión de muerte, represión*, etc.) el esquizoanálisis deja sin pensar las estrategias de verdad (rituales) y de poder que han permitido elaborar históricamente un cierto saber sobre los individuos, la enfermedad mental, la sexualidad y el deseo. Por ello la genealogía que Foucault articulará sobre el poder psiquiátrico no propondrá ninguna ciencia ni ningún tratamiento superador del entramado de poder-saber psiquiátrico-analítico. Se tratará más bien de investigar en la historia de estas prácticas discursivas y de estas estrategias de poder, para establecer las diferentes funciones y procedimientos histórico-políticos que han permitido la asignación subjetiva de enfermedad mental (como juego estratégico de imposición y reconocimiento de identidad) y la formación de un saber sobre la sexualidad: en qué sistema discursivo se fundamenta la identificación del individuo como enfermo o como ser traspasado por una sexualidad que ignora, a qué régimen estratégico obedece, al servicio de quién se organiza, sobre quiénes se aplica, qué maniobras institucionales convoca y qué instrumentos terapéuticos pone en juego.

Así la genealogía, desfondando por la historia cualquier pretensión de universalidad y de ‘verdad’ de los discursos, analizando los diferentes regímenes de verdad que se ponen en juego en cada caso y denunciando los polimorfos y sutiles modos de ejercicio del poder que anidan en las prácticas sociales aparentemente más inocuas, no realizará una crítica de la teoría psicoanalítica desde el **interior**. No se tratará, pues, de esgrimir los conceptos articulados en sus mismos discursos para hacerlos jugar contra sus mismas prácticas discursivas, sino más bien, de realizar una arqueología de los discursos y una genealogía de sus prácticas de verdad, para identificar su momento de surgimiento histórico y el rol táctico de sus nociones esenciales. La utilización generalizada de conceptos psiquiátricos y psicoanalíticos (*esquizofrenia, esquizo, análisis, psicosis, neurosis, deseo, ello, etc.*) vuelve necesariamente turbio el análisis de Deleuze-Guattari. “La noción de esquizofrenia que encontramos en el *Anti-Edipo* –afirma Foucault– es al mismo tiempo, posiblemente, la más general, y en consecuencia, la menos elaborada: es el espacio en el cual todo individuo se sitúa. Esta noción de esquizofrenia no es clara. ¿La esquizofrenia, tal y como Deleuze la comprende, debe ser interpretada como siendo la manera por la cual la sociedad, en un cierto momento, impone a los individuos un cierto número de relaciones de poder? ¿O es que la esquizofrenia es la estructura misma del deseo no edípico? Pienso que Deleuze estaría más inclinado a decir que la esquizofrenia, lo que él llama así, es el deseo no edipizado.”²³¹

Historizando la politización de la noción de *esquizo* operada por Deleuze-Guattari, Foucault podrá capturar a la ‘locura’ (y a todas las categorías históricas en las que se ha clasificado a los ‘enfermos mentales’) como elemento conceptual que forma parte de una práctica discursiva, de un régimen de verdad surgido en el seno de un sistema disciplinario, como imposición y captura de los individuos desde ciertas maniobras de poder históricamente determinadas. No se trata de hacer jugar las mismas producciones conceptuales del saber contra el saber que se quiere cuestionar: ni el Edipo, ni la esquizofrenia, ni el deseo, ni ningún concepto teórico de una disciplina *psi* debe ser concebido ni asumido como un elemento que corresponde con lo ‘real’ y lo describe. La genealogía es, por principio, nominalista. Por ello, Edipo no es un estado constitutivo de la personalidad subjetiva, ni la esquizofrenia será postulada como el estado plenamente liberado del deseo, ni la sexualidad y el deseo serán asumidos como características universales onto-antropológicas: una genealogía del poder-saber psiquiátrico-psicoanalítico permitirá establecer cómo esas nociones, que los individuos asumen y son incitados a asumir, han podido conformarse en los discursos, mediante qué relaciones históricas de

²³¹ *DeE II*, pág. 624.

poder han podido aplicarse sobre los individuos y qué papel estratégico han jugado en un momento dado.

La genealogía del psicoanálisis que articulará Foucault se construirá desde otras hipótesis metodológicas que el análisis elaborado por Deleuze-Guattari: las relaciones de producción y de mutua determinación entre poder-saber, la historicidad de la verdad y del sujeto, la *epojé* de la validez universal de los discursos de las ciencias humanas. Sin embargo, Foucault reconoce y reconocerá al *Anti-Edipo* como el *inicio* de un debate, por la novedad de su planteamiento, por la irrupción de una crítica a los saberes establecidos.²³²

El *Anti-Edipo*, *cuestión* del presente, incita a Foucault, llevándolo a investigar las estrategias de poder-saber que han permitido el surgimiento histórico de la ciencia del inconsciente. Al psicoanálisis y a Freud aplicará el genealogista la misma estrategia que le había permitido desvelar, a partir de 1970, las relaciones estratégicas de poder-saber que anidaban en las prácticas penales. “Por ejemplo, -afirmará en 1973-, en la historia de las prácticas judiciales, me parece que se puede encontrar, se puede aplicar la hipótesis, proyectar un análisis estratégico del discurso en el interior de los procesos históricos reales e importantes. Es también un poco lo que, en las investigaciones actuales, Deleuze realiza a propósito del tratamiento psicoanalítico. Se puede ver cómo, en la cura psicoanalítica, se realiza una estrategia del discurso, estudiando la cura psicoanalítica no como proceso de desvelamiento, sino, por el contrario, como juego estratégico entre dos individuos hablantes, donde uno se calla. El silencio estratégico es al menos tan importante como el discurso. (...) Se trata de aplicar una hipótesis de trabajo a un dominio histórico.”²³³

La primera captura de Freud se escenificará en el curso en el que Foucault comunica su ‘nueva’ genealogía del poder psiquiátrico (1973-1974), en el que el psicoanálisis será insertado como continuidad y transformación de la práctica discursiva y la estrategia terapéutica de Charcot. Las referencias al *Anti-Edipo* permanecerán ocultas.²³⁴

Primero, Foucault expondrá, en la primera clase (7 de noviembre de 1973), una diferencia de método entre su genealogía del poder-saber psiquiátrico y psicoanalítico y la crítica de Deleuze-Guattari: se trata de utilizar en el análisis un vocabulario de tipo militar (microfísica de poder, tácticas, estrategias, enfrentamientos, etc.) que permita describir las relaciones tácticas y estratégicas de poder y que permita capturar los enfrentamientos de fuerzas que incitan la producción del saber psiquiátrico y sus maniobras terapéuticas en el interior del asilo, más que utilizar una terminología **psicológica o sociológica** para describir su formación histórica.²³⁵ La crítica a la psiquiatría y a Freud no deberá asumir los conceptos de las prácticas discursivas que quiere cuestionar. La genealogía abordará a ambos desde el **exterior**. Segundo, no suponer por principio que el dispositivo psiquiátrico ha puesto siempre en juego un modelo de tipo familiar. Se tratará de historizar las

²³² En 1975, en pleno debate en torno a Deleuze y Lacan, Foucault continúa sosteniendo: “El libro de Deleuze es la crítica más radical del psicoanálisis que jamás ha sido hecha. Una crítica que no ha sido hecha desde el punto de vista de la derecha, de una psiquiatría tradicional, en el nombre del sentido común, en nombre –como fue el caso de la crítica de Sartre- de la conciencia, de la conciencia cartesiana. En el nombre de una concepción extremadamente tradicional del sujeto. Deleuze lo ha hecho en nombre de algo nuevo. Y con tanto vigor, que ha provocado un desagrado físico y político del psicoanálisis.” *DeE II*, pág. 777. “De todas maneras diría que, hasta su libro, el psicoanálisis era considerado como un instrumento, posiblemente incompleto, pero como un instrumento de liberación. Liberación del inconsciente, de la sexualidad, etc. Deleuze y Guattari, retomando el pensamiento freudiano y el funcionamiento del psicoanálisis han mostrado como el psicoanálisis, tal y como es practicado en la actualidad, constituye una sumisión de la libido, del deseo al poder familiar. Que el psicoanálisis edípico, familiariza el deseo. En lugar de liberarlo, la práctica del psicoanálisis lo somete. Prueba de un mecanismo de poder. Deleuze ha desarrollado nuevos conceptos que han permitido continuar una lucha que dura ya más de diez años.” *DeE II*, pág. 779.

²³³ *DeE II*, pág. 632.

²³⁴ Explícitamente menciona la obra de Deleuze-Guattari en su manuscrito para justificar sus propias críticas al psicoanálisis. Ver *Curso PS*, nota al pie (*), pág. 88.

²³⁵ Ver *Curso PS*, pág. 17-18.

relaciones entre el asilo y la familia para determinar el momento de emergencia del modelo familiar y de su reproducción en el interior del asilo, no remitiendo esta asunción al beneficio o a la demanda de los aparatos ideológicos del Estado, o a los beneficios y reforzamientos del sistema capitalista. No se trata, pues, de establecer como cosa dada por principio las relaciones de copertenencia entre capitalismo y familiarismo, sino de determinar el momento de surgimiento de este enlace, estableciendo las estrategias de poder a las que responde. Tercero, no elaborar una genealogía del poder psiquiátrico tomando como personaje central al loco, al psicótico o al esquizofrénico, sino realizar una historia de la constitución del dispositivo de poder-saber psiquiátrico desde diferentes *escenas* históricas: de los locos de Pinel y de la locura del Rey a las histéricas parlanchinas, la vía accederá a la *escena* Freud. Finalmente, una tal investigación sobre el poder psiquiátrico permitirá situar al psicoanálisis en su contexto discursivo de formación y en el campo estratégico que constituye su condición de posibilidad: Freud podrá ser situado tácticamente como maniobra en relación de continuidad respecto al fracaso de la psiquiatría.

La obra de Deleuze-Guattari no es sino uno de los textos-síntomas que constituirán el antecedente inmediato del proyecto de una *Historia de la sexualidad* (1976) crítica del psicoanálisis. En referencia al *Anti-Edipo* y a los resultados de su investigación hasta ese momento, Foucault afirmaba abiertamente en 1974: “Confieso que un problema como éste me atrae mucho y que también me siento tentado a investigar, detrás de lo que uno pretende que constituye la historia de Edipo, cierta cosa que no tiene que ver con la historia indefinida, siempre recomenzada, de nuestro deseo y de nuestro inconsciente, sino con la historia de un poder, de un poder político.”²³⁶

3. Foucault, lector de Castel. 1973-1974.

En el debate posterior a la conferencia de 1973 sobre “La verdad y las formas jurídicas”, meses antes del curso *El poder psiquiátrico*, Foucault afirma frente a sus interlocutores: “Encuentro formidable que hayamos discutido (...) de psicoanálisis y que las palabras de sexualidad, libido y deseo no hayan sido prácticamente pronunciadas. Para alguien como yo que, desde hace un cierto tiempo, está planteando los problemas del lado de las relaciones de poder, ver como se discute a propósito del psicoanálisis me vuelve muy feliz. Pienso que pasamos, actualmente, por una transformación completa de los problemas tradicionales.”²³⁷ Se trata, pues, para Foucault, de una transformación sustancial de los ejes del debate acerca del papel que juega el discurso y la técnica analítica en el presente: de discutir sobre la veracidad de la doctrina freudiana o sobre la efectividad de la técnica curativa, a un cuestionamiento crítico del psicoanálisis (teoría-praxis) y de los psicoanalistas (agentes sociales) que incide en las relaciones de poder que mantienen en el seno de sus prácticas (discursivo-terapéuticas). El nuevo horizonte teórico en el que comenzaba a desarrollarse este cuestionamiento permitía re-evaluar tanto las supuestas virtudes liberacionistas como la virtual capacidad revolucionaria de las tesis y de la terapia freudiana: más allá de las ‘vueltas’ míticas a Freud, el psicoanálisis estaba siendo identificado como estrategia teórico-práctica apoyada en y al servicio de mecanismos de poder.

Como antecedente y síntoma de esta transformación del debate en torno al psicoanálisis, Foucault remite también –además de al *Anti-Edipo* de Deleuze-Guattari- a “Le psychanalisme” de Robert Castel.²³⁸ En dicho texto, señala Foucault, el psicoanálisis es

²³⁶ *DeE II*, pág. 554.

²³⁷ *DeE II*, pág. 639.

²³⁸ *DeE II*, pág. 639-640.

cuestionado como institución que refuerza, en un contexto social determinado, las maniobras médico-psiquiátricas de control de los individuos. Como técnica e institución al servicio de una cierta ideología, el psicoanálisis no debe ni puede ser considerado como un instrumento de liberación y de crítica del orden social dominante. *Le psychanalisme* demuestra, para Foucault, que “el psicoanálisis solamente desplaza, modifica, para finalmente retomar las relaciones de poder que son las de la psiquiatría tradicional. (...) Castel –afirma Foucault en 1973- trata el tema seriamente, con una documentación notable sobre la práctica psiquiátrica, psicoanalítica, psicoterapéutica, en un análisis en términos de relaciones de poder. Creo que es un trabajo muy interesante, pero que puede herir mucho a los psicoanalistas.”²³⁹

No sólo el genealogista valorará positivamente y alabará el trabajo de Castel, no sólo el texto constituirá para Foucault un síntoma de ese nuevo debate francés en el que el psicoanálisis comenzaba a ser evaluado en relación con las relaciones de poder que lo parasitaban. En su genealogía de la psiquiatría, Foucault se situará en la vía abierta por Castel: el surgimiento del psicoanálisis debe ser evaluado como estrategia de poder-saber en relación de continuidad con las tácticas de poder, con los juegos de verdad y con los discursos médico-psiquiátricos del siglo XIX.

La denuncia de las connivencias entre psicoanalistas, psiquiatría e instituciones de control social articulada por Castel, va a ser reforzada en la indagación histórica de Foucault. Es decir, del mismo modo como en el presente (1945-1973) Castel podía identificar el reforzamiento estratégico del dispositivo psiquiátrico operado por el psicoanálisis (dispositivo técnico e institucional de refuerzo y generalización); la genealogía del poder-saber psiquiátrico elaborada por Foucault cuestionará la supuesta ruptura epistemológica y política entre la psiquiatría y Freud. Para Foucault, todos los elementos teóricos que constituirán el discurso y la práctica psicoanalítica (el problema de la realidad, la ley del poder del otro, el prestigio de la palabra del médico, la identidad del enfermo, la anamnesis, el deseo, la realidad de la locura o el problema del dinero) estaban ya inscritos en el interior del dispositivo psiquiátrico: las mismas estrategias de poder y los mismos juegos de verdad que se despliegan en el interior de la disciplina asilar son los que van permitir el surgimiento de esos elementos técnicos y temas que serán finalmente constitutivos del psicoanálisis.²⁴⁰ Así, sólo desde el entramado táctico-institucional de la psiquiatría (Charcot) será posible la captura técnica y la elaboración teórica freudiana sobre la histeria. Si el psicoanálisis ha sido, para Castel, condición de revivificación de las instituciones sociales de control; la psiquiatría del siglo XIX ha sido, para Foucault, la condición de posibilidad del psicoanálisis. En este sentido, Freud no provocará una gran ruptura respecto a la psiquiatría de su tiempo, sino que asumirá y modificará una técnica (interrogatorio) y unos objetos conceptuales ya conformados, elaborándolos *a partir de* y aplicándolos *en* otro espacio que el del asilo, a saber, el de la consulta privada y burguesa.

Foucault recurrirá al texto de Castel en el curso *El poder psiquiátrico* dos veces y de manera oculta: *Le psychanalisme* estaba citado en el manuscrito original que Foucault lee, pero no será mencionado explícitamente ante el público. Primero, el genealogista lo utiliza como documentación de apoyo de su propia crítica histórica al psicoanálisis;²⁴¹ segundo, reconocerá en la obra de Castel la apertura de un cuestionamiento y un antecedente de sus propias hipótesis: “es un libro radical –afirma Foucault- porque, por primera vez, se sitúa al psicoanálisis en el interior de la práctica y del poder psiquiátrico.”²⁴²

Foucault sabe, sin embargo, que no es del todo cierto que *Le psychanalisme* sea el primer texto en el que se inscribe al psicoanálisis en relación de continuidad con el saber y

²³⁹ *DeE II*, pág. 639-640.

²⁴⁰ Ver *Curso PS*, pág. 189.

²⁴¹ Remitiéndose al texto de Castel en el manuscrito del Curso: ver *Curso PS*, pág. 88 (nota del editor).

²⁴² *Curso PS*, pág. 198 (nota 41 del editor).

las estrategias del poder psiquiátrico. En efecto, meses antes de iniciado el curso de 1973-1974 Foucault valoraba la tesis de Castel: “Yo había expresado esto torpemente –la continuidad entre psicoanálisis y psiquiatría–, al final de la *Historia de la locura*.”²⁴³ La prioridad de la *Historia de la locura* será también reconocida por Castel en el texto de 1973: remitirá constantemente a ella como antecedente fundamental de su análisis.²⁴⁴

No desconociendo la originalidad de su texto de 1961, Foucault reevaluará en 1973 su propia obra (*Historia de la locura*) proponiendo una lectura diferencial de la misma a partir de su trabajo de investigación en curso. Así, gracias a las genealogías históricas que había elaborando a partir de los años setenta y a las aportaciones teóricas del texto de Castel, Foucault corregirá públicamente sus ‘torpezas’, marcando a la vez sus diferencias con los supuestos del análisis de *Le psychanalyse*.

Al final de la *Historia de la locura* Foucault proponía ya la hipótesis histórica de una cierta continuidad y relevo entre el psicoanálisis (Freud) y la psiquiatría de finales del siglo XIX. En el texto de 1961, Foucault establecía ‘torpemente’ –según sus propias palabras- o ‘lapidariamente’ –según palabras de Castel- una valoración del psicoanálisis como procedimiento de captura de la locura: si bien Freud rompía con las estructuras del asilo (discontinuidad) reforzaba los poderes que el médico detentaba sobre la locura (continuidad). En sólo cuatro párrafos, Foucault despachaba a Freud: “toda la psiquiatría del siglo XIX –afirmaba- converge realmente en Freud, el primero que ha aceptado en serio la realidad de la pareja médico-enfermo (...), el primero en haber sacado rigurosamente las consecuencias de esa realidad.”²⁴⁵ Así, si bien el psicoanálisis había permitido una liberación de la locura de todas las “estructuras del asilo (...), ha potenciado (...) el personaje del médico; ha amplificado sus virtudes de taumaturgo, otorgando a sus **poderes totales** un estatuto casi divino. (...Freud...) ha conseguido para sí mismo (...) **todos los poderes** que se encontraban repartidos en la existencia colectiva del asilo; él se ha convertido en la **consideración absoluta**, en el silencio puro y siempre retenido, en el juez que castiga y recompensa, por medio de un juicio que no condesciende siquiera a manifestarse por el lenguaje; él ha hecho del médico el espejo en el cual la locura, con un movimiento casi inmóvil, se prende y se desprende de sí misma. (...Así...) Freud hace que se deslicen hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el confinamiento. (...) El médico, en tanto que **figura alienante**, sigue siendo la clave del psicoanálisis.”²⁴⁶

Más de diez años separan este texto (1961) del curso *El poder psiquiátrico*. Ya allí había sido denunciado Freud como instancia de poder que remitía y continuaba el estatuto alienante del médico de la psiquiatría decimonónica: el psicoanalista detentaba pues, a partir de Freud, un ‘estatuto casi divino’ en la interpretación de los síntomas; esgrimía un ‘poder casi absoluto’ sobre el enfermo, un poder que se recluía en un silencio inmóvil, constituyéndose, a la vez, en ‘espejo de la locura’ y en ‘figura alienante’ del individuo. Freud era, por tanto, un Amo absoluto y alienante que no daba lugar a resistencia alguna.

Esta valoración foucaultiana sucinta (y aparentemente injustificada) del psicoanálisis constituye el fundamento del planteamiento crítico de Castel en 1973:²⁴⁷ “¿cuál es la relación del saber (analítico) –pregunta Castel- con el poder (socio-político), sea en el proceso de su producción, sea en el campo de su explotación social? Esta (...) pregunta (...) resume (...) toda mi problemática. (...) Hemos perdido diez años. (...) Ya desde 1961, Michel Foucault, en algunas páginas de la *Historia de la locura* articuladas de forma lapidaria,

²⁴³ *DeE II*, pág. 639.

²⁴⁴ Ver *LPS*, pág. 35, 75-76, 150, 211 y 235.

²⁴⁵ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, pág. 529.

²⁴⁶ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, pág. 529-530. El subrayado es nuestro.

²⁴⁷ El fundamento teórico, ya que Castel no aspira más que a justificar la hipótesis de 1961 de Foucault. El fundamento metodológico, ya que Castel lee la *Historia de la locura* a partir de los principios de la maquinaria genealógica (saber-poder) que Foucault venía comunicando en sus cursos del Collège de France en esa época inéditos.

proponía tratar al psicoanálisis mismo como una institución. Esta aproximación ha excitado los sarcasmos de los analistas y de sus portavoces filosóficos, los lacaniano-althusserianos: ¿cómo se osaba reducir la ‘cosa’ freudiana a las condiciones históricas de su emergencia, a las condiciones sociales de su propagación? No se trataba de reducir, sino de deshacer la autonomía usurpada por un discurso que no pretendía dar cuenta de sí mismo más que delante de sus propias instancias. Pero, para darse cuenta de esto y aceptarlo, era necesario sin duda que algo se desplace en el campo intelectual y algo pasara por debajo.”²⁴⁸ La movilización social y política surgida a partir de Mayo del 68 y la nueva herramienta teórica elaborada por Foucault en sus cursos del Collège de France (genealogía) permitía ahora a Castel ‘volver’ al texto de Foucault y evaluar al psicoanálisis en relación con las condiciones institucionales de su propagación social.

Castel no hace sino retomar, en 1973, la tesis sobre Freud del texto foucaultiano de 1961. Se trataba de continuar metodológicamente²⁴⁹ con el planteamiento abierto por la *Historia de la locura*: denunciar lo que hay en el psicoanálisis de ideológico (de una ideología médica de control de los individuos), estableciendo la relación existente entre el dispositivo freudiano y otras prácticas sociales e institucionales que lo han vuelto posible (condiciones socio-históricas de formación que son desconocidas o recubiertas por la misma práctica analítica ideologizante). Se trataba de demostrar, pues, que el psicoanálisis no es más que una técnica de manipulación y de control de los individuos, que impone una estructura contractual unilateral y que supone un dispositivo de poder intrínseco (contrato) y exterior (político) a su campo teórico, señalando los elementos inconscientes y las consecuencias sociales ignoradas de la ‘figura alienante’ del psicoanalista, como agente delegado de control social. Así como Foucault describía en 1961 las maniobras teóricas y políticas que permitieron la constitución del ‘gran encierro’ psiquiátrico que aislaba y secuestraba a los enfermos mentales,²⁵⁰ Castel describirá en 1973 “el gran des-encierro”²⁵¹ que supuso la crisis de las instituciones ‘totalitarias’ de mediados del siglo XX: si el asilo se organizaba desde la imposición de una relación de poder autoritaria y coercitiva sobre los individuos, la nueva ‘sectorización’ psiquiátrica imponía ahora un nuevo mecanismo de poder fundado en la persuasión-manipulación permitiendo, gracias al refuerzo que en estas instituciones había inyectado el discurso psicoanalítico y los psicoanalistas con su técnica *psi*, una supervivencia y un reforzamiento de las instituciones de control al diseminarse por todo el entramado social. El psicoanálisis era así, para Castel, el último avatar de la medicina mental asilar que, capilarizándose, camuflándose y apoyándose en el discurso del inconsciente, continuaba manteniendo sus poderes represivos, alienantes e ideológicos.

Si el genealogista remite a su *Historia de la locura* en el curso sobre *El poder psiquiátrico*, no es sólo porque dicha obra había sido estratégicamente reeditada (en una versión), ni es sólo porque podía ser leída en esa época en continuidad con la crítica anti-psiquiátrica a la institución o podía ser retomada por los movimientos sociales contrarios al asilo,²⁵² sino también porque **en la misma época Castel había elaborado una crítica al psicoanálisis en continuidad con algunos de los supuestos de dicha obra.** En la lección inaugural del curso, Foucault establecerá una serie de discontinuidades respecto de su propio texto de 1961. El genealogista ya no es aquel Foucault. Ciertos supuestos y ciertas tesis de la *Historia de la locura* van a ser cuestionados en el análisis del poder-saber psiquiátrico que va a exponer ante su público:²⁵³ estrategia de “recuperación”²⁵⁴ y de

²⁴⁸ LPS, pág. 235.

²⁴⁹ Ver LPS, pág. 35.

²⁵⁰ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., primera parte, cap. II: El gran encierro.

²⁵¹ Ver LPS, cap 8: El gran des-encierro.

²⁵² Ver LAGRANGE, Jacques, *Situation du cours*, op. cit., pág. 368.

²⁵³ *Curso PS*, pág. 14-18.

²⁵⁴ MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, pág. 255.

“reescritura”²⁵⁵ con la que la genealogía capturaré ahora al psicoanálisis como uno de los herederos históricos de la psiquiatría del siglo XIX (Charcot) y en la que se situará ya a Freud en el lugar que le asignará en la *Historia de la sexualidad*.²⁵⁶

Primero, una discontinuidad metodológica en el abordaje del problema: de las representaciones históricas de la locura a las estrategias y tácticas históricas de poder de las que emanan los discursos de verdad sobre la locura. La captura genealógica de un campo histórico-discursivo (la psiquiatría y el psicoanálisis) se realizará aplicando una nueva herramienta teórica que sostiene otra concepción del poder (no centrado exclusivamente en la violencia, sino insertando a ésta en el campo de la racionalidad estratégica de una microfísica del poder que se ejerce sobre los cuerpos de los individuos). Esta discontinuidad metodológica entre la *Historia de la locura* y *El poder psiquiátrico*, que no consiste más que en haber asumido y elaborado los principios de la maquinaria genealógica, impone el rechazo de ciertas nociones abstractas que han servido a otros autores para elaborar una crítica de la psiquiatría (Cooper, Laing, Goffman) y del psicoanálisis (Castel). En efecto, se impone, para Foucault, una cierta precaución terminológica en el análisis histórico: se trata de no utilizar conceptos tales como ‘institución’, ‘aparato de Estado’ o ‘ideología’²⁵⁷ para describir los mecanismos de poder-saber que se ponen en juego históricamente. En este rechazo de ciertos términos que él mismo había utilizado en la *Historia de la locura*, Foucault comunica a su público que se distanciará de sí mismo. Desprendiéndose de sí mismo, el genealogista se apartará también, tanto de los supuestos que soterraban algunas de las críticas que pululaban en ese momento contra la psiquiatría (anti-psiquiatría), como de la lectura an-analítica del psicoanálisis elaborada por Castel: si bien *Le psychoanalyse* es considerado como un texto fundamental, su autor mantenía algunos de los supuestos y de los términos utilizados por aquél Foucault que Foucault ya no era.

Si en la *Historia de la locura* de 1961 Foucault sostenía que el saber psiquiátrico se había conformado en relación con la institucionalización de la psiquiatría (en el interior de diferentes establecimientos médicos entre los cuales el asilo era el más importante); en el curso sobre *El poder psiquiátrico* Foucault propondrá sustituir el concepto genérico y sociológico de ‘institución’ por el término estratégico de ‘dispositivo táctico de poder’. Se trata, con esta maniobra, de no centrar la genealogía histórica de la psiquiatría en el análisis de la institución, ni en la crítica a la institución. Foucault recusa el término: ‘institución’ da por supuestos “a la vez individuos y colectividad, dándose ya (...por supuesto...) un individuo, la colectividad y las reglas que los rigen y, por ello, uno se puede precipitar (...en el análisis...) hacia un discurso psicológico o sociológico. La institución neutraliza las relaciones de fuerza, o no las hace jugar más que en el espacio que ella define.”²⁵⁸ De esta

²⁵⁵ MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, op. cit., pág. 255.

²⁵⁶ “(T)emáticamente avanza algunas de las líneas que construirán su proyecto de una Historia de la sexualidad.” MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, op. cit., pág. 255. Es decir, para nosotros, situará genealógicamente a Freud en la estrategia de saber-poder por la que se ha capturado históricamente a la mujer-histérica y justificará (en 1973) en qué sentido Freud lleva al límite la lección de Charcot (1976). Ver *VJ*, pág. 148.

²⁵⁷ En 1974, Foucault recusa la utilización del término ideología, en una discusión sobre el experto psiquiátrico: “M. Laval: Las nociones que llama disciplinarias, yo las llamaría simplemente ideológicas. Son nociones que hacen referencia a una ideología dominante y, por tanto, el experto, el juez, el abogado, juegan exactamente el mismo rol, que es el de defender la sociedad./ H. Dupont-Monod: Pregunto a Foucault, en un momento dado, la función política de la psiquiatría ha sido la de venir en ayuda de una ideología que era inviable en relación con el desarrollo socio-económico. ¿Actualmente la psiquiatría es todavía viable en el acrecentamiento de las tensiones económicas? Michel Foucault: Es sobre la palabra ‘ideología’ y sobre el uso que le dais que no estoy del todo de acuerdo. Si se tratara simplemente de transmitir una ideología, eso no sería demasiado grave; la palabra ‘disciplinario’ es más importante porque es un tipo de poder. Inscribiendo esas nociones (‘ideología’) en el derecho y en la psiquiatría, se las autentifica y se las sacraliza.” *DeE II*, pág. 672.

²⁵⁸ *Curso PS*, pág. 16.

manera, lo esencial no será la institución, su regularidad y sus reglas, sino los desequilibrios de poder, los enfrentamientos, los diferentes puntos de apoyo que permiten funcionar la regularidad del asilo y que son constituyentes del individuo y de la colectividad. Asumiendo un punto de vista genealógico, Foucault sostiene que no se trata de realizar una crítica del poder psiquiátrico denunciando la imposición-alienación que éste orquestaría sobre los individuos, sino más bien identificar las tácticas de enfrentamiento de fuerza a partir de las cuales se forman los individuos “como efectos del poder en tanto que el poder es un procedimiento de individuación.”²⁵⁹ Son estas relaciones de fuerza, son estos enfrentamientos que atraviesan las instituciones conformándolas como elementos tácticos no unitarios, ni cerrados, ni fijos lo que el genealogista aspira a desvelar. Así, realizar la crítica de la psiquiatría desde la institución (anti-psiquiatría) o realizar la crítica a la institución psicoanalítica (Castel) supone, pues, aceptar como dado por principio lo que constituye uno de los objetivos de la investigación foucaultiana: realizar, a través de la historia de los enfrentamientos estratégicos, una genealogía del individuo individualizado gracias a procedimientos tácticos de poder-saber. Por otro lado, elaborar una genealogía de la psiquiatría del siglo XIX y del psicoanálisis (Freud) no consistirá en realizar una historia de las representaciones históricas de la enfermedad mental (locura), ni una historia que identifique a la institución como el centro de ejercicio exclusivo del poder, sino más bien insertar el saber y la institución psiquiátrica (y el saber y la técnica analítica) en el ámbito abierto y múltiple de unas relaciones de fuerza **productoras** de un individuo normalizado (y por ende no sólo alienantes, represivas, coartantes o negativas, sino constituyentes y productoras de realidad). Finalmente, la genealogía del poder psiquiátrico que Foucault va a comunicar va a establecer una rectificación histórica y una nueva recusación terminológica que remite a Castel. Si en la *Historia de la locura* Foucault afirmaba que la violencia ejercida por Pinel y Esquirol introducía el modelo familiar en la institución asilar; en el curso de 1973-1974 Foucault va a exponer que su investigación histórica no le permite ya sostener que el personaje del médico reactualiza, en los inicios de la psiquiatría, la figura del padre: es erróneo afirmar “que el poder psiquiátrico no hace otra cosa que reproducir la familia en beneficio de o bajo la demanda de un cierto control estatal, organizado por un aparato de Estado. No es ni el aparato de Estado lo que puede servir de fundamento ni la familia lo que puede servir de modelo. **No se puede utilizar la noción de aparato de Estado**, porque es demasiado amplia y abstracta para designar esos poderes inmediatos, capilares, que se ejercen sobre el cuerpo, los comportamientos, los gestos, el tiempo de los individuos. El **aparato de Estado** no da cuenta de esa microfísica de poder que se puede identificar en el interior de la práctica psiquiátrica.”²⁶⁰ No se tratará, como Castel, de ver en la psiquiatría asilar sólo el instrumento táctico de una imposición ideológica de control social, ni de identificar a los psiquiatras (o a los psicoanalistas) como agentes delegados de ‘el’ Poder que reside en el Estado, ni de interpretar la importación del modelo familiar al interior del asilo como el síntoma de la alienación económico-política de los individuos al plegarlos al modelo social de la burguesía triunfante; se trata, para Foucault, de “realizar el análisis de las relaciones de poder propias de la práctica psiquiátrica en tanto que (...) productoras de un cierto número de enunciados que se postulan como enunciados legítimos.”²⁶¹ Por ello, habrá que abordar los discursos (psiquiátricos y psicoanalítico) como instrumentos de apoyo de una ideologización que ‘viene de lo alto’, ni como herramientas de control social orquestadas en beneficio de los poderes establecidos; sino más bien identificar las relaciones de poder que constituyen las prácticas discursivas, es decir, las estrategias y tácticas polimorfos que conforman los discursos de verdad sobre la enfermedad mental que, antes que transmitir ideología o constituir a agentes de

²⁵⁹ *Curso PS*, pág. 17.

²⁶⁰ *Curso PS*, pág. 17. El subrayado es nuestro.

²⁶¹ *Curso PS*, pág. 17-18.

ideologización delegados del Estado, permiten capturar y producir individuos sobre los que intervenir para volver dóciles y productivos.

Pese a todas estas diferencias con los supuestos y pese a todo este distanciamiento terminológico respecto a la obra de Castel, que no son otros que las discontinuidades que Foucault establece en relación con su propio texto de 1961, *Le psychanalisme* ha despejado un nuevo ámbito de investigación para la genealogía.

4. Conclusiones.

Foucault decide, en un momento histórico concreto (1972-1973), hacer del psicoanálisis y de Freud uno de los objetos de investigación de su maquinaria genealógica: este momento se manifiesta en el instante preciso en el que, en sus cursos del Collège de France, Foucault comunica a su auditorio una discontinuidad respecto a los temas que venía analizando hasta el momento, a saber, del análisis histórico de las prácticas judiciales y penales a la genealogía histórica del poder psiquiátrico. Realizando y comunicando la investigación que le permite dar forma a la genealogía del poder-saber psiquiátrico del siglo XIX, Foucault podrá situar las coordenadas históricas que constituyen la condición de posibilidad del discurso y del dispositivo psicoanalítico. Si el curso de 1973-1974 concluye en la escena neuropsiquiátrica de finales del siglo XIX, es decir, en las maniobras de Charcot que hacen florecer en el interior del hospital el cuerpo sexual y el relato sexual del traumatismo de la histeria; en el curso del siguiente año, *Los anormales*, Foucault comunicará un esbozo de la genealogía histórica de la sexualidad que, aspirando a identificar las condiciones históricas de producción de la 'sexualidad' y las estrategias de poder-saber que han permitido elaborar una ciencia sexual en Occidente, va a proponerse como una crítica histórica tanto del discurso en el que se expresa el 'descubrimiento' freudiano como de la práctica en la que se 'hace hablar' a una sexualidad aparentemente reprimida.

Para justificar esta discontinuidad en la temática de los cursos que Foucault imparte en el Collège de France nos hemos remitido al contexto social e intelectual de los años setenta. El genealogista, que piensa críticamente el presente, ingresará en un debate de su presente en el que se estaba reactualizando una cierta 'vuelta a Freud', o mejor, se escenificaban unas 'vueltas' polimorfas que elaboraban valoraciones dispares del psicoanálisis: 'vueltas' que justificaban la necesidad de aceptar, transformar o rechazar a Freud y que continuaban en parte con los gestos que se habían realizado históricamente en Francia, desde la introducción misma del psicoanálisis a principios del siglo XX, frente al freudismo. En efecto, la historia de las recepciones del psicoanálisis en Francia no es sino la historia de una larga disputa, de una repetición crítica y de un malentendido: en los comienzos, se enarbola una crítica que rechazaba al freudismo a los abismos de la pseudociencia esgrimida por un discurso médico-psiquiátrico que condenaba al psicoanálisis en nombre de una ciencia 'verdadera' centrada en la conciencia; seguidamente, se elabora una crítica política al freudismo como ciencia de clase e ideología en nombre de una psicología materialista detentada por los partidarios de Marx; a mediados del siglo XX, frente al freudismo ortodoxo y al Freud resucitado por la lectura estructuralista francesa de Lacan, se diseminará socialmente un malentendido que las críticas de Deleuze-Guattari, Castel y Foucault querrán denunciar: aquel que volvía críticamente a un cierto Freud porque, maridándolo con las tesis político-revolucionarias del marxismo, era posible valorar positivamente su doctrina y su práctica como instrumento de análisis y de crítica de la sociedad capitalista y como herramienta de crítica de la represión sexual orquestada por la burguesía triunfante. Frente a la 'vuelta' en la que se entronizaban los significantes-verdad de Freud (Lacan) y a la 'vuelta' en la que se asumía a Freud *con* Marx (freudo-marxismo), el

Anti-Edipo de Deleuze-Guattari exponía las estrechas relaciones entre psicoanálisis y capitalismo, señalando a la teoría y a la técnica analítica como maniobra de contención y de represión del deseo. El esquizoanálisis, la nueva terapia, el esquizoanalista, el nuevo terapeuta, y la teoría de las máquinas deseantes constituían entonces la propuesta teórico-práctica para una despedida definitiva del psicoanálisis, de Freud y de sus secuaces (lacanianos y freudo-marxistas). Sumándose a esta crítica, Castel elaboraba en *Le psychanalyse* de Castel un cuestionamiento político-sociológico del psicoanálisis incidiendo en las continuidades inconscientes entre la práctica analítica extendida institucionalmente (sectorización psiquiátrica) y las estrategias de control social articuladas ahora desde la persuasión-manipulación. El rol ideologizante del psicoanálisis como técnica y de los psicoanalistas como agentes sociales implicaba que, en ningún caso, podía ser considerado como una crítica a las estructuras sociales del capitalismo.

Foucault podía interesarse, por tanto, en el psicoanálisis y en Freud como objeto del que realizar un análisis genealógico. Como cualquier otro saber histórico, como otros juegos de verdad, sería posible determinar las condiciones históricas y estratégicas de su formación teórica y práctica. Elaborando una genealogía crítica de la psiquiatría e indagando en las condiciones de formación del supuesto saber universal sobre la sexualidad, el deseo y el Inconsciente, Foucault podía abordar al psicoanálisis como una práctica discursiva más, para cuestionar tanto la interpretación psicoanalítica de Freud que lo entronizaba como ‘corte epistemológico’ radical respecto a los saberes médicos y psiquiátricos de su tiempo, como también esa interpretación freudo-marxista de Freud que lo identificaba como un ‘científico’ que había ‘descubierto’ ciertas características fundamentales de la ‘naturaleza humana’ y que, por ello, había elaborado una teoría y dado forma a una práctica clínica que permitía la crítica de las estructuras sociales y la liberación del sujeto de sus represiones socio-sexuales: la estrategia para cuestionar al psicoanálisis como práctica discursiva, es decir, para derruir el valor de ‘verdad’ de las tesis fundamentales de Freud y de sus supuestos descubrimientos universales (la sexualidad, la represión, el deseo), consistía en remitirse a la historia, investigando en los saberes médicos y psiquiátricos sobre la enfermedad mental y la sexualidad que le precedían. Por otro lado, el psicoanálisis podía ser capturado también como objeto de una crítica genealógica, insertándolo en el concierto de otras técnicas terapéuticas y de las estrategias de poder del siglo XIX de las que había que rastrear también sus orígenes históricos (en la pastoral cristiana, en la medicina del siglo XVIII, en la psiquiatría del siglo XIX), para destituirlo como praxis crítico-revolucionaria en tanto que técnica de extracción de un saber sobre los individuos (confesión-examen), estrategia concertada de individualización (‘sexualidad’) y maniobra sutil de normalización (curación).

Si los acontecimientos de Mayo del 68 leídos en clave nietzscheana despiertan a Foucault de su sueño arqueológico, el *Anti-Edipo* y *Le psychanalyse* van a provocar también un viraje definitivo de la valoración foucaultiana del psicoanálisis y de Freud.²⁶² En efecto, atrás van a quedar las ambigüedades de sus obras de los años sesenta en las que se concedía parcialmente a Freud y al psicoanálisis un papel liberador e innovador.²⁶³ En la *Historia de la*

²⁶² Rajchman justificará, por el contrario, esta diferente valoración de Freud elaborando una explicación biográfica en: RACHJMAN, John, *The Freedom of Philosophy by Michel Foucault*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, trad. francesa Sylvie Durasanti, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, París, PUF, 1987, pág. 42-50.

²⁶³ Para la valoración pre-genealógica foucaultiana del psicoanálisis y de Freud anterior a la *Historia de la locura* ver: DREYFUS, Hubert L., “Foucault et la psychothérapie”, *Revue Internationale de philosophie*, Revue trimestrelle, Volume 44, N° 173, 2/1990, pág. 209 a 230. Para la *Historia de la locura* ver: CHAVES, Ernani, *Foucault e a psicanálise*, Río de Janeiro, Forcense Universitária, 1988, pág. 11-62. Para toda la etapa pre-genealógica: LAGRANGE, Jacques, “Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault”, *Psychanalyse à l’Université*, Revue trimestrelle, Vol. 12, N° 46, Abril, 1987 y FORRESTER, John, *The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, trad. Angélica Bustamante de Simón, *Seduciones del psicoanálisis. Freud, Lacan y Derrida*, México, Fondo de Cultura Económica,

locura, Foucault valoraba el psicoanálisis –positivamente– como una terapia que permitía restaurar el diálogo imposible entre la razón y la experiencia trágica de la locura, roto por la psiquiatría positivista y medicalizadora de la degeneración: Freud era considerado entonces por Foucault como un ‘retorno’ a una posibilidad de diálogo con una experiencia originaria e inalcanzable de la sinrazón.²⁶⁴ Pero por otro lado, el padre del psicoanálisis era cuestionado violentamente por su recaída en la tradicional relación médico-paciente de la psiquiatría clásica en el interior de la cual, a través de la transferencia y la interpretación, se provocaba la misma alienación del individuo respecto a esa instancia-verdad médica reencarnada por el taumaturgo-analista.²⁶⁵ Posteriormente, en *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault adscribía al psicoanálisis un rol teórico fundamental en el nuevo concierto del pensamiento contemporáneo.²⁶⁶ Liberando al hombre del ámbito de la representación moderna, gracias al ‘descubrimiento’ del Inconsciente, Freud era concebido por Foucault como uno de los artífices, junto con la etnología y la lingüística, de la posiblemente próxima desaparición del hombre del humanismo. El psicoanálisis, específicamente considerado desde la versión lacaniana,²⁶⁷ rompía con las ataduras de la modernidad, al postular un Inconsciente irreductible a la Razón, a la Conciencia y a la interpretación: Inconsciente que subvertía al sujeto de la representación al considerarlo como puro efecto-resto del lenguaje.

Esta dual valoración foucaultiana de Freud estallará en los años setenta como consecuencia de las investigaciones realizadas con la maquinaria genealógica y como efecto de la lectura de los textos de Deleuze-Guattari y de Castel: la ambivalencia, el *Fort/Da*, el juego de aceptación y rechazo²⁶⁸ del psicoanálisis y de Freud ha terminado.

A diferencia del trabajo crítico de Deleuze-Guattari, Foucault no elaborará una genealogía histórica del psicoanálisis como **crítica interna al sistema teórico psicoanalítico** estructurando una nueva teoría del deseo y del individuo desligada de los fantasmas de la modernidad capitalista o proponiendo una nueva terapéutica anti-psicoanalítica. “Lo que me interesa de su trabajo –confesaba Foucault de Deleuze–, es que nos lleva esencialmente al interior del psicoanálisis, sobre lo no-dicho del psicoanálisis: cómo la práctica psicoanalítica constituye un golpe de gracia para redistribuir el deseo entre los diferentes polos del triángulo edípico. La ‘familiarización’ del psicoanálisis es una operación que Deleuze ha demostrado con mucha fuerza, **una crítica que él, en tanto teórico del deseo, hace desde dentro, y que yo en tanto que historiador del poder no**

1995, pág. 342-355. Para la valoración del psicoanálisis en *Las palabras y las cosas* véase: GROS, Frédéric, *Foucault y la locura*, op. cit., pág. 100-103.

²⁶⁴ “Pero es preciso ser justos con Freud. Entre los 5 *psicoanálisis* y la cuidadosa investigación de los *Medicamentos psicológicos*, hay algo más que un *descubrimiento*: hay allí la violencia soberana de un *retorno*. Janet enumeraba los elementos de una separación, hacía el inventario, anexaba aquí y allá, acaso conquistaba. Freud volvía a tomar a la locura al nivel del *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. No nos asombremos de que el más ‘psicológico’ de los medicamentos haya encontrado tan pronto su camino, y haya sido confirmado orgánicamente. No es de psicología de lo que se trata en el psicoanálisis, sino precisamente de una experiencia de la sinrazón que la psicología del mundo moderno tuvo por objeto ocultar.” FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l’âge classique*, op. cit., pág. 360.

²⁶⁵ Ver FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l’âge classique*, op. cit., pág. 529-530. Cfr. CHAVES, Ernani, op. cit., cap I: Razão e loucura: a psicanálise na História da loucura. Escuta psicanalítica e poder médico, pág. 11-62.

²⁶⁶ Ver FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, op. cit., capítulo X.

²⁶⁷ Foucault asistía a los seminarios de Lacan de los años sesenta, única forma de acceder a su pensamiento ya que los *Escritos* no serán publicados hasta 1966, año de publicación de *Las palabras y las cosas*. Foucault valora la importancia de Lacan para su formación en: *DeE IV*, pág. 205 y 435. Una lectura que justifica que la valoración que Foucault mantiene sobre Freud en los años sesenta se inspira en Lacan: RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, op. cit., pág. 30-33.

²⁶⁸ Una interpretación filosófica de esta ambivalencia en: DERRIDA, Jacques, *Résistances-de la psychanalyse*, París, Galilée, 1996, trad. Jorge Piatigorsky, *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997, pág. 105-157.

soy capaz más que de hacer desde fuera.”²⁶⁹ En efecto, en el primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* Foucault abordará el psicoanálisis y a Freud recurriendo a la historia, posicionándose **en relación de exterioridad respecto de la formación discursiva analítica**, para denunciar sus anclajes tácticos y su juego estratégico de verdad. A través de una investigación histórica sobre los discursos, las técnicas de producción de la verdad y las estrategias de poder en torno a la sexualidad y al sexo Foucault aspirará a “establecer en qué medida el psicoanálisis mismo, que se presenta como la fundación racional de un saber del deseo, forma parte él mismo, sin duda, de esa gran economía de sobreproducción de saber crítico en cuanto a la sexualidad. Ese es el esquema del trabajo –afirmará Foucault en 1978- que quiero hacer, que no es del todo un trabajo antipsicoanalítico, sino que intenta retomar el problema de la sexualidad, o más bien, del saber de la sexualidad, a partir, no del desconocimiento por el sujeto de su propio deseo, sino de la sobreproducción de saber social y cultural, del saber colectivo sobre la sexualidad.”²⁷⁰

Por otro lado, frente al texto de Castel, Foucault profundizará en el análisis histórico para justificar las alianzas teóricas y estratégicas entre el poder médico, psiquiátrico y psicoanalítico a partir de una investigación sobre la producción en Occidente de un dispositivo de sexualidad. No se tratará de hacer un análisis sociológico del papel actual del psicoanálisis y los psicoanalistas en el concierto de las instituciones de normalización, sino de un rastreo histórico-genealógico de las condiciones de posibilidad de la práctica discursiva psicoanalítica (Freud) en relación con las estrategias de poder-saber que han permitido su formación haciendo que juegue y que se disemine desde un posicionamiento táctico respecto a otros discursos, a otras intervenciones, a otros problemas, a otras instituciones, etc. Así, desde la situación presente que el texto de Castel denuncia, se tratará de acceder al pasado ‘inconsciente’ del psicoanálisis para, a la vez, recusar su teoría (como ciencia universal de la sexualidad y el deseo) y denunciar su práctica (en consonancia con las estrategias de medicalización y de normalización de los individuos).

El proyecto de una *Historia de la sexualidad* crítica del psicoanálisis que Foucault va a proponer en 1976 con la edición de *La Voluntad de saber* constituirá un nuevo síntoma del cambio de percepción teórico-político del papel y del rol del psicoanálisis en el contexto francés. El psicoanálisis ya no será considerado como un discurso crítico del poder, ni como una terapia de liberación de la sexualidad y del deseo; deberá ser cuestionado como un dispositivo teórico-práctico al servicio de la normalización de los individuos, comandado por una voluntad de saber productora de identidad. La *Historia de la sexualidad* puede ser concebida, en tanto que investigación histórica sobre las condiciones de posibilidad (de saber y técnicas) del dispositivo analítico y como crítica de las relaciones de poder y de los objetivos terapéuticos que la clínica freudiana supone, como la respuesta crítica, histórica e historizante, a la concepción del deseo y del Inconsciente (*ello, pulsión de muerte*, etc.) asumida en el *Anti-Edipo* de Deleuze-Guattari²⁷¹ y como una estrategia de justificación (por la historia) y de rectificación (metodológica) del análisis del *psicoanalismo* articulado por Castel.

Pese a ello, la deuda intelectual de Foucault para con Deleuze-Guattari y Castel no permanecerá sólo como una referencia implícita y oculta en el curso *El poder psiquiátrico*

²⁶⁹ *DeE II*, pág. 813. El subrayado es nuestro.

²⁷⁰ *DeE III*, pág. 555.

²⁷¹ Justificamos, pues, una indicación de Morey: “Y de la *Histoire de la Folie*, en la medida en que, igual como el paso del Hospital General al asilo de Pinel, significaba un desplazamiento del modo como se ejerce el poder sobre las poblaciones, individualizándolas y homogeneizándolas para una mejor gestión, **el paso del manicomio al diván del psicoanalista implica una vuelta de tuerca más en la misma dirección. Una vez más *L’Anti-Oedipe* está en el origen de la sospecha fundamental que subyace a este proyecto.**” MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op.cit.*, pág. 323. El subrayado es nuestro. Morey no explicita en qué sentido la obra de Deleuze-Guattari subyace al proyecto de la *Historia de la sexualidad* ni hace ninguna alusión al texto de Castel.

(1973-1974) ni constituirá sólo una mera mención realizada en la conferencia y el debate de *La verdad y las formas jurídicas* (1973-1974), sino que será explícitamente reconocida por el genealogista en *Vigilar y Castigar*. En efecto, en el momento histórico en que publica su primer investigación genealógica y en el momento textual en el que, por primera vez, avanza para el gran público las reglas fundamentales de su maquinaria metodológico-genealógica, Foucault reconoce ciertos antecedentes de su trabajo intelectual agregando una nota a pie de página que puede y ha podido pasar desapercibida: “No tengo la pretensión de ser el primero en haber trabajado en esta dirección.”²⁷² Y agrega en la nota: “De todas maneras, no sabría medir por unas referencias o unas citas **lo que este libro debe** a G. Deleuze y al trabajo que ha hecho con F. Guattari. Abría debido igualmente citar también algunas de las páginas del *Psychanalyse* de R. Castel (...).”²⁷³

Un año más tarde, despierto por la genealogía de su sueño arqueológico y cuestionado en su *versión dual* de Freud de los años sesenta por las dos críticas de Deleuze-Guattari y Castel, Foucault va a proyectar jugar el juego de una ‘vuelta a Freud’ genealógica.

²⁷² *SP*, pág. 32.

²⁷³ *SP*, nota 1, pág. 32. El subrayado es nuestro.

PARTE DOS

**“SOÑAR QUE UN DÍA ...”
*LA VUELTA A FREUD.***

“El análisis histórico es un medio de evitar la sacralización teórica:
permite borrar el tabú de la intocabilidad científica.”
Michel Foucault (1976)²⁷⁴

“Freud no ha hecho más que tomar al pie de la letra lo que había escuchado
decir una noche a Charcot: es de la sexualidad de lo que se trata.
El fuerte del psicoanálisis, es haber desembocado en otra cosa,
que es la lógica del inconsciente. Y ahí la sexualidad no es ya lo que ella era al principio. (...)
Dicho de otra manera, lo importante no es los *Tres ensayos sobre la sexualidad*, sino la *Traumdeutung*. (...)
No es la teoría del desarrollo, no es el secreto detrás de las neurosis o psicosis,
es una lógica del inconsciente.”
Michel Foucault (1977)²⁷⁵

“(L)a gran originalidad de Freud no ha sido la de descubrir la sexualidad bajo las neurosis.
Ella estaba ahí, de la sexualidad, Charcot ya hablaba.
Su originalidad ha consistido en tomar eso al pie de la letra,
y edificar la *Traumdeutung*, que es otra cosa que la etiología de las neurosis.”
Michel Foucault (1977)²⁷⁶

²⁷⁴ *DeE III*, pág. 77-78.

²⁷⁵ *DeE III*, pág. 315.

²⁷⁶ *DeE III*, pág. 320.

I. HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA SEXUALIDAD.

Antes de ingresar en el análisis del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* y antes de exponer los resultados de la investigación que Foucault comunica en el curso sobre *El poder psiquiátrico*, inicio de la captura genealógica del psicoanálisis y de Freud, es necesario desvelar la relación de mutua condicionalidad existente entre los cursos y los textos foucaultianos de su etapa genealógica (capítulo 1), dando cuenta de la paulatina formación de un artefacto metodológico, la genealogía (capítulo 2), que permitirá a Foucault desarrollar diferentes investigaciones históricas sustentadas en la hipótesis de una interdependencia inmanente entre prácticas discursivas (saber) y relaciones de poder. Una vez justificados los supuestos metodológicos que llevan al genealogista a recurrir a los ‘saberes sometidos’, a saber, una microfísica del poder que se opondrá a la teoría jurídica de la soberanía (capítulo 3), podremos exponer los resultados de la primera investigación genealógica de Foucault (capítulo 4). La genealogía de la prisión, de las prácticas y discursos penales y judiciales del siglo XVIII al XIX, y la identificación de dos formas históricas de ejercicio del poder moderno, las disciplinas, condición de posibilidad de las ciencias humanas (especialmente de las ciencias *psi*), y el Bio-poder, cuyo objetivo es potenciar la vida aplicándose a nivel de la población (capítulo 5), constituirán el antecedente y los supuestos del proyecto de investigación histórico de la *Historia de la sexualidad*.

‘Hacia la genealogía de la sexualidad’ quiere introducirnos en ese Foucault-genealogista de los años setenta que va a proponerse a sí mismo comenzar a trabajar (‘volver a Freud’) para destituir a Freud.²⁷⁷

1. El laboratorio y los textos: pensar problemáticamente.

No hay ‘obra’ en el Foucault-genealogista. Hay proyectos genealógicos de investigación, hay historias genealógicas múltiples.

Las primeras que Foucault comunica en sus tres primeros cursos del Collège de France (“La voluntad de Saber”²⁷⁸ en 1970-1971; “Teorías e instituciones penales”²⁷⁹ en 1971-1972 y “La sociedad punitiva”²⁸⁰ en 1972-1973) escenifican, a la vez, la elaboración de los principios metodológicos que conformarán la máquina genealógica y el desarrollo de una investigación histórica específica, a partir de los supuestos de la genealogía, sobre las prácticas penales y judiciales –especialmente- del siglo XVIII y XIX. Estas indagaciones genealógicas que Foucault despliega desde 1970 le permitirán editar (en 1975) *Vigilar y Castigar*: una genealogía del sistema penal-carcelario en la que se describían las estrategias históricas de producción del ‘individuo’ moderno a través de procedimientos ‘disciplinarios’. El individuo, ‘producto’ histórico de una tecnología específica de poder y

²⁷⁷ Abordaremos en esta PARTE DOS el primer proyecto foucaultiano de la *Historia de la sexualidad*, como arqueología crítica del psicoanálisis y de Freud, tal y como es comunicado por Foucault en *La Voluntad de saber* (1976). Este proyecto, modificado por Foucault en 1984, hará necesario, además de un análisis de las grandes hipótesis que el genealogista expone en el texto de 1976, remitirnos a la investigación transmitida en los cursos del Collège de France y a las indicaciones y valoraciones que Foucault realiza de la obra y del personaje de Freud en conferencias, entrevistas y artículos de la época. Se trata de **reconstruir** la investigación histórica **que fundamentaba las tesis avanzadas por Foucault en la *Voluntad de saber*** para articular y justificar, indagando en los textos de Freud, los embates del genealogista contra el psicoanálisis.

²⁷⁸ *DeE II*, pág. 240-244.

²⁷⁹ *DeE II*, pág. 389-393.

²⁸⁰ *DeE II*, pág. 456-470.

objeto de conocimiento de las ciencias humanas, era insertado así en el interior de un sistema carcelario generalizado diseminado por todo el cuerpo social (sociedad disciplinaria) que permitía justificar la adopción histórica de la prisión como instrumento universal de castigo (siglo XIX).

Por otro lado, el trabajo genealógico comunicado en los cursos del Collège de France a partir de 1973 (*El poder psiquiátrico* de 1973-1974, *Los anormales* de 1974-1975 y “Hay que defender la sociedad”²⁸¹ de 1975-1976) constituirá el marco de investigación que permitirá a Foucault elaborar el primer proyecto de una historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis, desde los mismos supuestos metodológicos a partir de los cuales había podido capturar las prácticas jurídico-penales. Dicho proyecto, que tiene como condición histórica de posibilidad el despejamiento del ‘objeto-psiquiatría’ y del ‘objeto-psicoanálisis’ como focos de la investigación genealógica, será postulado como tarea futura en la edición del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, la *Voluntad de saber* de 1976, suerte de “exageración explicativa”²⁸² en prosa barroca acerca de los orígenes de la ciencia sexual. Un estudio introductorio que debía ser continuado con una serie de investigaciones específicas, en el que se establecían los lineamientos históricos generales y las hipótesis genealógicas fundamentales para un análisis histórico-político del nacimiento de los discursos sobre la sexualidad y de las funciones estratégicas del dispositivo de sexualidad moderno.

Vigilar y castigar y *La voluntad de saber*, los dos textos del período genealógico, son productos de unas investigaciones múltiples que se forman y configuran en la labor que Foucault desarrolla año a año en el Collège de France. Los cursos son el laboratorio de los textos. Éstos no pueden comprenderse sino a partir de la investigación que se desarrolla en la comunicación oral de los cursos: si el material genealógico sobre las prácticas punitivas, elaborado entre los años 1970 y 1973, servía de fundamento para la articulación teórico-genealógica sobre la prisión; la investigación desarrollada desde 1973 hasta 1976²⁸³ permitirá a Foucault diseñar el proyecto de una *Historia de la sexualidad* y publicar su primer volumen introductorio.

Los cursos del Collège de France no son el vehículo de transmisión de una doctrina o de una teoría filosófica foucaultiana terminada, definitiva y cerrada; sino más bien la exposición de un trabajo en curso, el canal de comunicación de un campo de problematizaciones abierto, complejo y plural, que podía ser utilizado por los oyentes para fines múltiples.²⁸⁴ Foucault se sueña como un artesano que fabrica un objeto-conferencia hecho para su libre consumo, más que un maestro-amo que explica e imparte un saber a los alumnos.²⁸⁵ No trata, por tanto, de enseñar respuestas definitivas sino más bien intenta

²⁸¹ *DeE III*, pág. 124-130. Curso completo: FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, París, Gallimard/Seuil, 1997. En adelante *Curso IFDS*.

²⁸² DREYFUS, H. y RAVINOW, Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, op. cit.*, pág. 187.

²⁸³ “Desde 1970, la serie de cursos se han desarrollado sobre la lenta formación de un saber y de un poder de normalización a partir de los procedimientos jurídicos tradicionales del encierro. El curso del año 1975-1976 terminará este ciclo por el estudio de los mecanismos por los cuales desde el fin del siglo XIX, se pretende ‘defender la sociedad.’” *DeE II*, pág. 828.

²⁸⁴ Ver *Curso IFDS*, pág. 3-6.

²⁸⁵ “Cuando realizo una conferencia un poco dogmática, me digo: me han pagado para aportar a los estudiantes una cierta forma y un cierto contenido de saber; debo fabricar mi conferencia o mi curso un poco como se fabricaría un zapato, ni más ni menos. Concibo un objeto e intento fabricarlo de la mejor manera que pueda. Se me da mal muchas veces (no todas, sin duda, pero a menudo), llevo ese objeto a la sala de conferencias, lo enseño y, seguidamente, dejo al público libre de usar de él como quiera. Me considero más como un artesano fabricando un objeto y ofreciéndolo al consumo que como un amo (maître) haciendo trabajar a sus esclavos.” *DeE II*, pág. 191. Foucault se sitúa en el lugar exactamente opuesto al que se coloca Lacan en sus Seminarios. Lacan transmite una enseñanza, Foucault trabajos discontinuos de investigación; Lacan es un maestro-amo analítico que imparte una doctrina, Foucault quiere pensarse a sí mismo como un artesano que comparte con otros sus esquemas de trabajo histórico; finalmente, la doctrina que Lacan comunica no está destinada a ser utilizada, transformada, consumida libremente por los alumnos, sino que debe ser objeto de repetición estricta. Foucault escenifica, en sus cursos y en sus textos, una figura del

plantear una serie de preguntas, comunicando una investigación fragmentaria. “No considero -reconoce Foucault- estas reuniones de los miércoles como actividades de enseñanza, sino más bien como una suerte de rendición de cuentas pública de un trabajo que, por otro lado, se me deja hacer como quiera. De esta manera, me considero absolutamente obligado a decir lo que hago, dónde estoy, en qué dirección va este trabajo; y de esta forma, igualmente, os considero enteramente libres de hacer, con lo que digo, lo que queráis. Son pistas de investigación, de ideas, de esquemas, de líneas de fuga, de instrumentos: haced con ellos lo que queráis.”²⁸⁶

Foucault soñará también con transformar ese espacio abierto que la institución le concede (en el que no habían diplomas ni restricciones de acceso al público, en el que al ponente no se le exigía más que dos horas –una de curso y otra de seminario- para exponer y desarrollar una investigación) en un ámbito de ejercicio del pensamiento: la exposición de sus genealogías debía servir de excusa para nuevos cuestionamientos y nuevas investigaciones múltiples. El laboratorio de los textos de Foucault debía así alcanzar la forma de un espacio para pensar el presente que acogiera discusiones, debates, proyectos, trabajos de investigación o ediciones. Laboratorios plurales, pues, dentro de un espacio institucional abierto. Laboratorio foucaultiano, ‘banco de prueba’ de sus propios proyectos y textos.²⁸⁷

Las doce horas anuales que Foucault imparte en el Collège de France exponían investigaciones genealógicas próximas unas de otras pero que no llegaban a formar un todo coherente: una serie de trabajos “fragmentarios, repetitivos y discontinuos”²⁸⁸ que se desplegaban como unos ejercicios de carácter local y específico sobre saberes y prácticas sociales concretas, apoyándose la demostración en ciertos documentos sometidos y olvidados. El trabajo genealógico era gris porque se debía indagar en archivos olvidados, en documentos a los que se les había negado valor en nombre de la tiranía de unas sistematizaciones históricas o filosóficas totalizantes, coherentes, formales. “Los ‘saberes sometidos’ –afirma Foucault- son bloques de saberes históricos que estaban presentes y ocultos en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha podido hacer reaparecer por los medios, bien entendidos, de la erudición.”²⁸⁹ Son, por tanto, “una serie de saberes que se encontraban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad requerida.”²⁹⁰ La investigación desarrollada por Foucault en sus cursos será un ejercicio histórico-crítico que, apoyándose en unos saberes hasta entonces descalificados –como memoria de los enfrentamientos-, se abocará al estudio de objetos dispares: las teorías e instituciones de justicia en Grecia; la penalidad en Francia en el siglo XIX; la psiquiatría penal; la prisión; el establecimiento de los procedimientos inquisitoriales para el descubrimiento de la verdad en la Edad Media; las nuevas formas de control social en Francia en el siglo XVI (encierro, policía, vigilancia de la población, etc.); y también el poder psiquiátrico, el surgimiento del ‘anormal’ (y el monstruo, el individuo a corregir, el onanista, etc.) en los discursos médicos; el nacimiento de una ciencia de la sexualidad, etc. Estas múltiples genealogías funcionaban, para Foucault, como **contra-ciencias**: denunciaban que, detrás de todos los juegos discursivos que se comprendían y se comprenden detentado y esgrimido una verdad sobre

‘filósofo’ y de la ‘filosofía’ radicalmente opuesta al lugar que ocupan los filósofos esclarecidos, los intelectuales-universales, los sacerdotes-profetas que elaboran filosofías-doctrinas. Si Foucault es ‘filósofo’, lo es problematizando el pensar (del presente) pensando problemáticamente (el pasado y el presente).

²⁸⁶ *Curso IFDS*, pág. 3. Idéntica posición comunica al comenzar una serie de conferencias en 1973: véase *DeE II*, pág. 538.

²⁸⁷ Ver EDIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, *op. cit.*, pág. 273-274 y 315-318.

²⁸⁸ *Curso IFDS*, pág. 6.

²⁸⁹ *Curso IFDS*, pág. 8.

²⁹⁰ *Curso IFDS*, pág. 9.

el hombre, la sociedad o la realidad, no había más que tácticas de enfrentamientos históricos y políticos. No hay saber sin voluntad de saber, no hay verdad sin saber, no hay verdad ni saber sino en juegos históricos de poder-saber.

Como práctica crítica (contra-científica) del presente, en el laboratorio de Foucault se pondrán en juego “esos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendía filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que sería detentada por algunos. **Las genealogías no son pues –afirma Foucault- retornos positivistas a una ciencia más atenta y exacta. Las genealogías son, más exactamente, anti-ciencias. (...) Se trata de la insurrección de los saberes.** No contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino de una insurrección frente y ante todo, contra los efectos de poder centralizador que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el interior de una sociedad como la nuestra. (...) **Es contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico, contra lo que la genealogía debe presentar combate.**”²⁹¹ Los diferentes objetos de estudio de la genealogía diseñarán, por tanto, distintos campos de enfrentamientos contra unos saberes que se proponen y se aplican como saberes universales y objetivos sobre la naturaleza humana. Si las genealogías son anti-ciencias, lo son como críticas específicas e históricas a los efectos de poder y a los efectos de individuación de los saberes e instituciones del presente: contra los procedimientos de castigo, contra la instancia jurídica, contra la medicalización generalizada, contra el saber psiquiátrico, contra el psicoanálisis. “Intento poner en evidencia –afirma Foucault-, fundándome en su constitución y su formación histórica, sistemas (de pensamiento y de comportamiento) que son aún los nuestros, en el interior de los cuales nos encontramos atrapados. Se trata, en el fondo, de presentar una crítica de nuestro tiempo, fundada sobre análisis retrospectivos.”²⁹² A través una investigación genealógica y gris sobre los ‘saberes sometidos’, intentar “definir los sistemas implícitos en los que estamos prisioneros.”²⁹³

El trabajo que se comunica en el ‘laboratorio’ (los cursos) es, por tanto, fundamental para comprender los dos textos genealógicos de 1975 y 1976: en su contenido (teórico-político) y en su forma (de proyecto). Foucault desarrolla y comunica públicamente un trabajo de investigación desde la perplejidad de un pensar que, utilizando saberes y textos despreciados por historiadores y filósofos, captura diferentes objetos discursivos y prácticos, históricos e institucionales, posicionándose contra toda instancia teórica de universalidad desinteresada y contra toda maniobra de normalización. Las genealogías desarrolladas en los cursos, desde 1970 hasta 1976, serán siempre unos trabajos abiertos y problemáticos que se condensarán y se comunicarán a través de la edición de los textos de la ‘etapa genealógica’ (1975 y 1976). En este sentido, los textos no son ‘obras’ cerradas sino la comunicación textual, para un público más amplio, de unos temas-problemas que habían sido ya expuestos oralmente a los participantes de los cursos.

Esta apertura textual puede verificarse en los textos de la etapa genealógica. Foucault ‘cierra’ *Vigilar y castigar* abriendo el texto a investigaciones futuras con la siguiente nota: “Interrumpo aquí este libro que debe servir como fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna.”²⁹⁴ De la misma manera, en la *Voluntad de saber*, Foucault manifiesta que el texto corresponde a una “serie de estudios”²⁹⁵, una primera comunicación que sitúa una serie virtual y posible de

²⁹¹ *Curso IFDS*, pág. 10. El subrayado es nuestro.

²⁹² *DeE II*, pág. 183.

²⁹³ *DeE II*, pág. 189.

²⁹⁴ *SP*, pág. 360, nota 1.

²⁹⁵ *VS*, pág. 101.

“investigaciones”²⁹⁶ plurales, una introducción a unas “investigaciones por venir”²⁹⁷, a saber, los “estudios que van a seguir al presente volumen”²⁹⁸ redactados por el mismo Foucault y los textos que podrían publicarse, por otros autores, asumiendo las hipótesis genealógicas avanzadas.

La *Voluntad de saber* no constituye el proyecto elaborado y definitivamente realizado de la *Historia de la sexualidad* sino, más bien, la comunicación de un proyecto posible de investigaciones futuras, esquemáticamente desbrozado ya en los cursos del Collège de France. La publicación de las hipótesis de investigación y las discusiones que suscitaría, debían modificar y reorientar el trabajo de Foucault a partir de 1976. Esta mutua interdependencia e interferencia entre la exposición oral del trabajo de investigación en el Collège de France y la edición para un público más amplio de la investigación-proyecto en los textos genealógicos, va a determinar el derrotero y las transformaciones que sufrirá el primer proyecto (modificado en su estructura) de una *Historia de la sexualidad*. Las investigaciones foucaultianas, dualmente comunicadas en el laboratorio y en los textos, obedecen a una ley de las variaciones continuas, de las interconexiones complejas, de los condicionamientos mutuos, característica de la problematicidad y de la perplejidad propia del pensar.²⁹⁹

La articulación paulatina de una nueva herramienta metodológica para el análisis histórico, a saber, la genealogía; la importancia concedida a las relaciones de poder o a las prácticas sociales y los objetivos críticos (epistémico-socio-políticos) del ámbito temático abordado por Foucault en estos años (crimen, locura, anormalidad, sexualidad, etc.) hacían evidente que el mismo Foucault había abandonado o modificado sus anteriores hipótesis arqueológicas, despertando de la ilusión ‘a-política’ (dogmática) de un discurso autónomo.³⁰⁰ En obras anteriores –especialmente en “El nacimiento de la clínica”³⁰¹ de 1963, en “Las palabras y las cosas”³⁰² publicada en 1966 y en la “Arqueología del saber”³⁰³ de 1969- el trabajo de Foucault se había centrado en un análisis epistémico de las condiciones de posibilidad del surgimiento de las ciencias del hombre. Foucault sostenía la imposibilidad de que las ciencias humanas elaboren por sí mismas, desde sus supuestos, un análisis histórico-crítico que pudiera desvelar los elementos claves de sus articulaciones discursivo-epistemológicas. Se hacía por entonces necesario una herramienta teórica que respondiera a la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de la constitución de un saber científico sobre el hombre. La arqueología era la que, desvelando lo impensado, permitía elaborar un análisis histórico *pre* y *sub*-epistemológico de las condiciones de surgimiento y de transformación de las discursividades locales. Así lo definía Foucault mismo: “El análisis arqueológico es el análisis –antes de la aparición de las estructuras epistemológicas, y por debajo de estas estructuras- de la manera en la que los objetos son constituidos, los sujetos se ponen y los conceptos se forman.”³⁰⁴ Foucault postulaba, metodológicamente, una subordinación de las prácticas sociales y de las teorías de las ciencias humanas específicas a una estructura general, teórica y dominante, que era anterior a las individualidades epistemológicas (ciencias) y que constituía su condición de posibilidad y de existencia: la *episteme*. Desde este punto de vista arqueológico, sostenía la preeminencia

²⁹⁶ VS, pág. 107.

²⁹⁷ VS, pág. 105.

²⁹⁸ VS, pág. 150.

²⁹⁹ Se hace imposible valorar la validez de esta tesis hasta que todos los cursos del Collège de France sean editados por completo. En la actualidad, de los trece cursos impartidos por Foucault desde 1970 hasta 1984, han sido editados seis: 1973-1974; 1974-1975; 1975-1976; 1977-1978; 1978-1979 y 1981-1982.

³⁰⁰ Ver DREYFUS, H. y RAVINOW, Paul, *op. cit.*, primera parte.

³⁰¹ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París, PUF, 1963.

³⁰² FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, *op. cit.*

³⁰³ FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.

³⁰⁴ *DeE II*, pág. 163.

(lógica e histórica) de este ámbito de orden mudo anterior a las palabras y a los objetos por sobre las prácticas discursivas y sociales efectivas de la época. Las prácticas sociales se situaban, según el Foucault de los años sesenta, en relación de **exterioridad** respecto a las teorías: la arqueología era un análisis crítico que permitía situar históricamente a cada discursividad teórica en su contexto de formación, señalando el *paradigma* teórico-formal que era su condición de posibilidad y de existencia, y estableciendo las modificaciones y fluctuaciones de los discursos en el ámbito homogéneo de la *episteme* a la que pertenecían.

Coincidiendo, en parte, con el discurso inaugural de su cátedra en el Collège de France (“El orden del discurso”³⁰⁵), Foucault comienza a pensar las ciencias humanas como parte de un conjunto de prácticas organizadas que no tiene que ver ni con un sistema de reglas ni con un horizonte de significación exclusivamente discursivo, sino que deben ser analizadas como productos de determinadas decisiones y prácticas históricas concretas. La arqueología, como análisis del substrato previo que permitía en una época la visibilidad de ciertos objetos y su comprensión científica, estará ahora –como lo estaban antes las ciencias humanas– imposibilitada de relatar esa historia estratégico-política *efectiva* que había permitido conformar los saberes, por la prioridad que metodológicamente concedía a lo teórico-discursivo: la autonomía de los discursos y su relación de exterioridad respecto a las prácticas socio-históricas efectivas se revelarán como una doble ilusión de la que Foucault querrá desprenderse.

En efecto, desde el inicio de los cursos del Collège de France, Foucault comenzará una serie de investigaciones a través de las cuales intentará desprenderse de su anterior herramienta metodológica. El “segundo” Foucault, el genealogista, subordinará la arqueología a la genealogía: ésta analizará las diferentes prácticas discursivas de una época determinada como un **producto** cuya condición de posibilidad serán las prácticas sociales y políticas de su tiempo; por otro lado, las prácticas sociales se verán transformadas, cuestionadas o apoyadas por las prácticas discursivas (saberes y ciencias). Incidiendo en la importancia de las prácticas socio-políticas de una época, el genealogista-Foucault realizará una lectura histórica de los saberes asumiendo el modelo de la estrategia y de la guerra, situando las discursividades locales y las prácticas discursivas como juegos estratégicos de verdad en el contexto táctico histórico-político al que pertenecen y que conforma su condición de posibilidad. Para la genealogía, el ámbito bullicioso y móvil de los intereses históricos, las decisiones políticas, los acontecimientos sociales, los enfrentamientos azarosos entre grupos, el fragor de la batalla, en fin, las relaciones de poder serán condición de posibilidad de las teorías y, por otro lado, las prácticas discursivas, abordadas como discursos históricos, serán también capturadas como estrategias de saber que suponen, constituyen, refuerzan o transforman ciertas relaciones específicas e históricas de poder.³⁰⁶

El tema fundamental que centrará el pensamiento de Foucault en esta etapa genealógica será la descripción histórica de los diferentes mecanismos y estrategias de poder-saber que se han puesto en juego en Occidente en diferentes ámbitos: médicos, jurídicos, pedagógicos, psiquiátricos, psicológicos, etc. Primero, investigando las prácticas jurídico-penales del siglo XVIII al XIX, Foucault identificará una modalidad específica de ejercicio del poder, **la disciplina**, que tendrá como objeto de aplicación el cuerpo individual, que permitirá la difusión generalizada a todo el cuerpo social de la Norma (sociedad disciplinaria) y que constituirá la condición de posibilidad de las ciencias del hombre; en segundo lugar, a partir de la investigación sobre las estrategias de saber-poder del siglo XVII al XIX (religiosas, médicas, psiquiátricas, políticas, etc.) que permitirán

³⁰⁵ FOUCAULT, Michel, *L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.

³⁰⁶ Estas modificaciones metodológicas del pensamiento de Foucault, de la ilusión del discurso autónomo a las relaciones de saber-poder, se comunican en el inicio de los cursos del Collège de France (1970-1971). Paulatinamente Foucault irá elaborando los principios metodológicos de su nueva máquina de análisis histórico. Ver *DeE II*, pág. 240-241.

conformar un dispositivo de sexualidad en Occidente, Foucault identificará otra forma histórica de ejercicio del poder, a la que dará el nombre de **Bio-poder**, otra modalidad histórica de ejercicio del poder que, no capturando los individuos-cuerpos, aspiraba a gestionar y administrar la vida de la especie al nivel de la población. En este sentido, si *Vigilar y Castigar* (1975) y la *Voluntad de saber* (1976) constituyen las dos obras del período genealógico, se hace necesario articularlas explicativamente en tanto que dual explicitación de las hipótesis genealógico-históricas de Foucault.³⁰⁷

Las hipótesis teóricas fundamentales de *Vigilar y Castigar* (*disciplinas*) y el último capítulo del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, ‘Derecho de muerte y poder sobre la vida’ (*Bio-poder*) constituyen las conclusiones fundamentales de la investigación del Foucault-genealogista: disciplinas y Bio-poder, dos formas históricas de ejercicio del poder-saber, se articulan gracias al dispositivo de sexualidad que surge en el siglo XIX. Es decir, la identificación histórica de un dual ejercicio del poder en Occidente, uno ejercido y aplicado sobre los individuos (cuerpos dóciles) y el otro ejercido y aplicado a nivel de la población (población sana) hará florecer un dispositivo de sexualidad que permitirá –en el siglo XIX– la generalización del control médico, psicológico y pedagógico de los individuos y justificará la necesidad, como tarea del Estado, de intervenir mediante maniobras de control sobre la población para evitar la degeneración de la raza o potenciar la fuerza del Estado.

El psicoanálisis, como práctica discursiva y como técnica terapéutica inventada históricamente por Freud, ocupará un puesto fundamental en el concierto de las maniobras tácticas de normalización y de control de los individuos: continuando y reforzando los mecanismos disciplinarios del asilo (Charcot), permitirá la captura médica de la sexualidad en el discurso-cuerpo del enfermo arrojado en el espacio supuestamente incontaminado de poder del diván (lugar de extracción de saber-verdad); por otro lado, en el momento de generalización histórica del dispositivo de sexualidad (finales del siglo XIX y principios del XX), el discurso freudiano justificará la ‘realidad’ de la ‘sexualidad’, haciéndola pasar como complejo-estructura presente en todo hombre y en toda cultura. La ‘sexualidad’, eje de intervención y de aplicación de las disciplinas y del Bio-poder, constituirá, para Foucault, un impensado que pasará, gracias en parte a Freud, como una ‘realidad’ incuestionable, producida e incitada por unas estrategias históricas de saber-poder. Las genealogías de los diferentes ámbitos de ejercicio del poder-saber (medicina, pedagogía, psiquiatría, criminología, etc.), capturados gracias a la postulación foucaultiana hipotética (que debía confirmarse en las investigaciones históricas) de una anatomo-política (disciplina-cuerpo) y una bio-política (Estado-población) engarzadas mutuamente en un dispositivo de sexualidad, permitirán llevar a cabo una crítica del presente: un análisis de los procesos históricos de nacimiento y apogeo del capitalismo (S. XVII a XIX) y de sus novedosas tecnologías de saber y de poder en las que deberá situarse al psicoanálisis y a Freud como uno de los momentos tácticos y estratégicos culminantes.

³⁰⁷ Ver EWALD, François, “Michel Foucault et la norme”, en AAVV, *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pág. 211.

2. La máquina genealógica.

El ‘artesano’ que sueña ser Foucault en sus cursos diseña, comunica y aplica los principios del método genealógico *progresivamente* en el laboratorio del Collège de France.³⁰⁸ La máquina se pondrá en funcionamiento en 1970-1971 en el curso *La voluntad de saber*.³⁰⁹ Para la investigación histórica que expone, Foucault asumirá como principio rector una herramienta aún rudimentaria en su formación: las relaciones entre saber y poder se inspiran en una re-lectura de Nietzsche que supondrá la despedida o la crisis del punto de vista arqueológico de sus anteriores textos.³¹⁰ El instrumento metodológico-teórico, que será articulado definitivamente como ‘método’ en los textos del período genealógico (1975-1976),³¹¹ constituirá el supuesto explícitamente reconocido por Foucault a partir del cual elaborará sus historias genealógicas.

El escenario de la genealogía es el Collège de France; su momento de ‘surgimiento’ histórico es 1970-1971.³¹² Foucault comunica y aplica en el laboratorio un “modelo inicial de análisis”³¹³ que deberá “probar (su) eficacia sobre un primer lote de ejemplos”³¹⁴, a saber, las prácticas jurídico-penales griegas y medievales. A este primer lote le debían suceder otros. Así, el instrumento podría ser probado en su eficacia al ser aplicado en la investigación de otras prácticas discursivas y sociales. A la vez, ese modelo -en tanto que ‘inicial’-, debía ser ampliado y modificado en esa otra serie de aplicaciones futuras para dar forma, si fuera posible, a una máquina metodológica compleja de utilidad práctica: las reglas del método genealógico. Así, la investigación arqueológica precedente y la posición post-metafísica nietzscheana que Foucault asume interesadamente en este momento constituirán el punto de partida de un modelo de investigación que debía conformarse al mismo tiempo que se elaboraban las indagaciones históricas: ellas constituirán el momento problemático de aplicación y de construcción de los principios metodológicos de la genealogía y la instancia de verificación de la pertinencia y validez de sus reglas. “Se hace necesario admitir sin duda -afirma Foucault- que los instrumentos que permitirán (...realizar el análisis...) deberán ser constituidos y definidos, poco a poco, según las exigencias y las posibilidades perfiladas por los estudios concretos.”³¹⁵

El modelo genealógico inicial de la investigación foucaultiana concierne a la mutua implicación del saber-poder y del poder-saber.³¹⁶ La maniobra de Foucault consistirá en la **extracción** interesada de este principio específico de ciertas obras de ‘cierto Nietzsche’.³¹⁷ El genealogista identifica en la posición post-metafísica nietzscheana este principio, que puede ser re-utilizado para un análisis histórico post-metafísico que cuestione y que no suponga el primado del sujeto de conocimiento, la ‘realidad’ del saber y la perdurabilidad histórica de ‘la’ verdad: el conocimiento es, para Nietzsche, invención; el saber es un acontecimiento histórico que produce la verdad interesadamente; el sujeto que conoce no es nunca desinteresado.³¹⁸ Por ello, la genealogía nietzscheana, recurriendo a la historia, se

³⁰⁸ Ver DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 155-173 y ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1995, pág. 119-120.

³⁰⁹ Ver *DeE II*, pág. 240-244. El curso completo no ha sido aún publicado.

³¹⁰ Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 237-239.

³¹¹ Ver *SP*, pág. 30-32; *VS*, pág. 121-135.

³¹² Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 244-246.

³¹³ *DeE II*, pág. 240.

³¹⁴ *DeE II*, pág. 240.

³¹⁵ *DeE II*, pág. 242.

³¹⁶ Ver ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge, *op. cit.*, pág. 125, ss.

³¹⁷ “Evidentemente no es el de *Zaratustra*, sino el del *Origen de la tragedia* y el de *la Genealogía de la moral*.” *DeE II*, pág. 372.

³¹⁸ “Diría, en dos palabras, que encuentro en Nietzsche una interrogación de tipo histórico que no hace referencia a lo originario como buen número de investigaciones del pensamiento occidental. Hay en

pondrá a la búsqueda del ‘origen’ de la realidad, del saber y de la verdad. 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”:³¹⁹ “la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia.”³²⁰ La genealogía nietzscheana es, para Foucault, la búsqueda de la ‘procedencia’ y de la ‘emergencia’ histórica de los conceptos (saber) y de los objetos (realidad) a través de una investigación que desvela las escenas y enfrentamientos en los que irrumpen fuerzas y conflictos (poder). Foucault se dota, en esta lectura interesada de Nietzsche, un ‘modelo inicial de análisis’ que permite señalar la procedencia-emergencia-origen de los valores, conceptos, rituales, ideas, personajes, instituciones, etc. realizando un uso político y crítico de la historia.

La genealogía es, para el Nietzsche de Foucault, “la historia como carnaval concertado”³²¹ que recusa cualquier recurrencia al pasado que asuma los esquemas platónicos de la reminiscencia o del reconocimiento. La genealogía es la historia como “disociación sistemática de nuestra identidad”³²² que permite hacer “resaltar los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad”.³²³ Ella provocará “el sacrificio del sujeto del conocimiento”³²⁴ puro, incondicionado y a-histórico de la filosofía y de cierta historia platonizante, al denunciar la injusticia, la voluntad, el interés histórico que anida e impulsa todo conocimiento: el carnaval-combate de los enfrentamientos en lugar de la historia-continuidad del pensamiento puro; la multiplicidad de identidades históricas que vuelve imposible ‘una’ identidad en vez de la historia siempre constante de lo Mismo; la injusticia de la voluntad de saber en vez de un sujeto del conocimiento puro capaz de descubrir o reconocer la verdad plena de lo real.³²⁵

Al principio de la genealogía, como en la historia, estará la violencia. El modelo genealógico que Foucault pone en ejercicio en el inicio de sus cursos del Collège de France constituye una apropiación y no un comentario fiel a la letra de la obra del anti-filósofo de la *Genealogía de la moral*. Se trata de una re-utilización interesada (reutilización de una voluntad de saber) de la concepción nietzscheana del conocimiento y de la verdad en tanto que tramados ambos de relaciones de poder,³²⁶ para aplicarla como principio y herramienta teórica para el análisis histórico de las prácticas judiciales y penales de la antigüedad y de la Edad Media. “Es este modelo –afirma Foucault en 1971- de un conocimiento fundamentalmente interesado, producido como acontecimiento del querer y determinante por falsificación de efectos de verdad, alejado completamente de los postulados de la metafísica clásica (...el...) que ha sido utilizado, ha sido puesto en juego, en el curso de este año, a propósito de una serie de ejemplos (...) extraídos de la historia y de las instituciones

Nietzsche un intento de poner en cuestión los conceptos fundamentales del conocimiento, de la moral y de la metafísica recurriendo a un análisis histórico de tipo positivista, sin referirse a los orígenes. No es esa la única cosa que me interesa de Nietzsche. En sus escritos, encuentro otro aspecto más importante: la puesta en cuestión del primado (...) o del privilegio del sujeto, en el sentido que lo comprende Descartes y Kant, del sujeto como conciencia.” *DeE II*, pág. 372.

³¹⁹ *DeE II*, pág. 138.

³²⁰ *DeE II*, pág. 140.

³²¹ *DeE II*, pág. 153.

³²² *DeE II*, pág. 154.

³²³ *DeE II*, pág. 154.

³²⁴ *DeE II*, pág. 154-155.

³²⁵ Cfr. esquema en: MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, op. cit., pág. 239.

³²⁶ “Nietzsche ha sido quien ha establecido como blanco esencial del discurso filosófico la relación de poder. (...) Nietzsche es el filósofo del poder, que no piensa el poder encerrándose en el interior de una teoría política. (...) La presencia de Nietzsche es cada vez más importante. Pero me cansa la atención que se le presta para hacer sobre él los mismos comentarios que uno haría sobre Hegel o Mallarmé. Yo, a la gente que amo, la utilizo. La única marca de reconocimiento que uno puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, que los comentaristas digan si uno es o no fiel. Eso no tiene ningún interés.” *DeE II*, pág. 753.

arcaicas griegas (...) relacionados con el ámbito de la justicia.”³²⁷ Asumiendo la posición post-metafísica que resume el principio genealógico nietzscheano, Foucault no sólo se separa de los supuestos de su arqueología anterior, aquella que suponía la autonomía de los discursos respecto a las prácticas sociales, sino que, en el mismo momento, abrirá la posibilidad de una crítica histórica de la verdad y del saber: era posible desarrollar unas investigaciones históricas que capturasen la verdad como efecto de acontecimientos históricos (historicidad de los juegos de verdad) y, a la vez, a los saberes en su inmanencia con el poder (historicidad de las relaciones de saber-poder). Así sería posible desvelar la “tecnología de la verdad-acontecimiento, de la verdad-ritual, de la verdad-relaciones de poder, frente y contra la verdad-descubrimiento, la verdad-método, la verdad-relación de conocimiento, la verdad que, por consecuencia, supone y se sitúa en el interior de las relaciones de sujeto-objeto.”³²⁸

La puesta en marcha de la maquinaria genealógica foucaultiana implica: primero, la adopción interesada de una regla metodológica nietzscheana provisional que postula la mutua implicación y determinación entre poder y saber; segundo, la posibilidad de elaborar a partir de ella unos proyectos de investigación históricos que desentrañen “la formación de cierto tipo de saber a partir de las matrices jurídico-políticas que le han dado nacimiento y le sirven de soporte (...)”³²⁹ y que sirvan a su vez para probar la eficacia del principio nietzscheano permitiendo conformar un aparato metodológico complejo (reglas-método); finalmente, la apuesta estratégica por la que estas múltiples historias genealógicas podrán jugar como contra-filosofías del sujeto, de la verdad, del saber y del conocimiento y como contra-ciencias del hombre.

El modelo inicial de análisis (Nietzsche) que Foucault pone en funcionamiento y aplica en su primer curso del Collège de France, será ampliado y verificado en las investigaciones comunicadas en los cursos siguientes: en *Teorías e instituciones penales* de 1971-1972³³⁰ expondrá el esbozo de “un estudio de las instituciones penales (más generalmente de los controles sociales y de los sistemas punitivos) en la sociedad francesa del siglo XIX (...)”³³¹; en *La sociedad punitiva* de 1972-1973,³³² una genealogía de las prácticas punitivas desde la edad clásica hasta la prisión (sociedad carcelaria); en *El poder psiquiátrico* de 1973-1974,³³³ comunicará una genealogía de la psiquiatría del siglo XIX; en *Los anormales* de 1974-1975³³⁴ esbozará las hipótesis fundamentales para realizar una historia de la sexualidad. Estas múltiples genealogías históricas permitirán corroborar los supuestos iniciales del método: no hay saber que no se forme históricamente sin suponer, apoyarse, orquestar y asumir ciertas relaciones específicas e históricas de poder y, por otro lado, no hay poder que no se ejerza sin cierta elaboración, ‘extracción’, ‘apropiación’ y ‘distribución’ de un saber.³³⁵ La investigación permitirá también a Foucault elaborar una hipótesis teórica acerca del funcionamiento *efectivo* del poder en las sociedades del siglo XVIII y XIX, a saber, una concepción *microfísica* del poder que incide, más que en la cualidad negativo-represora-legislativa del poder moderno, en su capacidad productiva, potenciadora y creadora de realidad, de saber, de verdad y de individualidad.

Si la máquina genealógica se pone en funcionamiento en el laboratorio foucaultiano, si las hipótesis, las reglas metodológicas y los conceptos que le permiten llevar a cabo los diferentes análisis históricos se producen, se amplían y se verifican

³²⁷ *DeE II*, pág. 244.

³²⁸ *Curso PS*, pág. 238.

³²⁹ *DeE II*, pág. 389.

³³⁰ *DeE II*, pág. 389-393. Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, *op. cit.*, pág. 247-248.

³³¹ *DeE II*, pág. 389.

³³² *DeE II*, pág. 456-470. Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, *op. cit.*, pág. 250-252.

³³³ Cfr. *DeE II*, pág. 675-686.

³³⁴ *Curso LA*; *DeE II*, pág. 822-828.

³³⁵ Ver *DeE II*, pág. 389-390.

paulatinamente en las investigaciones específicas que Foucault comunica en sus cursos a partir de 1970, la exposición sintética para el gran público de estos principios-reglas del método genealógico va a realizarse en *Vigilar y castigar*³³⁶ (1975), comunicación de una indagación en parte concluida (1970-1973), y en la *Voluntad de saber*³³⁷ (1976), proyecto de una investigación sólo parcialmente realizada (1973-1975). Ambos textos genealógicos, un estudio y un proyecto en el que se capturan ámbitos temáticos diferentes (las prácticas punitivas y la sexualidad), suponen y explicitan la aplicación de la misma maquinaria metodológica que se había elaborado paulatinamente y corroborado en el laboratorio de los cursos.

Foucault establece las “reglas generales”³³⁸ y provisionales de la genealogía que, más que un “método”³³⁹ constituyen “prescripciones de prudencia.”³⁴⁰

Primero, la genealogía funciona suponiendo una **“regla de inmanencia”**³⁴¹ **entre focos locales, históricamente identificables, de relaciones de poder y de saber.** Se trata de identificar, en unas condiciones históricas concretas, las relaciones tácticas de poder que constituyen el momento de ‘emergencia’ y de formación de los saberes y, por otro lado, insertar estratégicamente las prácticas discursivas en el entramado de intereses y de relaciones de poder histórico-políticas a las que pertenecen. En la genealogía de las prácticas punitivas del siglo XVII-XIX, Foucault describirá los mecanismos disciplinarios que han permitido el surgimiento de las ciencias del hombre y, a la vez, identificando las condiciones de posibilidad históricas de la constitución de un saber sobre el hombre (criminología, medicina, psiquiatría, etc.), pondrá de manifiesto las relaciones de apoyo del saber al poder al permitir la captura-objetivación del crimen y criminal-anormal. Foucault comunica en *Vigilar y castigar* una investigación sobre “la metamorfosis de los métodos punitivos, a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto.”³⁴² La regla de inmanencia impondrá “situar la tecnología del poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre.”³⁴³ Por otro lado, en el proyecto de una genealogía del dispositivo de sexualidad (*Voluntad de saber*), se tratará de elaborar un análisis histórico del surgimiento de una ciencia sexual a partir de las intervenciones y estrategias históricas que han permitido su emergencia. Si la sexualidad se constituyó como objeto científico de estudio de la medicina, la psiquiatría o el psicoanálisis en el siglo XIX y XX, era necesario investigar las relaciones de poder y las tácticas históricas que hicieron posible surgir una ‘ciencia sexual’ que captura a los individuos instaurando una sexualidad-verdad que confesar; y, por otro lado, si ciertas estrategias de poder pudieron postular a la sexualidad (al cuerpo-sexual o a la sexualidad de la población) como un foco de intervención, era también necesario indagar tanto la diseminación y aplicación de ciertas técnicas de producción de la verdad del sexo como los procedimientos efectivos de elaboración de los discursos que aspiraban a objetivarlo y conocerlo. La regla de inmanencia supone, y debe corroborarlo en el análisis histórico, que “entre técnicas de saber y estrategias de poder –afirma Foucault-, no hay exterioridad alguna, aunque han

³³⁶ Ver *SP*, pág. 31-32.

³³⁷ Ver *V/S*, pág. 129-135.

³³⁸ *SP*, pág. 31.

³³⁹ *V/S*, pág. 121. Título de la parte IV, capítulo 2. Cfr. RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999, pág. 170-174.

³⁴⁰ “Lo que conduce a postular, a título previo, cuatro reglas. Pero éstas no son unos imperativos de método; son unas prescripciones de prudencia.” *V/S*, pág. 129. Cfr. SCHERIDAN, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Londres-Nueva York, Tavistock, 1980, trad. francesa de Philip Miller, *Discours, sexualité et pouvoir. Initiation a Michel Foucault*, Bruselas, Pierre Mardaga, 1985, pág. 213-214.

³⁴¹ *V/S*, pág. 129.

³⁴² *SP*, pág. 31-32.

³⁴³ *SP*, pág. 31.

tenido un rol específico, se articulan unas sobre otras a partir de sus diferencias. Se partirá – en la investigación- de los ‘focos locales’ de poder-saber.”³⁴⁴

Esta regla metodológica había sido ya aplicada en los cursos del Collège de France: se trataba de localizar los focos específicos e históricos de articulación inmanente del saber-poder. 1970-1971: “La distribución de la justicia ha sido durante todo el período estudiado (prácticas de justicia e instituciones de justicia griegas del siglo VII al V) el foco de luchas políticas importantes. A fin de cuentas, ellas han dado lugar a una forma de justicia ligada a un saber en el que la verdad era postulada como visible, constatable, medible, obedeciendo a leyes similares a las que rigen el orden del mundo, y que su descubrimiento detentaba para diversos individuos un valor purificador. Este tipo de afirmación de la verdad debía ser determinante en la historia del saber occidental.”³⁴⁵ 1971-1972: La *medida* había sido analizada el año precedente como forma de poder-saber ligada a la constitución de la ciudad griega. La *investigación*, otra forma histórica de producción de la verdad y del saber, era estudiada en su relación con la formación del Estado medieval. En el curso, Foucault abordaba también el procedimiento del *examen* como forma de poder-saber ligado a los sistemas de control, de exclusión y de castigo propio de las sociedades industriales. “La *medida*, la *investigación*, el *examen*, –afirma Foucault- han sido, en su formación histórica, a la vez, medios de ejercer el poder y reglas de establecimiento del saber.”³⁴⁶ En 1972-1973, el genealogista comunica una investigación sobre la formación del poder disciplinario, condición de posibilidad de la emergencia de las ciencias del hombre. En 1973-1974, la genealogía histórica del poder psiquiátrico permite identificar las estrategias a partir de las cuales ha sido posible producir históricamente un saber sobre la locura y una captura del loco y del cuerpo-sexual (en el fracaso-Charcot). Finalmente, en 1974-1975, el análisis histórico de los diferentes focos de producción y captura de la sexualidad y del individuo-anormal permitirán describir la inserción estratégica de los discursos y las tácticas de producción de los saberes sobre el sexo.

Segundo, la genealogía postula una “**regla de las variaciones continuas**”³⁴⁷ **de las relaciones entre poder y saber como principio metodológico que permitirá identificar sus transformaciones históricas.** Se trata de pensar los procesos históricos de distribución-apropiación-modificación de las relaciones de poder y de saber desde un esquema teórico-belicista: la batalla, los enfrentamientos, la guerra. La adopción de este paradigma para la comprensión de las relaciones de saber-poder impone la utilización de unas herramientas conceptuales-descriptivas de tipo pseudo-militar que servirán para justificar las variaciones históricas de los discursos y las prácticas sociales. Dicha regla, comunicada en las dos obras del período genealógico (1975-1976), había sido articulada y puesta en juego en el laboratorio: ya en la investigación del curso de 1973-1974 sobre la psiquiatría Foucault proponía asumir para el análisis histórico una terminología de tipo militar³⁴⁸ (estrategia, tácticas, maniobras, etc.) y desarrollaba un análisis histórico específico de las diferentes batallas y enfrentamientos entre el médico, sus secuaces y el loco en el asilo; también en la genealogía del anormal, elaborada en el curso de 1974-1975, Foucault se interesaba en describir las estrategias de los enfrentamientos históricos en torno a las figuras del monstruo humano, el individuo a corregir y el niño masturbador; finalmente, en el curso de 1976, asumirá explícitamente el modelo de la guerra (hipótesis Nietzsche) como uno de los principios fundamentales del método genealógico.³⁴⁹

La regla de las variaciones continuas permite a la genealogía identificar “el esquema de modificaciones –afirma Foucault- que las relaciones de fuerza implican por su juego

³⁴⁴ *VS*, pág. 130.

³⁴⁵ *DeE II*, pág. 244.

³⁴⁶ *DeE II*, pág. 390.

³⁴⁷ *VS*, pág. 130.

³⁴⁸ Ver *Curso PS*, pág. 14-18.

³⁴⁹ Ver *Curso IFDS*, pág. 16-30.

mismo. Las ‘distribuciones de poder’, las ‘apropiaciones de saber’ no representan nunca – continúa- más que jugadas instantáneas, sobre procesos sea de refuerzo acumulado del elemento más fuerte, sea de inversión de la relación, sea de crecimiento simultáneo de los dos términos. Las relaciones de poder-saber no son formas dadas de reparto, son ‘matrices de transformaciones.’”³⁵⁰ Se trata, pues, de intentar capturar y describir las relaciones de poder-saber no suponiendo su inmovilidad perdurable o progresiva, la posesión plena y estable de la fuerza o del conocimiento, sino concebirlas e indagarlas concibiéndolas en un estado móvil de guerra permanente, pseudo-estado que sufría modificaciones según unas reglas propias: las relaciones de saber-poder-saber se articulan en estrategias, combates, enfrentamientos, asumiendo tácticas polimorfos, específicas y microfísicas. A partir de las transformaciones históricas de estas relaciones móviles y coyunturales nacerán nuevos objetivos, nuevos saberes, nuevas técnicas, nuevos objetos y objetivaciones, nuevos personajes e instituciones, nuevos valores y nuevas ‘realidades’.

Aplicando esta regla metodológica que se había verificado en las investigaciones históricas de los cursos del Collège de France, Foucault podrá comunicar, en *Vigilar y Castigar*, un análisis genealógico sobre el origen de la prisión y el sistema jurídico-penal del siglo XIX: del suplicio a los castigos ilustrados, de la punición pública y ejemplar al encierro carcelario. Las diferentes escenas de poder-saber, en tanto que juegos estratégicos, remitirán al estruendo de una batalla diseminada por miles de focos. Por otro lado, en la *Voluntad de saber*, el genealogista proyectará identificar las “modificaciones incesantes”³⁵¹ y los “desplazamientos continuos”³⁵² entre las distribuciones de poder y las apropiaciones de saber en torno a la sexualidad.

Tercero, Foucault postula una “**regla del doble condicionamiento**”³⁵³ entre los diferentes focos de poder y de saber. Así, localizar los focos locales y tácticos de ejercicio del poder y de producción del saber y dar cuenta de sus transformaciones históricas, no implicará otorgar primacía a unas relaciones de poder sobre otras o a unas elaboraciones de saber sobre otras, ni suponer una discontinuidad jerárquica, ni proponer una homogeneidad de funcionamiento por la que unas serían proyección de las otras. La regla metodológica impone identificar la mutua dependencia y el mutuo condicionamiento entre las diferentes instancias: “Ningún ‘foco local’ –afirma Foucault-, ningún ‘esquema de transformación’ podría funcionar si, por una serie de encadenamientos sucesivos, no se inscribieran a fin de cuentas en una estrategia de conjunto. E inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no tomara apoyo sobre relaciones precisas y tenues que le sirven no de aplicación y de consecuencia, sino de soporte y de punto de anclaje.”³⁵⁴ De lo macro-político a lo micro-político, de los saberes reconocidos como válidos a los saberes sometidos y menospreciados, la genealogía aspira a identificar las estrategias globales que atraviesan a todas las instancias polimorfos de poder-saber.

La regla del doble condicionamiento será explícitamente aplicada en *Vigilar y castigar*. Foucault va a “analizar los métodos punitivos no como simples consecuencias de reglas de derecho o como indicadores de estructuras sociales, sino como técnicas específicas del campo más general de los demás procedimientos de poder. Adoptar, en cuanto a los castigos, la perspectiva de la táctica política.”³⁵⁵ También debía ser verificada en el proyecto que avanza en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*: “Así, el padre en la familia –afirma Foucault- no es el ‘representante’ del soberano o del Estado; y éste no es la proyección del padre a otra escala. La familia no reproduce la sociedad, y ésta, por el contrario, no la limita. Pero el dispositivo familiar, en lo que tenía de insular y heteromorfo

³⁵⁰ VS pág. 131.

³⁵¹ VS, pág. 131.

³⁵² VS, pág. 131.

³⁵³ VS, pág. 131.

³⁵⁴ VS, pág. 131-132.

³⁵⁵ SP, pág. 31.

respecto a los otros mecanismos de poder, pudo servir de soporte de las grandes ‘maniobras’ de control (...).³⁵⁶

El principio metodológico del doble condicionamiento había sido ya verificado en el análisis histórico que Foucault desarrollaba en el laboratorio. Algunos ejemplos: En el resumen del curso de 1971-1972 sostenía: “poder y saber no están ligados el uno al otro por el solo juego de intereses y de las ideologías, el problema no es por tanto solamente de determinar cómo el poder se subordina al saber y lo hace servir a sus fines o cómo se superimprime al saber y le impone contenidos y limitaciones ideológicas. (...) No hay conocimiento por un lado y sociedad del otro, o ciencia y Estado, sino las formas (...) del poder-saber.”³⁵⁷ En el curso de 1973-1974, recusa los términos de ideología, alienación, aparatos del Estado, como herramientas conceptuales que puedan servir al análisis genealógico.³⁵⁸ Se trata de identificar estrategias polimorfas y globales sin sujeto. Finalmente, en el curso de 1976 sostiene: “no se trata de analizar las formas regladas y legítimas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales o sus efectos de conjunto. Se trata de capturar, por el contrario, el poder en sus extremidades, en sus últimos lineamientos, ahí donde deviene capilar.”³⁵⁹ Y agregaba: “Es necesario analizar la manera en la cual juegan, desde el nivel más bajo, los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder; mostrar cómo esos fenómenos (...) se desplazan (...), se modifican, pero, sobre todo, cómo son investidos, anexionados por fenómenos globales, y cómo poderes más generales o beneficios económicos pueden deslizarse en el juego de esas tecnologías, a la vez relativamente autónomas e infinitesimales de poder.”³⁶⁰

Cuarto, las anteriores reglas permiten al genealogista capturar las diferentes prácticas discursivas históricas desde una “**regla de la polivalencia táctica**”³⁶¹ de los discursos y saberes. Si hay que dar cuenta de las condiciones históricas de la elaboración-conformación de los saberes no es, para Foucault, comprendiéndolos como la “simple superficie de proyección de los mecanismos de poder. Es en el discurso –sostiene Foucault– donde poder y saber vienen a articularse. (...) No hay que imaginar un mundo del discurso dividido (...) entre el discurso dominante y el que es dominado; sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden jugar en estrategias diversas. Es esta distribución la que hay que restituir, con lo que comporta de cosas dichas y calladas, de enunciaciones requeridas y prohibidas (...). Los discursos, no más que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o dirigidos contra él. Hay que admitir el juego complejo e inestable donde el discurso puede ser a la vez instrumento y efecto del poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y punto de partida para una estrategia de oposición. El discurso vehículo y producto del poder, lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo vuelve frágil y permite cerrarle el paso.”³⁶² De esta manera, para Foucault, los discursos, como elementos tácticos en el campo de unas relaciones de fuerzas determinadas, deben ser interrogados por la genealogía en dos niveles: “el de su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y de saber aseguran) y de su integración estratégica (qué coyuntura y qué relación de fuerza vuelve su utilización necesaria en tal o en cual episodio de los enfrentamientos diversos que se producen).”³⁶³

Esta regla de la polivalencia táctica de los discursos había sido también puesta en juego en el laboratorio. La investigación sobre las prácticas jurídico-penales (griegas,

³⁵⁶ *VS*, pág. 132.

³⁵⁷ *DeE II*, pág. 390.

³⁵⁸ Ver *Curso PS*, pág. 16-17

³⁵⁹ *Curso IFDS*, pág. 25.

³⁶⁰ *Curso IFDS*, pág. 27-28.

³⁶¹ *VS*, pág. 132.

³⁶² *VS*, pág. 133.

³⁶³ *VS*, pág. 135.

medievales, modernas),³⁶⁴ el estudio de las relaciones de poder que van a permitir el surgimiento de un discurso verdadero sobre la locura,³⁶⁵ el análisis de las elaboraciones teóricas en torno al anormal y a la sexualidad³⁶⁶ o el análisis del discurso histórico³⁶⁷ se habían realizado ya desde este supuesto. Una regla que había permitido a Foucault elaborar una investigación histórica de las diferentes tácticas discursivas insertándolas en un dispositivo de poder-saber. La genealogía había capturado ya, en sus diversas aplicaciones temáticas, las estrategias de lo dicho y lo no-dicho en el discurso, al discurso como lo producido por el poder y lo constituido como su herramienta, a las discursividades científicas, pseudo-científicas o individuales como las que reforzaban el juego de relaciones o lo cuestionaban.

Este principio, probado en los cursos, será aplicado en ambos textos genealógicos. En *Vigilar y castigar* Foucault se proponía articular “una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que, por el análisis de la benignidad penal como técnicas de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar al crimen como objeto de intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto ‘científico’.”³⁶⁸ La genealogía de la prisión justificaba también cómo la emergencia del criminal, los discursos de las ciencias humanas y la universalización histórica de la prisión habían condicionado la producción de discursos críticos de las funciones y de los objetivos de los procedimientos de castigo, respuestas críticas que aspiraban, en sus discursos, a la reforma y ‘perfeccionamiento’ del sistema carcelario. En el proyecto de la *Historia de la sexualidad*, el genealogista aspiraba a identificar la polivalencia estratégica de los discursos sobre el sexo que, provocando el afloramiento y la identificación de una serie indefinida de ‘tipos sexuales’ (que aseguraban y reforzaban los mecanismos de control social sobre los individuos) e incitando a los discursos sobre el sexo, permitieron la producción de un espacio de silencio y tolerancia respecto a ciertas prácticas sexuales y también promovieron, desde la misma estrategia discursiva, la proliferación de unos discursos reivindicativos de las diferencias sexuales (luchas anti-represivas).³⁶⁹

La genealogía, como maquinaria instrumental para la elaboración de unos análisis históricos, se apoya en una serie de reglas asumidas provisionalmente por Foucault. A partir de estas reglas, Foucault postula que sus análisis históricos debían capturar, en cada caso, las relaciones focales de poder-saber y sus variaciones, los focos locales de poder-saber tramándose entre sí conformando estrategias globales y las tácticas y técnicas discursivas de apoyo o de cuestionamiento de dichos focos. Si para el análisis histórico no

³⁶⁴ El discurso penal que avalaba la prisión como método de castigo en el siglo XIX produjo inmediatamente violentas críticas. Ver *DeE II*, pág. 458.

³⁶⁵ El poder psiquiátrico, que captura y constituye al enfermo mental como tal, y que elabora un discurso verdadero sobre la locura en el siglo XIX será la condición de posibilidad de un discurso crítico a la estrategia psiquiátrica: des-psiquiatrización, anti-psiquiatría. Ver *DeE II*, pág. 681-686.

³⁶⁶ La gran familia de los anormales conformada a partir de elaboraciones teóricas irrisorias y diferenciales (el monstruo humano, el individuo a corregir, el niño masturbador), constituirán la condición de formación del discurso de la heredo-degeneración y de la sexualidad. Discursos cotidianos de verdad que matan y hacen reír. Discursos grotescos. Ver *Curso LA*, pág. 7-24.

³⁶⁷ Ver *Curso IFDS*, pág. 169.

³⁶⁸ *SP*, pág. 31.

³⁶⁹ Lo que en *Vigilar y Castigar* son los reformistas y sus discursos pseudo-críticos del dispositivo carcelario, a saber, un refuerzo y potenciación de la sociedad disciplinaria, será en la *Voluntad de saber* Freud y el psicoanálisis: la teoría de la represión sexual (hipótesis represiva) no hará sino potenciar las estrategias del dispositivo de sexualidad. Ironías de los dispositivos: proliferan unos discursos pseudo-subversivos que hacen perdurable la dominación a la vez que impiden pensar de otra manera incitando a pensar lo mismo que el dispositivo ha creado.

había otro paradigma mejor que el de la guerra, las genealogías se sueñan a sí mismas como la guerra *por otros medios* contra el presente.

3. La máquina genealógica frente a la teoría jurídica de la soberanía.

Tanto en el laboratorio de los cursos como en los textos del período genealógico Foucault elaborará y propondrá una comprensión específica del poder, o mejor, de sus relaciones microfísicas y múltiples, que va a oponerse y cuestionar una ‘teoría jurídico-monárquica de la soberanía’ en la que el poder es pensado de forma emanacionista, negativa, represora: el Poder es la Ley que impone Orden.

Desplegando una indagación histórica fragmentaria sobre objetos y ámbitos específicos, apoyándose en saberes locales y sometidos, suponiendo unas relaciones inmanentes, transformables, estratégicas y condicionables mutuamente de saber-poder, Foucault tratará, en sus análisis históricos, de identificar la mecánica *efectiva* del funcionamiento del poder asumiendo, tal y como hemos visto, unas reglas genealógicas rudimentarias al principio que se irán conformando poco a poco a medida que las genealogías concretas se multipliquen. Así lo afirma en 1976: “Lo que he intentado comprender, desde 1970-1971, ha sido el ‘cómo’ del poder. Estudiar el ‘cómo del poder’, es intentar capturar sus mecanismos entre dos puntos de referencia o dos límites: de un lado, las reglas de derecho que delimitan formalmente el poder, del otro lado, al otro extremo, al otro límite, estarían los efectos de verdad que ese poder produce, conduce y que, a su vez, reconducen ese poder. (...) Mi problema sería de alguna manera éste: ¿cuáles son las reglas de derecho que las relaciones de poder ponen en juego para producir discursos de verdad? O también, ¿cuál es ese tipo de poder que es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos?”³⁷⁰ Los mecanismos de poder efectivos que la genealogía ‘descubre’ en sus investigaciones históricas le permitirán distanciarse de una teoría jurídico-legal del poder (que lo comprende desde la figura del soberano y desde la forma de la ley), y por otro lado, le permitirán identificar las formas históricas de producción del saber y las formas históricas de producción de la verdad.

Foucault no elaborará, pues, una teoría general y universal del poder.³⁷¹ Las reglas metodológicas de la genealogía sólo permiten identificar sus polimorfos mecanismos históricos. “No se trata de dar, por tanto, -afirma Foucault en 1976- un suelo teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas -no quiero en ningún caso darles, sobreimponerles, una suerte de coronamiento teórico que las unificaría- sino de intentar (...) precisar o desplegar el juego que se encuentra comprometido en esa puesta en oposición, en esa puesta en lucha, en esa puesta en insurrección de los saberes contra la institución y los efectos de saber y de poder del discurso científico. (...) ¿Qué es el poder?, o más bien -porque la pregunta ¿qué es el poder? sería justamente una cuestión teórica que coronaría el conjunto, cosa que no quiero-, la tarea es determinar cuáles son, en sus

³⁷⁰ *Curso IFDS*, pág. 21-22.

³⁷¹ Ver DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 264-270. Foucault no propone una nueva teoría general y universalmente válida sobre el funcionamiento del poder en Occidente. Rechaza los modelos aceptados en el presente y propone una serie de hipótesis histórico-descriptivas que indican cómo, en un momento determinado, funcionan las relaciones de poder en el ejercicio específico del poder pastoral, del poder soberano o del poder bio-político (disciplinario y de seguridad). Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, *op. cit.*, pág. 152-153. Cfr. MERQUIOR, José Guilherme, *Foucault*, Londres, paperbacks, 1985, trad. francesa de Martine Azuelos, *Foucault ou le nihilisme de le chaire*, París, PUF, 1986, pág. 127-140.

mecanismos, efectos, relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, a niveles diferentes de la sociedad, en dominios y extensiones variadas.”³⁷²

En tanto que productor de anti-ciencias, Foucault no aspira a elaborar para las diferentes genealogías una teoría general y global sobre el poder. Si el poder produce e incita y el saber surge de unas relaciones de poder que a su vez se ven reforzadas por los discursos de verdad que proliferan históricamente, la genealogía deberá identificar en qué consiste, en una época determinada, las formas específicas de ejercicio del poder. A medida que el genealogista vaya desvelando su posible mecánica, deberá constatar y reconsiderar sus hipótesis en la historia.³⁷³

En efecto, la investigación permite a Foucault postular una serie de hipótesis específicas acerca del posible funcionamiento táctico del poder: las relaciones de poder pueden ser comprendidas como estrategias y batallas perpetuas, el poder no es por tanto una propiedad o un derecho adquirido; las relaciones de poder funcionan produciendo e incitando mediante maniobras tácticas, técnicas y discursivas, no producen *sólo* efectos de dominación-represión generalizada; las relaciones estratégicas se diseminan en lo profundo de la sociedad, no se aplican *sólo* como prohibición o como obligación a aquellos que no ‘poseen’ poder; se diversifican en puntos y focos de enfrentamientos inestables, no conformando relaciones de poder unidireccionales, jerárquicas y estables. El análisis genealógico de los diferentes objetos de investigación históricos (las prácticas penales, la psiquiatría, la sexualidad, etc.) impone renunciar, por tanto, “en lo que concierne al poder, a la oposición violencia-ideología, a la metáfora de la propiedad, al modelo del contrato o al de la conquista (...).”³⁷⁴ Lo que se supone en esta concepción del poder como posesión estable, lugar desde el que se impediría la represión ideológica, es radicalmente insuficiente e históricamente impropio para entender y justificar el funcionamiento histórico efectivo de las relaciones de poder en la modernidad.

La genealogía impone, por tanto, tomar distancia respecto de un esquema analítico del poder extendido, desde antiguo, en Occidente: la concepción negativa y pobre del poder como ‘fuerza’ detentada por un sujeto, como instancia que siempre dice ‘no’ desde ‘arriba’, que siempre determina los límites o coarta las libertades, como potencia que se impone a través de la forma de la violencia-represión o que sólo se aplica sobre los individuos para conformarlos como reflejos de su concepción ideológica. La genealogía se apartará de esta representación de ‘el poder’ como soberanía en la que éste es pensado como la ley que ‘alguien’ impone sobre otros que no ‘poseen’ poder. Poder conquista violenta, poder propiedad, poder contrato, poder ideología, remiten en conjunto, para Foucault, a una comprensión de las relaciones de poder que se inscribe originariamente en el ámbito jurídico: la “teoría jurídico-política de la soberanía.”³⁷⁵

De esta representación del poder es posible realizar una genealogía histórica.³⁷⁶ La teoría de la soberanía data, para Foucault, de la Edad Media y su personaje central es el rey y la Ley: el edificio jurídico de Occidente se elaborará por la demanda del poder real, para su beneficio, para servirle de instrumento y de justificación. Así el rey podía constituirse, en tanto que instancia de regulación y arbitraje frente a los múltiples focos de poder feudales

³⁷² *Curso IFDS*, pág. 13-14.

³⁷³ “Todo lo que he dicho a lo largo de estos años precedentes se inscribe del lado del esquema lucha-represión. Es este esquema, de hecho, el que he intentado poner en juego. Pero, a medida que lo ponía en juego, he sido llevado a reconsiderarlo; a la vez, porque sobre muchos puntos está aún insuficientemente elaborado –diría que está totalmente inelaborado– y también porque creo que esas dos nociones de ‘represión’ y de ‘guerra’ deben ser considerablemente modificadas, y si no, al límite, abandonadas. En todo caso, es necesario observar de cerca (...) la hipótesis de que los mecanismos de poder serían esencialmente mecanismos de represión, y la otra hipótesis, de que, bajo el poder político, lo que retumba y funciona es esencialmente y ante todo una relación belicosa.” *Curso IFDS*, pág. 17-18.

³⁷⁴ *SP*, pág. 36.

³⁷⁵ *Curso IFDS*, pág. 31.

³⁷⁶ Para las críticas a la teoría de la soberanía ver: *VS*, pág. 114-118, 121-127 y *Curso IFDS*, pág. 14-19, 31-36.

(“poderes densos, entremezclados, en conflicto, poderes ligados a la dominación directa o indirecta de la tierra, a la posesión de las armas, al servilismo, a los lazos de señorío y de vasallaje”³⁷⁷), como garante de la paz y de la justicia introduciendo en los enfrentamientos un orden.³⁷⁸ En la teoría de la soberanía el poder será pensado como posesión del rey que, por delegación, distribuye el poder a otras instancias inferiores. El poder desciende desde lo ‘alto’, desde un foco único y unitario.

Esta teoría jurídica del poder podía justificar históricamente el mecanismo efectivo de su ejercicio pre-moderno. Se trataba de un poder que se aplicaba sobre la tierra y la producción, para apropiarse de las riquezas y los bienes. Se trataba de un poder que se ejercía discontinuamente por un sistema de obligaciones crónicas transcritas jurídicamente. Se trataba de un poder que suponía y remitía siempre a la existencia física del soberano. La teoría de la soberanía permitía fundar el poder absoluto del soberano a partir del gasto absoluto de poder y describía, para Foucault, el funcionamiento real del poder en la Edad Media, asumiendo una triple primitividad.³⁷⁹ Primero, supone que las relaciones de poder son relaciones entre dos sujetos (el soberano y los súbditos) y, por lo tanto, mientras como dado al sujeto que la Ley y el Soberano deben sujetar. Segundo, piensa en el poder desde su unidad, en tanto que se ejerce desde un lugar central y único del que derivan todas sus formas, mecanismos e instituciones. Por último, concibe al poder desde la primacía de la ley, ya que lo funda en una legitimidad (el soberano) que permite a las leyes funcionar y justificarse como tales.

Esta teoría jurídico-política del poder que data de la Edad Media no desaparece, para Foucault, como forma de pensar el ejercicio del derecho sino que continuará tramando la manera de concebir los grandes códigos jurídicos: servirá “de instrumento, y de justificación –sostiene Foucault-, para la constitución de las grandes monarquías administrativas. A partir del siglo XVI y sobre todo del siglo XVII, en el momento de las guerras de religión, la teoría de la soberanía fue un arma que circuló en un campo y en otro, que fue utilizada en un sentido o en otro, sea para limitar, o por el contrario, para reforzar el poder real. (...) Funcionó como el gran instrumento de la lucha política y teórica en torno a los sistemas de poder (...). Finalmente, en el siglo XVIII, es siempre esta misma teoría de la soberanía, reactivación del derecho romano, la que vamos a encontrar en Rousseau y sus contemporáneos con otro rol (...): se trata de construir, contra las monarquías administrativas autoritarias o absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias. Y es ese rol el que esta teoría juega todavía en el momento de la revolución.”³⁸⁰ El poder pensado desde el modelo de la ley, que describía en parte la manera en la que se ejercía el poder desde la relación soberano/sujeto en la Edad Media, continuó siendo una rejilla de su inteligibilidad en siglos posteriores y permitió pensar siempre las relaciones de poder desde el modelo del Leviatán.³⁸¹

En efecto, la teoría jurídico-liberal del siglo XVIII sostiene aún, para Foucault, un cierto economicismo en la comprensión del poder. En la teoría del contrato social el poder será pensado como algo que detenta un sujeto y que cede, para constituir la soberanía y el derecho. El poder es así pensado, señala Foucault, de manera análoga a los bienes, la riqueza y la mercancía: se posee y se cede o se otorga a través de un contrato. La teoría jurídico-liberal continúa, pues, suponiendo tanto la originalidad del sujeto (que suscribe el pacto) del que surge el sujeto-Estado (el poder es un ciclo que va del individuo a la constitución del Estado y del Estado constituido a los individuos), como la unidad del poder que es posesión de los individuos que lo ceden en el origen de la sociedad. El poder

³⁷⁷ *VS*, pág. 114.

³⁷⁸ Ver *VS*, pág. 114.

³⁷⁹ Ver *Curso IFDS*, pág. 37-38.

³⁸⁰ *Curso IFDS*, pág. 31.

³⁸¹ Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, *op. cit.*, pág. 174-175.

otorga una legitimidad fundante a respetar por todos (origen de las leyes, de las obligaciones, de lo jurídico).

El mismo supuesto económico del poder será mantenido, para Foucault, por la crítica a la concepción jurídico liberal en el siglo XIX. Desde el marxismo también se pensará al poder desde su “funcionalidad económica”:³⁸² detentado por la burguesía sirve para mantener las relaciones de producción y la dominación de clase. El poder, subsidiario de lo económico, es secundario respecto a la infra-estructura ya que está a su servicio: la explotación económica es la razón de ser del poder, el principio de su forma concreta y de su funcionamiento. En tanto que, para Foucault, se postula al derecho como una forma de violencia y como una herramienta de dominación entre clases, se continúa suponiendo que el poder es sustancia que detentan algunos contra otros (clase contra clase) y que remite en definitiva a una instancia unitaria (el Estado burgués), fundamento del derecho y las leyes. El poder pensado como soberanía, propiedad de unos contra otros y que se ejerce mediante el solo mecanismo de la violencia o de la imposición ideológica implicaría, por tanto, la perdurabilidad histórica de ese esquema jurídico a partir del cual el poder ha sido pensando en Occidente desde la Edad Media: el poder establece lo legítimo y lo ilegítimo, determina lo conforme a la ley o, siendo la Ley, la utiliza como herramienta de la opresión. Pensando el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea, el marxismo supone aún la primitividad y unicidad de un poder que *simplemente* diría *siempre* ‘no’: se ejercería contra individuos atómicos o moleculares (grupos, clases sociales) para imponerles ‘desde arriba’ una carga ideológica que condiciona sus conductas, comprendiendo por tanto las relaciones de poder como un ciclo entre sujetos ya conformados (un sujeto que domina y un sujeto dominado); el poder emanaría desde un punto único y focalizado del que provendrían todas las instancias secundarias de dominación (unidad del ejercicio del poder en el Estado-aparatos) y se haría de ese foco unitario del poder el origen y el fundamento de todas las leyes. El poder sería pobre en recursos, monótono en sus tácticas, condenado a repetirse y actuaría siempre y en todo momento de la misma manera a través de una mecánica de sustracción, de apropiación y de imposición. El poder es pensado como un derecho de tomar cosas, cuerpos, vidas, conciencias:³⁸³ es una potencia esencialmente anti-energética.³⁸⁴

Esta representación jurídico-monárquica del poder implica dar por supuestos, para Foucault, ciertos principios que se asumen en todos los casos como impensados: un **postulado de propiedad** por el que el poder es concebido como propiedad de un sujeto, una clase, un grupo que ejerce el poder; un **postulado de localización**, por el que el poder funciona desde un lugar focalizado y siempre identificable (el rey, el Estado, los aparatos del Estado, etc.); un **postulado de subordinación** por el que se supone que habrá que analizar las relaciones de poder de manera piramidal, sea de manera descendente (del poder central a los puntos de anclaje inferiores y delegados) o de manera ascendente (dependencia del poder político de las instancias económicas que lo constituyen o condicionan); un **postulado esencialista** por el cual se piensa que es posible identificar los focos inmóviles y homogéneos desde donde se ejerce y se ha ejercido siempre el poder (analizándolos como elementos atómicos o moleculares fijos y a-históricos); un **postulado de legalidad**, en el que se postula que lo característico del poder es hablar según la forma de la ley ya que de él emanan los códigos, las leyes y las normas que se imponen a los individuos; finalmente, un **postulado de modalidad** por el que se mienta que el modo de ejercicio del poder es

³⁸² *Curso IFDS*, pág. 14.

³⁸³ Ver *VS*, pág. 177-179.

³⁸⁴ Ver *VS*, pág. 112-113.

siempre y ha sido siempre negativo en todos los casos que se aplique: castiga, sustrae, ideologiza, impone límites, reprime.³⁸⁵

Frente a esta teoría jurídica del poder, las diferentes investigaciones históricas permitirán a Foucault elaborar una *grille* de inteligibilidad del funcionamiento histórico *efectivo* de los mecanismos de poder en la modernidad. Un modelo-hipótesis que debía corroborarse aplicándose en la investigación histórica y que, a la vez, debía ser reformulado a medida que las genealogías iban capturando nuevos objetos. La concepción foucaultiana del poder no lo identifica sin más con la soberanía del Estado, la forma de la ley o la globalidad de la dominación, sino que piensa las relaciones de poder desde un modelo de redes y de nudos nunca teleológico: multiplicidad de fuerzas que se transforman a través de un juego complejo de enfrentamientos y resistencias.³⁸⁶ Así, la ley, la dominación o el Estado no serían sino formas últimas de estas redes con puntos múltiples a través de las cuales el poder circula. La inteligibilidad del ejercicio del poder no habría que buscarla, por tanto, en la determinación de un punto focal único desde donde se ejercería y del cual derivarían sus formas descendentes, sino más bien en las relaciones móviles que sin cesar inducen estados móviles y circunstanciales de poder. La investigación genealógica de Foucault, constatando la hipótesis nietzscheana de las relaciones polimorfos entre saber-poder, obliga a abandonar ese modelo emanacionista de inteligibilidad del poder, sustancia unitaria que a todos los estamentos investiría del mismo modo y con los mismos fines negativos, elaborando un nuevo instrumento analítico que asume un paradigma pluralista y estratégico de tipo horizontalista. Así, para Foucault, ‘el’ poder, especialmente a partir del siglo XVII-XVIII, no es más que “el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (...)”³⁸⁷, es decir, no hay históricamente ‘el’ poder, sino formas históricas de ejercicio del poder y, a la vez, estados y relaciones complejas y móviles de poder: por ello es el modelo de la guerra continua, que implica siempre la multiplicidad de los focos y la inestabilidad de las fuerzas, el que puede permitir pensar la historia genealógicamente.

La mecánica efectiva del poder tal y como se organiza en la modernidad supone, para Foucault: la “multiplicidad de las relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio en las que se ejercen y son constitutivas de su organización; el juego que por vía de luchas y enfrentamientos incesantes las transforman, las refuerza, las invierten; los apoyos que estas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, para formar una cadena o sistema, o, por el contrario, las diferencias, las contradicciones que las aíslan las unas de las otras; las estrategias por las cuales producen efectos, y de la cual el contorno general o la cristalización institucional toma cuerpo en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.”³⁸⁸

Así, contra la concepción monárquica del poder, Foucault piensa los procesos históricos a partir de un modelo dinámico-político o económico-político que le permite comprender las variaciones polimorfos y fluctuantes que acontecen en la historia: el poder no se detenta ni se posee y no está focalmente localizado (Rey-Estado), no actúa siempre de la misma manera ni se ejerce a través de instrumentos monótonos (Ley-límite), el poder se ejerce desde puntos múltiples y diseminados, reviste en la historia diferentes formas e induce estados de poder transformables. En los focos de poder en los que el poder se ejerza según su modalidad histórica, no actuará nunca sólo negativamente. El poder produce, incita, genera, crea: objetos y sujetos, conocimientos y desconocimientos,

³⁸⁵ Ver DELEUZE, Gilles, *Foucault*, París, Minuit, 1986, trad. Miguel Morey, México, Paidós, 1987, pág. 51-56 y *V/S*, pág. 109, ss.; cfr. MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, *op. cit.*, pág. 256-258, VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, *op. cit.*, pág. 138-140 y DÍAZ, Esther, *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pág. 104-105.

³⁸⁶ Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, *op. cit.*, pág. 168-170.

³⁸⁷ *V/S*, pág. 123.

³⁸⁸ *V/S*, pág. 122.

regímenes discursivos y prácticas sociales, instituciones y reglamentos, etc. El poder ya no será concebido como una posesión plena y definitiva adquirida sólo por algunos que habrán de ser destituidos por la gran-revolución, sino que recorre y se disemina por todo el cuerpo social mediante estrategias anónimas: orquestando una red de relaciones intencionales que no remiten necesariamente a un sujeto individual o a una clase social y generando unas tácticas calculadas y móviles que permiten alcanzar o disociar objetivos dispares.

En relación con el poder, no hay exterioridad posible ni lugar del gran rechazo: si “donde hay poder hay resistencias”³⁸⁹ el trabajo histórico deberá localizarlas para desentrañar su funcionamiento en la dinámica global de las fuerzas a la que responde en la historia para poder determinar los puntos de resistencia efectivos en el presente. “Se trata, en suma, -afirma Foucault- de orientarse hacia una concepción del poder que, al privilegio de la ley lo sustituya por el punto de vista del objetivo; al privilegio de la prohibición por el punto de vista de la eficacia táctica; al privilegio de la soberanía por el análisis del campo múltiple y móvil de las relaciones de fuerza en el que se producen efectos globales de dominación, nunca totalmente estables.”³⁹⁰

Las genealogías efectivas corroborarán la pertinencia del “modelo estratégico, más que el modelo del derecho”.³⁹¹ Frente a la comprensión jurídico-monárquica del poder extendida aún en los discursos que aspiran a justificar o a criticar su funcionamiento en el presente, la genealogía de la prisión comunicada por Foucault en 1975 y el primer proyecto de *Historia de la sexualidad* postularán otros principios de inteligibilidad de la mecánica de ejercicio del poder. Primero, contra el postulado de propiedad sostenido por la teoría de la soberanía, las relaciones de poder serán consideradas por Foucault como relaciones funcionales e inestables, como estructura de redes en las que el poder transita y funciona produciendo individualidades y a través de los individuos. Las relaciones de poder se organizan en cadenas rizomáticas lábiles: el poder no es una sustancia, posesión material de alguien; es volátil, fluido, invisible, por lo que toda relación de poder podrá ser invertida en cualquier momento y por cualquier avatar imprevisible. En efecto: “el poder se ejerce a partir de puntos innumerables y en el juego de relaciones desiguales y móviles”³⁹², “las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas (...), la racionalidad del poder es la de las tácticas (...)”³⁹³ Segundo, contra el postulado de localización, la genealogía piensa en la diseminación plural de los focos de ejercicio del poder. Por ello trata de analizar los mecanismos capilares y extremos que configuran relaciones múltiples de dominación y sujeción, no descendiendo a partir de los supuestos focos superiores siempre estables sino ascendiendo desde los focos inestables para localizar las estrategias globales: “el poder viene de abajo (...)”³⁹⁴ Tercero, contra el postulado de subordinación, la genealogía propone pensar en unas relaciones de poder que implican mecanismos infinitesimales y productivos que poseen cada uno su propia historia y que elaboran sus tecnologías propias. Aunque pueden ser investidos y anexionados por fenómenos, estrategias, instituciones o por organizaciones globales, no remiten necesariamente a una estrategia concertada desde lo alto ni nacen o están subordinadas necesariamente a otras instancias: “las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que les son inmanentes.”³⁹⁵ Cuarto, contra el postulado esencialista, la genealogía no da por supuesta sustancialidad alguna de los puntos capilares que el poder inviste. Los

³⁸⁹ *V/S*, pág. 125.

³⁹⁰ *V/S*, pág. 135.

³⁹¹ *V/S*, pág. 135.

³⁹² *V/S*, pág. 123.

³⁹³ *V/S*, pág. 124.

³⁹⁴ *V/S*, pág. 124.

³⁹⁵ *V/S*, pág. 123-124.

individuos, los sujetos jurídicos, las instituciones, los fenómenos singulares o masivos deben justificarse a partir de la instancia material de sujeción que permite la constitución y la producción de los focos de relaciones de poder: las relaciones de poder “tienen, ahí donde se juegan, un rol directamente productor.”³⁹⁶ Quinto, contra el postulado de legalidad, la genealogía no identificará poder con Ley, sino que, capturando al poder en su extremidad menos jurídica, analizará lo jurídico como uno de los vehículos posibles de la dominación y de la sujeción, en tanto que las relaciones de poder producen por sí mismas instrumentos técnicos y tecnológicos que, fuera o más allá de la ley positiva o explícita, permiten asegurar unas relaciones de dominación apoyadas en regulaciones trans o infrajurídicas (Norma). Finalmente, contra el postulado de modalidad, la genealogía no piensa sólo el poder como agente monótono de la limitación, la imposición o la ideologización permanente de los individuos. Las relaciones de poder, para el genealogista, no sólo pueden ser transmisoras de ideología sino que también, cuestión más importante, son efectivamente productoras y acumuladoras de saberes, son generadoras de métodos de observación, de registro, de verificación, son innovadoras de tecnologías que permiten extraer de los individuos un saber y aplicar un poder cada vez más minucioso y efectivo. Si hay represión, ideologización, castigo, control, limitación, imposición, etc., la genealogía deberá insertar estos efectos en las estrategias y tácticas específicas o globales de poder-saber de las que dependen. “Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos que sostienen continuamente la intensidad de todos (...los...) enfrentamientos.”³⁹⁷

En resumen, Foucault no instauro un método filosófico con pretensiones de universalidad y de perdurabilidad, elabora ciertas reglas genealógicas provisionales en el transcurso de unas investigaciones históricas específicas que se proponen y se explicitan como instrumentos o herramientas al servicio de otras genealogías posibles. La máquina genealógica debía ser puesta a prueba, reparada, transformada o abandonada en su uso efectivo en la historia. Por otro lado, Foucault no elabora una teoría filosófica global y unitaria sobre el poder, el saber o la verdad sino que despliega una serie de indagaciones efectivas sobre objetos, procedimientos, técnicas y saberes, recurriendo a documentos históricos “menores”³⁹⁸, que le permiten postular ciertas hipótesis provisionales en las que se identifican y se justifican las formas históricas del ejercicio del poder, las modalidades histórico-técnicas de producción del saber y los juegos históricos de la verdad en la historia.

4. Sociedad disciplinaria y ciencias del hombre.

La máquina genealógica es un instrumento político. El genealogista recurre a los archivos históricos para reactivar con su trabajo esos saberes “locales”,³⁹⁹ descalificados y “sometidos”⁴⁰⁰ por las instancias universales y supuestamente perdurables del saber. Escoger lo local-descalificado frente al “material universitario y escolar de los ‘grandes textos’”⁴⁰¹ filosóficos, científicos y políticos del pasado permitirá investigar “el discurso efectivo de una acción política”⁴⁰² que reviste la forma de una batalla-enfrentamiento. En efecto, para dar cuenta de las transformaciones históricas de las prácticas punitivas occidentales (siglo XVIII-XIX) o del surgimiento del dispositivo de sexualidad (siglo XIX) los textos sacralizados de y por los filósofos serán considerados por Foucault sin

³⁹⁶ *VS*, pág. 123-124.

³⁹⁷ *VS*, pág. 124.

³⁹⁸ *Curso IFDS*, pág. 11.

³⁹⁹ *Curso IFDS*, pág. 11.

⁴⁰⁰ *Curso IFDS*, pág. 8.

⁴⁰¹ *DeE II*, pág. 719.

⁴⁰² *DeE II*, pág. 719-720.

preeminencia, sin exclusividad y sin pertinencia: el genealogista debe hundirse y aplicarse en los archivos para acceder al “saber histórico de las luchas”⁴⁰³ efectivas, no para establecer hermenéuticamente lo no-dicho, lo oculto o las condiciones puramente discursivas de estos saberes a partir de los significantes de sus textos, sino para leer, exponer y articular genealógicamente lo que se expresa en ellos claramente, cínicamente, explícitamente.

Su primer texto genealógico, *Vigilar y Castigar*, es la corroboración de la pertinencia de la opción por Nietzsche. Foucault comunicará al gran público su nuevo rostro no arqueológico al postular las reglas provisionales y genealógicas de su investigación histórica y al justificar sus hipótesis acerca de las formas históricas y específicas del ejercicio del poder moderno (*disciplinas*) a través de una investigación sobre la prisión, un análisis histórico de las causas que han permitido generalizar la prisión en el siglo XIX como instrumento universal de castigo, insertándola en el contexto socio-político general de una sociedad disciplinaria (conjunto de relaciones estratégicas de poder-saber del que la prisión proviene). La genealogía de las formas de castigo permitirá postular el surgimiento de una nueva anatomía política en el siglo XVIII y XIX: se encarnará en ciertas instituciones - la escuela, el hospital, la fábrica, el orfanato- y que se diseminará por todo el entramado social gracias a la acción de diversas organizaciones -la más importante, la policía. Esta nueva anatomía política del cuerpo constituirá, para Foucault, la condición de posibilidad de la aceptación y la generalización del modelo-prisión como forma universal de castigo. De esta manera, criticando la institución disciplinaria total, a saber, un modelo-prisión que permanece inalterado en la actualidad pese a las ‘reformas’, Foucault puede ofrecer las herramientas histórico-teóricas para una crítica de las relaciones de poder-saber que anidan en la sociedad actual (complejo científico-judicial).⁴⁰⁴ Hacer la historia del pasado, articular una genealogía de las relaciones de poder-saber que han permitido el surgimiento de la prisión es hacer, al mismo tiempo, la “historia del presente.”⁴⁰⁵

Así lo expresa Foucault como objetivo explícito del texto: se trata de elaborar “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad.”⁴⁰⁶ *Vigilar y castigar*, en tanto que genealogía del nacimiento histórico de la prisión es, a la vez, una doble crítica al presente: del entramado judicial actual (la prisión es sólo uno de sus focos) y de los saberes científicos sobre el hombre, detentados por los especialistas *psí*, en los que se apoyan los jueces y las instancias sociales de control para conocer, juzgar y condenar a los individuos. No se trata, pues, de hacer sólo la historia a-política de la prisión, sino de inscribir al modelo-prisión, forma moderna de castigo, en el seno de los mecanismos de poder-saber que han constituido su condición de posibilidad, estrategias que han permitido y aún permiten castigar a los individuos, tácticas y técnicas que han permitido y aún permiten producir y aplicar un cierto saber sobre el ‘alma’ humana.

En efecto, la descripción crítica a las relaciones históricas de poder que la institución-prisión supone, dará forma a una historia de las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas. Haciendo la historia *efectiva* del surgimiento de las ciencias del hombre, separándose de la ilusión del discurso autónomo (arqueología), Foucault asumirá una posición crítica respecto a esos saberes conformados gracias a unos procedimientos y a unas técnicas de control, vigilancia y coerción de los individuos. Normalización disciplinaria y ciencias humanas (*psí*) constituirán los dos caras de una misma estrategia de

⁴⁰³ *Curso IFDS*, pág. 9.

⁴⁰⁴ “Mi problema es este: si consideramos efectivamente que el sistema penal en su funcionamiento actual es inadmisibles, es necesario admitir que forma parte de un sistema de poder que comprende a la escuela, los hospitales, etc. Y todos esos poderes son puestos en cuestión.” *DeE II*, pág. 780.

⁴⁰⁵ *SP*, pág. 40. “Que los castigos en general y la prisión corresponden a una tecnología política del cuerpo, quizás sea menos la historia la que me lo ha enseñado que la época presente.” *SP*, pág. 39.

⁴⁰⁶ *SP*, pág. 30.

poder-saber: unos mecanismos de poder (puestos en funcionamiento en un momento históricamente datable) permitirán el surgimiento de las ciencias del hombre; unos saberes científicos sobre los individuos surgirán de y reforzarán unas estrategias, unos dispositivos, unas relaciones de poder históricamente identificables.⁴⁰⁷

La genealogía de la prisión y de las ciencias humanas se desarrollará a partir del análisis de dos *escenas* históricas y una *imagen* soñada: primero, el reino de los suplicios,⁴⁰⁸ segundo, la república imaginada de los castigos,⁴⁰⁹ finalmente, la ciudad carcelaria.⁴¹⁰ **Tres series de personajes históricamente localizables, tres discursos y tres estrategias de poder-saber se pondrán en juego en tres escenas-teatro:** el suplicio del patíbulo público (siglos XVII-XVIII); la sanción ejemplificadora diseminada por la ciudad (siglo XVIII) y el encierro normalizador de la cárcel y sus periféricos (siglo XIX).⁴¹¹ *Vigilar y castigar*, único texto en el que Foucault expone los resultados definitivos de un proyecto de investigación ya realizado, es una cosa-teatro:⁴¹² cuadro de cuadros,⁴¹³ herramienta tácticamente elaborada al servicio de una experiencia, la “conmoción”,⁴¹⁴ interesadamente provocada. El recorrido textual por esas tres escenas permite desbaratar la idea de la prisión como forma ‘natural’ e ‘incuestionable’ de castigo, provocando el extrañamiento del lector ante lo injustificado de su aparición histórica. Así, el paralizante fragmento del suplicio-descuartizamiento de Damians del inicio de la cosa-teatro⁴¹⁵ no será sino el comienzo de

⁴⁰⁷ Señalando la precedencia de los textos de Deleuze-Guattari y Castel en su cuestionamiento al psicoanálisis como estrategia de poder (contención del deseo) o de saber-poder (psicoanalismo), Foucault inscribirá a todas las ciencias ‘*psi*’ en el seno de unas estrategias histórico-políticas concertadas para capturar y producir cuerpos dóciles e individuos normalizados. Retrocediendo históricamente hacia épocas pre-freudianas, la genealogía de la prisión podrá justificar tácticamente el rol del asilo-encierro, foco de saber-poder, y del discurso psiquiátrico de los que emergerán, como reacción y continuidad, la clínica y el discurso analítico de Freud.

⁴⁰⁸ *SP*, Parte I: Suplicio, pág. 9-83.

⁴⁰⁹ *SP*, Parte II: Castigo, pág. 87-155.

⁴¹⁰ *SP*, Parte III: Disciplina y IV: Prisión, pág. 159-360.

⁴¹¹ “(T)res **figuras** del castigo (...)” DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 210. El subrayado es nuestro. Para una exposición sintética del análisis histórico de Foucault véase: SCHERIDAN, Alan, *Discours, sexualité et pouvoir. Initiation a Michel Foucault*, *op. cit.*, pág. 164-183; MERQUIOR, José-Guilherme, *op. cit.*, pág. 100-126; KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, París, Librairie Générale Française, 1985, pág. 208-223; SERRANO GONZÁLEZ, A., Michel Foucault: sujeto, derecho, poder, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1987, pág. 117-141; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, España, Montesinos, 1995, pág. 116-126 y BOULLANT, François, *Michel Foucault et les prisons*, París, PUF, 2003, traf. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, pág. 33-71. Para la periodización propuesta por Foucault ver esquema en: MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, *op. cit.*, pág. 271.

⁴¹² Objeto-cosa-acontecimiento en el sentido en el que Foucault interpreta el *Anti-Edipo* en 1976. “Pienso igualmente, y más precisamente aún, en la eficacia de esa cosa –no me atrevo a decir de un libro– como el *Anti-Edipo* que no era, que no está prácticamente referido a nada distinto de su propia y prodigiosa inventividad teórica; libro, o más bien cosa, acontecimiento, que ha llegado a hacer enronquecer hasta en la práctica más cotidiana ese murmullo por tiempo ininterrumpido que se ha tejido desde el diván al sofá.” *Curso IFDS*, pág. 7. Desde el diván del psicoanalista al sofá del pensador-filósofo esclarecido sentado junto al fuego.

⁴¹³ “De ahí la pasión de Foucault por describir cuadros, o, mejor todavía, por **hacer descripciones que tienen el valor de cuadros**: descripciones de las Meninas, pero también de Manet, de Magritte, y también admirables descripciones de la cadena de los condenados a trabajos forzados, o bien el manicomio, de la prisión, del furgón penitenciario, como si fueran cuadros, y **Foucault un pintor**.” DELEUZE, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, pág. 109. El subrayado es nuestro.

⁴¹⁴ BOULLANT, François, *Michel Foucault y las prisiones*, *op. cit.*, pág. 8.

⁴¹⁵ Ver *SP*, pág. 9-12. Que funciona como “apertura propedéutica y señal heurística.” BOULLANT, François, *Michel Foucault y las prisiones*, *op. cit.*, pág. 32.

una serie sucesiva de escenas estratégicamente superpuestas⁴¹⁶ en las que el lector, remitido al pasado, se verá obligado a pensar el presente.⁴¹⁷

Sobre la violencia del castigo, Foucault redacta un texto violento⁴¹⁸ en el que se despliega un teatro abrumador y panóptico.⁴¹⁹

a. Primera escena: el reino de los suplicios.

El suplicio como forma de castigo, cuya aplicación era efectiva aún en el siglo XVII y XVIII, formaba parte, para Foucault, de un ritual de poder-saber.⁴²⁰ El suplicio no consistía en el desencadenamiento violento e intempestivo de la barbarie de una fuerza sobre el cuerpo del condenado, sino que constituía un arte del sufrimiento sometido a reglas calculadas. Suponía, por lo tanto, una ‘racionalidad’ en el ejercicio del poder y se organizaba como parte elemental de un ritual complejo de saber que concluía públicamente señalando el cuerpo de la víctima, por un lado, y manifestando el triunfo de la justicia y la verdad por el otro.

La escena del suplicio formaba parte del ritual de la instrucción penal. Como forma de castigo, era la última representación de un teatro-procedimiento organizado para producir la verdad del crimen.⁴²¹ Capturando las prácticas judiciales del siglo XVII y XVIII como juegos estratégicos de poder-saber, comprendiéndolas como el despliegue de un combate-juego para acceder a la verdad (juego de verdad en el que siempre se diseñarán dos posibilidades, a saber, el juez gana estableciendo la verdad y el acusado pierde o el acusado gana si no es posible establecer la verdad y el juez pierde), Foucault justifica cómo ese mismo ritual-combate en torno al poder, al saber y a la verdad que se ponía en juego en la instrucción penal terminaba lógicamente en el suplicio: primero, el acusado iniciaba una guerra, con el crimen, contra la ley y el soberano; segundo, los jueces y el Rey respondían a la sublevación iniciando un proceso penal, respuesta a la afrenta-crimen; finalmente, ese combate era duplicado y cerrado públicamente, jugando el mismo juego, en el suplicio.

En tanto que el delito era considerado como una afrenta, una sublevación, una lesión, una desobediencia hostil al poder de las leyes y del soberano, la instrucción penal se desarrollaba, para Foucault, como una defensa frente a la lesión infringida por el delito: era necesario establecer la verdad para restaurar el poder, para sofocar la sublevación, para lavar la afrenta que la infracción había provocado. En Francia, como en la mayor parte de Europa, el proceso judicial se mantenía secreto para el público y para el propio acusado. En los siglos XVI y XVII la maquinaria de la instrucción penal producía la verdad a través de autos, informes, escritos, denuncias y testimonios que eran recogidos y computados según una aritmética racional. Establecer la verdad constituía un derecho absoluto de los jueces y del soberano: del lado del súbdito sólo quedaba acatar la sentencia y someterse al Rey. Sin embargo, esta máquina de instrucción penal, fundada esencialmente en la recopilación

⁴¹⁶ Una “yuxtaposición de cuadros (...)” BOULLANT, François, *Michel Foucault y las prisiones*, op. cit., pág. 29. El subrayado es nuestro. Escenas históricas que se superponen a su vez con los grabados-escenas publicados en el texto. Ver BOULLANT, François, *Michel Foucault y las prisiones*, op. cit., pág. 29-31.

⁴¹⁷ “La imagen es aquí mucho más que ilustrativa; es la verdadera pieza maestra de una estrategia que alude a un material visual para dejar ver lo propiamente invisible.” BOULLANT, François, *Michel Foucault y las prisiones*, op. cit., pág. 31. El subrayado es nuestro.

⁴¹⁸ Como se propone en: FARGE, Arlette, “Un récit violent”, en AAVV, *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, op. cit., pág. 181-187.

⁴¹⁹ Ver CONLEY, Tom, “Punition et graphie”, en AAVV, *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, op. cit., pág. 189, ss.

⁴²⁰ Ver DREYFUS, H. y RABINOW, P., op. cit., pág. 210-213 y SAUQUILLO GONZÁLEZ, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pág. 326-333.

⁴²¹ Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, op. cit., pág. 272-275.

laboriosa de escritos-pruebas, promovía, según Foucault, la confesión verbal del acusado: “Escrita, secreta, sometida, para construir sus pruebas, a reglas rigurosas, la instrucción penal es una máquina que puede producir la verdad en ausencia del acusado. Y por ello mismo, aunque en derecho estricto no tenía necesidad, este procedimiento va a tender necesariamente a la confesión. Por dos razones: en primer lugar porque constituye una prueba tan decisiva que no hay necesidad apenas de añadir otras, ni de entrar en la difícil y dudosa combinatoria de los indicios; la confesión, con tal de que sea hecha de acuerdo a los usos, dispensa así al acusador del cuidado de suministrar otras pruebas (en todo caso, las más difíciles). Además, la única manera de que este procedimiento pierda todo lo que lleva en sí de autoridad unívoca y se convierta en una victoria efectivamente obtenida sobre el acusado y reconocida por él; el único modo de que la verdad manifieste todo su poder, es que el delincuente asuma su propio crimen y firme por sí mismo lo que ha sido sabido y oscuramente construido por la instrucción.”⁴²² Tendiendo hacia la confesión del acusado, el procedimiento de la instrucción penal continuaba el enfrentamiento iniciado por el crimen.

Abriéndose el juego hacia la confesión, las dos maneras permitidas para provocarla eran el juramento, que debía ser nuevamente repetido voluntariamente ante el juez, o la tortura. En el juramento, el acusado que confiesa reconoce perder: manifestando la verdad viva por su boca, comprometiéndose en el procedimiento –del que estaba excluido-, la ceremonia podía resolverse dando fin al enfrentamiento. Si no había juramento, el acusado continuaba ganando la partida: en tanto que la verdad no se producía, el juez podía recurrir a la tortura como procedimiento que, para Foucault, revestía la forma de un juego judicial reglado. En la tortura, el acusado ganaba si resistía y perdía si confesaba, por el contrario, el juez debía anular el valor de las pruebas recopiladas si el acusado resistía a la tortura o ganaba si finalmente confesaba. La tortura constituía así, para Foucault, una reedición del inicial enfrentamiento: “La búsqueda de la verdad por medio del tormento es realmente una manera de provocar la aparición de un indicio, el más grave de todos, la confesión del culpable; pero es también la batalla, con la victoria de un adversario sobre otro, en la que se ‘produce’ ritualmente la verdad. En la tortura para hacer confesar hay algo de investigación y hay algo de duelo.”⁴²³ Luego de todos estos procedimientos de investigación, con sus rituales de pruebas, juramentos y torturas, el acusado era interrogado una sola vez por el juez, delante del cual debía repetir la confesión de su crimen realizada en el juramento o bajo tortura. Finalmente, el juez dictaba su sentencia.

Frente al secreto del procedimiento judicial, la ejecución, como pena del crimen, se desarrollaba como una ceremonia pública (aún en el siglo XVIII). En ella, para Foucault, se trataba de escenificar un teatro jurídico en el que todas las anteriores ritualizaciones secretas venían, a la vez, a cerrarse y a ‘publicarse’: el personaje-culpable debía ser el pregonero de su propia condena (que la llevaba escrita en un cartel con el que era paseado) y de su crimen (que era repetido simbólicamente en el cadalso), prosiguiendo en el suplicio la escena de la confesión oculta (voluntaria o arrancada). Así, señala Foucault, el reconocimiento público y espontáneo del crimen en el patíbulo era el momento último de manifestación de la verdad. Los gritos y sufrimientos o el silencio y las plegarias del condenado constituían también otra prueba definitiva de su culpabilidad o de su inocencia: del futuro infierno que le esperaba o de la protección divina que se cernía sobre él ante una condena injusta.

Además de una ceremonia jurídica en la que se manifestaba finalmente la verdad gracias a unos mecanismos reglados de poder, el suplicio era, para Foucault, un ritual político en el que aparecía reconstituido el poder de la ley y del soberano. Por ello, la ejecución es concebida por Foucault como inscrita en el interior de “la serie de los grandes rituales del poder eclipsado y restaurado (coronación, entrada del rey en una ciudad

⁴²² *SP*, pág. 48.

⁴²³ *SP*, pág. 52.

conquistada, sumisión de los súbditos sublevados).⁴²⁴ Si el delito atacaba a su víctima, también lesionaba al soberano. Por ello el poder de castigar del Rey-juez no era sino la réplica a la ofensa padecida y por ello, para Foucault, en el ritual del suplicio debía necesariamente ponerse de manifiesto el juego de la disimetría y del exceso: hacer patente la superioridad del derecho y hacer explícita la fuerza física del soberano sobre el cuerpo del condenado. Nada debía quedar oculto, la desmesura debía ser visible: porque en el suplicio el condenado no pagaba sólo su pena, ni sólo se reconciliaba con la sociedad, ni su castigo era solamente un ejemplo para otros. El suplicio era la manifestación-realización político-militar de un poder-terror.

Por ello el verdugo afrontaba el suplicio como una lucha en la que podía ganar o perder: accedía a la victoria, para el genealogista, en sus acciones precisas, en sus manipulaciones exactas, en el descuartizamiento y en el encarnizamiento final con el cuerpo muerto del condenado; su mala praxis implicaba un castigo (derrota). “El verdugo no es simplemente aquél que aplica la ley –afirma Foucault–, sino el que despliega la fuerza; es el agente de una violencia que se aplica, para dominarla, a la violencia del crimen. De ese crimen, el verdugo es materialmente, físicamente, el adversario. Adversario a veces compasivo y a veces encarnizado.”⁴²⁵ Falta y castigo, sublevación (delito) y defensa (poder soberano) se unen así en el espectáculo de la atrocidad.

Como ceremonia que cierra todos los ritos de las prácticas judiciales del siglo XVII y XVIII, el suplicio era el efecto, para Foucault, de una “determinada mecánica de poder: de un poder que no sólo no disimula que se ejerce directamente sobre los cuerpos, sino que se exalta y se refuerza en sus manifestaciones físicas; de un poder que se manifiesta como poder armado, y cuyas funciones de orden no están del todo enteramente separadas de las funciones de la guerra; de un poder que se vale de las reglas y las obligaciones como de vínculos personales cuya ruptura constituye una ofensa y pide una venganza; de un poder para el cual la desobediencia es un acto de hostilidad, un comienzo de sublevación (...); de un poder que no tiene que demostrar por qué aplica sus leyes, sino quiénes son sus enemigos y qué desencadenamiento de fuerzas lo amenaza (...); de un poder que cobra nuevo vigor al hacer que se manifieste ritualmente su realidad de sobrepoder.”⁴²⁶ De esta manera, Foucault puede justificar la economía y racionalidad del suplicio en el interior de una práctica penal histórica: el ritual para establecer la verdad a través de la investigación secreta termina en una ceremonia pública de triunfo del soberano y de la ley sobre el cuerpo del supliciado como momento final de revelación de la verdad y de realización del poder. Así, si la sublevación del delito contra el poder del soberano exigía el despliegue de un proceso penal en el que se desarrollaba un combate reglado para instaurar la verdad (el juez contra el acusado), esta instrucción secreta se revelará en el suplicio (el verdugo contra el condenado) como momento final en el que el poder del soberano era finalmente restaurado y la verdad del delito se ponía de manifiesto ante todos.

¿Por qué este ceremonial es abandonado? Desde los supuestos de una historia ascendente de la razón sería posible responder que la desaparición del suplicio remite a la época de las Luces y a sus discursos filosóficos y jurídicos: la crítica de la crueldad y del sufrimiento que se ponía en juego en el castigo, la lucha por la instauración de la benignidad y la sobriedad de las penas por respeto a la ‘humanidad’ constituirían, para una tal ‘historia’ de las prácticas penales, los acontecimientos histórico-discursivos fundamentales. Pero si la escena del suplicio se insertaba lógicamente en un régimen de poder-saber, la genealogía debe determinar la lógica estratégica de las transformaciones de ese ritual, identificando las razones históricas efectivas de su sustitución y estableciendo el papel que han jugado las producciones discursivas de los ‘reformadores’. Frente a la

⁴²⁴ *SP*, pág. 59.

⁴²⁵ *SP*, pág. 62.

⁴²⁶ *SP*, pág. 69.

historia del progreso de la razón-humanidad penal, Foucault identifica, en el corazón del suplicio, la estrategia de una batalla que lo hacía inestable.

El elemento necesario y a la vez destabilizador de ese juego que culminaba en el suplicio era, para Foucault, el pueblo. Éste constituía un elemento esencial del funcionamiento del ritual del castigo ya que su presencia era imprescindible como parte del espectáculo de la pena. También el pueblo era un principio de perpetuo desorden. Convocado como espectador del terror en el que se manifestaba el poder del soberano y como testigo de la verdad del crimen que se hacía presente en todos los signos que acompañaban al suplicio (gestos, palabras, pronunciamientos, confesiones), la plebe era también un elemento que constituía un peligro incesante ya que podía desempeñar, para Foucault, diferentes papeles: testigo mudo e indiferente; espectador que participaba activamente en la condena (incitando al verdugo, insultando al condenado) reforzando y plegándose a los poderes establecidos; más también podía funcionar como un personaje políticamente activo que se enfrentaba al poder. El pueblo se agolpaba en el patíbulo para oír las maldiciones del reo (contra el rey, la religión, los jueces, las leyes, el poder) y aclamarlas; manifestaba en medio de la ceremonia su rebelión y su rechazo al castigo que se imponía; aclamaba al criminal como un héroe o como un ‘mártir’ del poder iniciando a cuento del suplicio una agitación social que encendía múltiples ilegalismos. “Hay en estas ejecuciones –afirma Foucault-, que no deberían mostrar otra cosa que el poder aterrador del príncipe, todo un aspecto carnavalesco en el que los papeles están cambiados, las potencias escarnecidas y los criminales transformados en héroes. La infamia se invierte; su valentía, como sus llantos o sus gritos, no hacen sombra más que a la ley. (...) Para el pueblo que está allí y contempla, existe siempre aún en la más extremada venganza del soberano el pretexto para un desquite.”⁴²⁷ La misma literatura del patíbulo que se publicaba en octavillas era un elemento de uso equívoco. Las confesiones del condenado, su discurso último y definitivo en el patíbulo, que era permitido y promovido por el poder dado su supuesto valor moralizador, eran utilizados por la gente como recuerdo de las luchas o como punto de apoyo de la crítica a los poderosos: el condenado era el héroe que se enfrentaba a la ley o el santo que resistía al martirio más que el enemigo del poder real que recibía su justo castigo.

Así, para Foucault, si desde mediados del siglo XVIII, se articula una protesta generalizada –de las ‘Luces’- en contra de los suplicios como manifestación totalitaria e inhumana de la tiranía, la genealogía debe evaluar el papel que, en este abandono histórico del patíbulo, han tenido las revueltas que causaba el pueblo. No se trata de evaluar la ‘verdad’ que esgrimían los discursos filosóficos y jurídicos frente a la inhumanidad del suplicio, sino más bien determinar cómo el discurso humanista de las Luces venía a jugar estratégicamente en ese entramado de poder-saber y sus conflictos.

b. Segunda escena: la república soñada de los castigos.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se enarbola generalizadamente una protesta contra los suplicios.⁴²⁸ Se trata de justificar estratégicamente, para Foucault, el papel efectivo del discurso crítico de los reformadores (Beccaria, Servan, Dupaty, Lacratelle, Duport, Pastoret, Target, Bergasse) en el interior de esa transformación social compleja en la que el suplicio será abandonado como forma histórica de castigo.⁴²⁹ El

⁴²⁷ *SP*, pág. 73.

⁴²⁸ Ver DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 213-218 y SAUQUILLO GONZÁLEZ, Julián, *op. cit.*, pág. 333-337.

⁴²⁹ Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 276-279.

aumento de la población, del nivel de vida, el desarrollo de un aparato policial que articulaba controles más densos y sutiles, el despliegue y extensión del capitalismo, va a modificar la organización interna de la delincuencia (práctica social). Va a operarse, para Foucault, un pasaje de los delitos de sangre provocados por una delincuencia difusa y ocasional aunque muchas veces organizadas en bandas de malhechores, a delitos contra la propiedad (robos, fraudes) de una delincuencia limitada pero hábil y astuta. Se perfila, pues, para Foucault, la necesidad de “una justicia más sutil y más fina, una división penal en zonas más estrechas del cuerpo social. Según un proceso circular, el umbral de paso a los crímenes violentos se eleva, la intolerancia por los delitos económicos aumenta, los controles se hacen más densos y las intervenciones penales más precoces y más numerosas a la vez.”⁴³⁰

En este contexto histórico, los reformadores no criticarán tanto, para Foucault, la crueldad del castigo (suplicio) como la mala economía del poder. Su irregularidad funcional remitía, para ellos, a un exceso central: el monarca. Se propondrá, pues, articular racionalmente el poder de castigar como la cosa mejor repartida en el cuerpo social: hacerlo más regular, más constante, más eficaz, más fino en sus controles y en sus efectos. Los conflictos que se revelaban entre las diferentes instancias y procedimientos de aplicación de la justicia (los privilegios de la gente del rey, las irregularidades de los procesos, su lentitud, o las intervenciones del monarca que podían interrumpir un juicio, etc.) demostraban, para los reformadores, que un poder de castigar así articulado era incapaz de ser efectivo. Se propondrá, por tanto, aumentar los efectos del poder, reformar los procedimientos judiciales, disminuyendo a la vez su coste económico. “La parálisis de la justicia –afirma Foucault parafraseando a los reformadores- se debe menos a un debilitamiento que a una distribución mal ordenada del poder, a su concentración en cierto número de puntos, a los conflictos y discontinuidades resultantes.”⁴³¹ La crítica se elabora, pues, contra esas discontinuidades que estaban, a la vez, mezcladas con los excesos. Se exige, por tanto, “no castigar menos, (...sino...) castigar mejor; castigar –afirma Foucault- con una severidad atenuada quizás pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social.”⁴³² Los reformadores soñarán con una nueva economía y una nueva tecnología del poder de castigar homogeneizable y universalizable en su ejercicio: por ello lucharán tanto contra el sobre poder que detentaba el soberano como contra los ilegalismos de la propiedad provocados por las clases populares.

Foucault identifica como síntoma de ese reordenamiento de los ilegalismos el problema histórico de la delincuencia campesina. “El paso a una agricultura intensiva – sostiene - ejerce una presión cada vez más apremiante sobre los derechos de uso, sobre las tolerancias, sobre los pequeños ilegalismos admitidos (...), para la burguesía, la propiedad territorial se ha convertido en una propiedad absoluta: todas las tolerancias que el campesinado había conseguido o conservado (...) son ahora negadas y perseguidas por los nuevos propietarios, que las estiman infracciones puras y simples (provocando con esto, entre la población, una serie de reacciones en cadena, cada vez más ilegales o si se quiere cada vez más criminales: rotura de cercados, robo o matanza de ganado, incendios, violencias, asesinatos). El ilegalismo de los derechos, que aseguraba con frecuencia la supervivencia de los más desprovistos, tiende a convertirse, con el nuevo estatuto de la propiedad, en un ilegalismo de bienes. Habrá entonces que castigarlo. Y si ese ilegalismo lo soporta mal la burguesía en la propiedad territorial, se vuelve intolerable en la propiedad comercial e industrial.”⁴³³ Se hará necesario, pues, un código que recoja todas las prácticas

⁴³⁰ *SP*, pág. 93.

⁴³¹ *SP*, pág. 95.

⁴³² *SP*, pág. 98.

⁴³³ *SP*, pág. 101.

ilícitas y penables en el que las infracciones y los delitos estén claramente definidos. Contra el poder soberano y contra los ilegalismos populares, la burguesía del siglo XVIII elaborará, pues, para Foucault, un nuevo sistema penal crítico del suplicio: manifestación del poder real autoritario y origen de ilegalismos populares indeseables.

Esta nueva estrategia será formulada conceptualmente pensando el delito, el delincuente, el castigo y el derecho de castigar según una nueva rejilla conceptual: la teoría del contrato social. En ella el delincuente ya no es el súbdito que se enfrenta por el delito al poder de la ley y del soberano, sino el ciudadano que ha roto el pacto social, el enemigo común, el traidor, el monstruo que debe ser castigado por la sociedad porque ha introducido en la sociedad el desorden. Castigar consistirá pues en defender a la sociedad de las perturbaciones que el traidor del pacto ha causado con su delito. El nombre de 'humanidad' introducirá, para Foucault, un límite al sobre poder de castigar que detentaba el soberano: se tratará de moderar y calcular los efectos de rechazo del castigo, se tratará de evitar el sufrimiento de la sociedad ante el castigo de uno de sus miembros calculando racionalmente el castigo y las representaciones-sensaciones que suscita.

Ya que el crimen introduce el desorden en la sociedad, el castigo deberá tener como función ejemplar la prevención, es decir, deberá impedir, por la serie de representaciones que provoque en los demás ciudadanos, todo desorden futuro. Del lado del condenado, el castigo deberá elidir el cuerpo utilizando la representación de la pena como disuasión de los delitos futuros: el castigo debe re-educarlo. Del lado de la sociedad, la pena que se impone al condenado deberá obtener sus efectos esenciales en quienes no han cometido el crimen, enseñando la universalidad y la homogeneidad racional de la ley y del castigo. Identificando esta lógica economicista, Foucault postula que los reformadores pensarán el castigo como lo útil: aquello que incita el interés por evitar la pena e impide arriesgar el delito. El nuevo procedimiento punitivo debía impedir, a través de un mecanismo natural y racional, la representación que lleva al delito, a saber, que romper el pacto pueda tener sus ventajas, articulando el delito sobre el castigo para que idealmente todo ciudadano se represente la necesaria desventaja que le espera si no cumple las leyes del pacto social.

Para que este nuevo régimen de representaciones económico-punitivas funcione era necesario, ante todo, otro sistema penal: primero, que se publiquen las leyes explícitamente y los códigos recojan las faltas exhaustivamente para que todos sepan que a cada delito le corresponde un castigo; segundo, que el proceso judicial sea público y la verdad se concierte según la evidencia y la verificación empírica del crimen; finalmente, que la impunidad sea imposible gracias a un aparato judicial unido a un órgano de vigilancia (la policía) y a la destitución del rey como instancia que podía interrumpir el proceso. En este nuevo sistema penal soñado se postulará la necesaria individuación de las penas según el sujeto, su cualidad, su calidad. Las dos nociones penales que nacen, a saber, la del sujeto reincidente y la del crimen pasional, revelan -para Foucault- que este nuevo mecanismo de poder despiende definitivamente la antigua anatomía punitiva centrada en el cuerpo del supliciado e instaura una nueva relación de objeto: por un lado, si el procedimiento judicial debe dejar de ser secreto y debe recopilar las pruebas según criterios empíricos, los mecanismos de poder instauran **al crimen como un objeto de conocimiento específico que debe ser desentrañado en su forma e intereses según una investigación objetiva**; por otro lado, si las penas deben ser individualizadas según el tipo de individuo, **el mismo delincuente debía ser conocido**: su biografía, sus delitos pasados, sus pasiones, su entorno, etc., comenzarán a constituir los elementos esenciales para poder aplicar una pena que debía ser, para ese individuo concreto, una pena correctiva.⁴³⁴ **En ese lugar por ahora vacío, conformado por unos mecanismos de poder que reclamaban la elaboración de un saber (sobre el crimen y el criminal) como condición para castigar, vendrán a alojarse, para Foucault, las ciencias del hombre.**

⁴³⁴ Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 279-280.

Así, desde mediados del siglo XVIII, y como consecuencia de nuevas relaciones de poder y nuevas prácticas sociales (ilegalismos), comienza a postularse en los discursos que el “arte de castigar debe apoyarse, (...) -sostiene el genealogista- en toda una tecnología de la representación. La empresa no puede lograrse más que si se inscribe en una mecánica natural. (...) Encontrar para un delito el castigo que conviene es encontrar la desventaja cuya idea sea tal que vuelva definitivamente sin seducción la idea de una acción reprobable. Arte de las energías que se combaten, arte de las imágenes que se asocian, fabricación de vínculos estables que desafían el tiempo: se trata de constituir unas parejas de representación de valores opuestos, de instaurar diferencias cuantitativas entre las fuerzas presentes, de establecer un juego de signos-obstáculos que puedan someter el movimiento de las fuerzas a una relación de poder.”⁴³⁵ Porque debe instaurarse una mecánica natural entre el delito y la pena se imponen ciertas condiciones razonables: el castigo no deberá ser arbitrario sino que deberá ser deducido por semejanza, analogía o proximidad con el delito cometido; se tratará de que el sistema penal se apoye en unos mecanismos de fuerzas naturales, por lo que se hará necesario, para poder castigar, identificar el origen del crimen (por ejemplo, la vagancia es signo de pereza, que debe ser castigada naturalmente con el trabajo); la utilidad de la pena residirá tanto en su ‘comunidad’ natural con el delito como en su modulación temporal ya que, si la pena debe transformar al individuo, deberá tener un término y deberá estar graduada (de más a menos); finalmente, no deberá ser el culpable el único blanco del castigo, sino que se tratará de que el castigo difunda su capacidad terapéutica por todo el cuerpo social ya que si el culpable retribuye con la pena el mal que ha causado a la sociedad también distribuye sus efectos en la representación común. “En el antiguo sistema –afirma Foucault-, el cuerpo de los condenados pasaba a ser la cosa del rey, sobre el cual el soberano imprimía su marca y dejaba caer los efectos de su poder. Ahora, habrá de ser un bien social, objeto de una apropiación colectiva y útil.”⁴³⁶

Para los ideólogos de la república de los castigos, los trabajos públicos serán la mejor de las penas posible: primero, por el trabajo mismo, que retribuye con bienes a la sociedad que el crimen había conmocionado; y segundo, por los signos morales que reproduce, ya que por su publicidad el castigo es transformado en una escuela en la que el criminal emerge como elemento de instrucción de la población. El discurso de los reformadores proponía: “Inmediatamente cometido el crimen –sostiene Foucault- y sin que se perdiera tiempo, el castigo vendrá, convirtiendo en acto el discurso de la ley y mostrando que el Código que enlaza las ideas, enlaza también las realidades. La unión inmediata en el texto, debe serlo en los actos. (...) El castigo público es la ceremonia de la inmediata transposición del orden. (...) Esta lección legible, esta transposición del orden ritual, hay que repetirla con la mayor frecuencia posible; que los castigos sean una escuela más que una fiesta; un libro siempre abierto antes que una ceremonia. La duración que hace que el castigo sea eficaz para el culpable es útil también para los espectadores. Deben poder consultar a cada instante el léxico permanente del crimen y el castigo. Pena secreta, pena casi perdida. Sería preciso que los niños pudieran acudir a los lugares en que ella se ejecuta; allí harían sus clases de civismo. Y los hombres maduros volverían a aprender periódicamente las leyes. Concibamos los lugares de castigo como un Jardín de las Leyes que las familias visitarán los domingos.”⁴³⁷ Doble beneficio del castigo: en esa ciudad en la que están diseminados esos espacios abiertos en los que el condenado paga su culpa, a la vez se reinstaura el orden social que éste había roto y se enseña a los ciudadanos las virtudes de las Leyes.

Los reformadores no propondrán nunca, para Foucault, una pena uniforme, universal y válida para todos sino una serie indefinida de penalizaciones, un arsenal

⁴³⁵ *SP*, pág. 123.

⁴³⁶ *SP*, pág. 129.

⁴³⁷ *SP*, pág. 130-131.

pintoresco e imaginativo de castigos diseminados por todo el espacio de la ciudad. La prisión no era pensada como forma general del castigo sino que constituía una pena aceptable y específica sólo para ciertos delitos. Aún así, era objeto de críticas explícitas: su oscuridad se oponía a la publicidad de los castigos públicos y su violencia hacía recaer sobre ella las constantes sospechas (de que no se cumplía la pena o de que se cumplía de manera ‘inhumana’).

Así, si aún en la última mitad del siglo XVIII, el poder de castigar se ejercía en Francia mediante tres dispositivos con formas de organización diferente: el suplicio como ejercicio del derecho monárquico; los castigos públicos apoyados por la teoría de los reformadores y la institución carcelaria que venía de antiguo. Si a partir de 1810 los mil castigos públicos diseminados por la ciudad se sustituyen en Francia por la única y universal forma-prisión, si la prisión va a ser asumida como forma esencial del castigo en toda Europa, la genealogía debía justificar esta transformación súbita identificando sus causas estratégicas.

Podríamos resumir la argumentación del genealogista del siguiente modo: en la economía política de los suplicios y en la de los castigos públicos, Foucault puede identificar dos regímenes diferenciales de poder-saber. El primero, fundado discursivamente en la teoría jurídico-política de la soberanía, se centraba en la *escena* pública del ritual-suplicio; el segundo, justificado en los discursos de los reformadores que postulaban la teoría política del contrato social, promovía una *escena* pública y urbana de castigos dispares y modulados (en su economía, en su forma, en sus efectos sociales). Si bien uno podría haber sido el dispositivo de recambio del otro, la instauración de la forma universal de la prisión exige una justificación genealógica, en tanto que la historia progresiva y ascendente de la libertad y los derechos (‘humanidad de las penas’) no puede explicar, ni siquiera remitiéndose al discurso de los reformadores ilustrados, este acontecimiento histórico.

En resumen:⁴³⁸

⁴³⁸ Cfr. esquema en: MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 281.

	EL REINO DE LOS SUPPLICIOS	LA CIUDAD DE LOS CASTIGOS PÚBLICOS
Objeto del castigo	El cuerpo del condenado: sufrimiento.	El alma del condenado: reforma de sus conductas.
Objetivo del castigo	Manifiestar el crimen señalando a la víctima y manifestar el triunfo del poder de la justicia y del soberano. Política del terror.	Reforma moral del individuo y reforzamiento de las leyes de la ciudad. Prevenir el delito y defender la sociedad. Política del ejemplo/enseñanza.
El crimen	Ofensa al reino y a la persona del soberano. Sublevación, afrenta, desobediencia.	Lesión del orden social. Ruptura del pacto. Desorden.
El criminal	Enemigo político del Rey, sublevado.	Enemigo común de la sociedad, traidor del pacto, monstruo social.
Proceso judicial	Secreto y reglamentado. Sin la presencia del acusado.	Público y reglamentado. Con la presencia del acusado.
Forma de recolectar pruebas y de establecer la verdad	Textual-confesional: autos, informes, escritos y finalmente la confesión del acusado (Juramento/tortura).	Procedimientos de investigación empírica.
Ritual de la pena	Ceremonia en la que se manifiesta la fuerza física del soberano. Juego de fuerzas físicas.	Ceremonia en la que se manifiesta la inmediatez del cumplimiento de la Ley y la reparación del desorden social. Juego de representaciones ideales.
Problemas	El pueblo espectador-participante. El suplicio como excusa de agitaciones socio-políticas.	Posible participación del pueblo. Beneficio de la publicidad de la pena y problema de la privacidad de la cárcel.

c. Tercera escena: la ciudad carcelaria.

La genealogía elaborada por Foucault postula, en el último *acto* del texto-teatro, que el nacimiento de la prisión está justificado en la puesta en marcha de unas estrategias minuciosas de control de los individuos a partir del siglo XVII y XVIII. El nacimiento de una nueva anatomía política permitirá capturar el cuerpo individual en un esquema de docilidad concertado.⁴³⁹ A los “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, -definirá Foucault- que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las ‘disciplinas’. Muchos procedimientos disciplinarios existían desde largo tiempo atrás en los

⁴³⁹ Ver DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 218-221 y SAUQUILLO GONZÁLEZ, Julián, *op. cit.*, pág. 337-351.

conventos, en los ejércitos, también en los talleres. Pero las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas formas generales de dominación. (...) Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una ‘anatomía política’, que es igualmente una ‘mecánica de poder’ (...).”⁴⁴⁰ Las disciplinas, para Foucault, permitirán fabricar cuerpos sometidos, ejercitados, dóciles, gobernados, y constituirán el dispositivo de poder-saber que permitirá y justificará la generalización de la prisión como modelo de castigo frente a otras alternativas. Las disciplinas, que capturan los cuerpos en un esquema de docilidad organizado, se localizarán históricamente de manera discontinua en sus inicios pero tenderán paulatinamente a cubrir y diseminarse por todo el cuerpo social: de los regimientos militares a los colegios, de las manufacturas y fábricas a los hospitales, del asilo a los orfanatos, del correccional a las prisiones.

La **escena central** de *Vigilar y castigar*, que permitirá justificar tanto la desaparición de los suplicios y de los castigos públicos, la adopción de la forma-prisión como modo universal de la pena y el surgimiento de las ciencias del hombre, se articulará a partir de la descripción de las características operativas y tecnológicas de poder-saber que se ponen en juego en las ‘disciplinas’. Esta nueva mecánica de ejercicio del poder, postulada por la genealogía foucaultiana como radicalmente extraña a la mecánica histórica de funcionamiento del poder monárquico-medieval (perdurable aún en el suplicio), se instaurará **a partir de imponer un orden al espacio y un control del tiempo**.

Recurriendo a los saberes y textos históricos sometidos y segregados, Foucault podrá caracterizar los elementos fundamentales de la forma histórica del ejercicio del poder que es ‘invención’ de la modernidad. Así, la cosa-teatro de *Vigilar y Castigar* podía ser pensada como una versión genealógica de la *Crítica de la razón pura*: el espacio y el tiempo (disciplinarios) son condición de posibilidad (histórica) del conocimiento (del ‘hombre’ de las ciencias humanas).

Primero, la disciplina es, para Foucault, **una técnica espacial**⁴⁴¹ que conforma un cuadro-escenario:⁴⁴² procede a y supone una distribución planificada de los individuos en un espacio clausurado, cerrado y delimitado como lugar de ejercicio del poder, en tanto que espacio de vigilancia y de control. El espacio disciplinario se sueña a sí mismo como un convento, una ciudad amurallada o una fortaleza custodiada por guardianes. Espacio cerrado organizado analíticamente. Dividido en zonas, en su interior, se insertan elementalmente los individuos en tantas parcelas diferenciales como cuerpos. Rige un precepto espacio-disciplinario: “a cada individuo su lugar –afirma Foucault– y en cada emplazamiento su individuo. Evitar las distribuciones por grupos, descomponer las implantaciones colectivas, analizar las pluralidades confusas, masivas o huidizas.”⁴⁴³ Por otro lado, ese espacio organizado desde la exclusión y la individuación se debe organizar como un espacio útil, enganchando entre sí las diferentes zonas parcelarias para alcanzar un fin (terapéutico, pedagógico, económico, punitivo, etc.). La disciplina organiza así un espacio en el que los elementos serán intercambiables. Cada individuo se inserta en una serie y es distinguido y se define por el lugar que en ella ocupa: su rango. “Al organizar las ‘celdas’, los ‘lugares’, los ‘rangos’ –afirma Foucault–, las disciplinas fabrican espacios complejos: arquitectónicos, funcionales y jerárquicos a la vez. Son unos espacios que establecen la fijación y permiten la circulación; recortan segmentos individuales e instauran

⁴⁴⁰ *SP*, pág. 161-162.

⁴⁴¹ Ver *SP*, pág. 166-175.

⁴⁴² El ‘cuadro’ se diseña aplicando un ‘arte de las reparticiones espaciales. Véase MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 287.

⁴⁴³ *SP*, pág. 168.

relaciones operatorias; marcan lugares e indican valores; garantizan la obediencia de los individuos pero también una mejor economía del tiempo y de los gestos. Son espacios mixtos: reales, ya que rigen la disposición de pabellones, de salas, de mobiliarios; pero ideales, ya que se proyectan sobre la ordenación de las caracterizaciones, de las estimaciones, de las jerarquías. La primera de las grandes operaciones de la disciplina es, pues, la constitución de ‘cuadros vivos’ que transforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas.”⁴⁴⁴

El orden de las multiplicidades individualizadas en el espacio es condición de posibilidad del **control del tiempo y de la actividad**,⁴⁴⁵ que constituye la maniobra-acción.⁴⁴⁶ Las disciplinas establecerán un control cronometrado del empleo del tiempo: las actividades deben desarrollarse en un horario preciso y estricto que engloba todos los actos. Por otro lado, las actividades mismas van a ser realizadas y planificadas temporalmente. Los gestos y movimientos que dan forma al acto que se realiza en el interior de un tal espacio serán descompuestos con precisión para alcanzar un ritmo colectivo y obligatorio. En el ejército, en la escuela, en los talleres, el tiempo penetra históricamente en el cuerpo y el cuerpo se transforma en cuerpo temporalmente disciplinado, porque el buen empleo del tiempo implica el buen empleo del cuerpo y sus movimientos o gestos. Así, “un cuerpo disciplinado es el apoyo de un gesto eficaz”⁴⁴⁷ o también, un cuerpo disciplinado en sus gestos es el soporte del acto requerido por el sistema disciplinario en el que está inserto. Del empleo del tiempo a los gestos que manipulan objetos, la disciplina define cada una de las relaciones y de las operaciones corporales con un objeto dado y establece las leyes que debe respetar la construcción de la operación: para marchar bien o para utilizar el fusil en el ejército, para escribir bien en la escuela, para producir bien en la fábrica, se definen las leyes de las operaciones requeridas en cada caso. De esta manera, la disciplina captura lo temporal positivamente y “plantea –afirma Foucault- el principio de una utilización teóricamente siempre creciente del tiempo: agotamiento más que empleo, se trata de extraer del tiempo cada vez más instantes disponibles y, de cada instante, cada vez más fuerzas útiles.”⁴⁴⁸

En efecto, la disposición espacial de los individuos y el control temporal de la actividad en una serie permitirá positivizar el tiempo en el interior del espacio disciplinario como tiempo lineal evolutivo. Si el espacio remite al orden, el tiempo al ejercicio: “El ejercicio es la técnica –sostiene Foucault- por la cual se imponen a los cuerpos tareas repetitivas y diferentes, pero siempre graduadas. Influyendo en el comportamiento en un sentido que disponga hacia un estado terminal, el ejercicio permite una perpetua caracterización del individuo ya sea en relación con ese término, en relación con los demás individuos, o en relación con un tipo de trayecto. Así, garantiza, en la forma de la continuidad y de la coerción, un crecimiento, una observación, una calificación.”⁴⁴⁹ De las prácticas religiosas a las universitarias y de éstas a las prácticas militares y pedagógicas, el ejercicio como técnica que permite alcanzar al individuo la perfección de la aptitud “tiende a una sujeción que no ha acabado nunca de completarse.”⁴⁵⁰

La disciplina construye, gracias al ejercicio y el empleo del tiempo, un cuerpo-máquina individual cuyo efecto será máximo al ser insertado en un aparato debidamente articulado y concertado: el cuerpo-máquina del soldado será producido para insertarse en la composición de fuerzas del grupo, el cuerpo-máquina del trabajador para incorporarse al

⁴⁴⁴ *SP*, pág. 173-174.

⁴⁴⁵ Ver *SP*, pág. 175-183. Cfr. DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 221, ss.

⁴⁴⁶ La ‘maniobra’ implica aplicar un ‘control de las actividades’. Véase MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 287.

⁴⁴⁷ *SP*, pág. 179.

⁴⁴⁸ *SP*, pág. 180.

⁴⁴⁹ *SP*, pág. 189.

⁴⁵⁰ *SP*, pág. 190.

funcionamiento de la máquina de producción. Así, el cuerpo singular, elemento a colocar, mover y articular sobre otros, nace para inscribirse en un grupo-máquina multisegmentado ya que las diferentes series cronológicas que componen los diferentes ‘tiempos’ y ‘ejercicios’ de cada individuo pueden ajustarse al tiempo global de los otros. Para enganchar de tal forma al individuo con el grupo como composición de fuerzas, el dispositivo disciplinario requiere un sistema preciso de mando que, actuando sobre lo individual, permita a su vez gestionar lo grupal. La disciplina requiere órdenes terminantes, claras, concisas y simples que remitan a cada individuo a unos ejercicios, a unos gestos, a unos movimientos, en fin, a un uso concreto y establecido del tiempo y del cuerpo.

Tal organización del espacio y tal utilización del tiempo impondrá a las disciplinas dotarse de unas herramientas que permitan y aseguren su funcionamiento maquinal. La extensión y el éxito del poder disciplinario se deben, para Foucault, a que aplica como instrumento de su ejercicio unos procedimientos simples: la vigilancia jerárquica constante y la sanción normalizadora (examen).

Primero, gracias a **la vigilancia constante y jerarquizada**⁴⁵¹ el poder disciplinario coaccionará y controlará a través del juego inmaterial de la mirada. El espacio organizado por la disciplina es un observatorio de la individualidad que remite, para Foucault, a un único ojo centralizado que todo lo ve: su modelo ideal es el campamento militar. De ahí que la forma arquitectónica que cumple el sueño del mejor de los mundos disciplinarios posibles sea la circular: una disposición espacial que debe permitir el control interior y que, a la vez, debe operar la transformación de los individuos. Así, en el edificio del hospital, de la escuela, de la fábrica, el poder funcionará desde una pirámide de vigilancias que remiten siempre a lo superior. El poder disciplinario funciona jerarquizado y jerarquizando: los enfermeros que ayudan al médico potencian la tarea terapéutica; los inspectores de la multiplicidad humana inserta en la fábrica constituyen un operador económicamente decisivo; los vigilantes que ayudan al maestro en la escuela multiplican la eficacia educativa del aparato. Así, para Foucault, el poder disciplinario es una forma de poder indiscreto que está por todas partes y es una forma de poder sutil que funciona silenciosamente y que tiende a la vigilancia minuciosa y continua.

Por otro lado, y como complemento necesario de la vigilancia, en el corazón de todos los sistemas disciplinarios funcionará **un régimen micro-penal**,⁴⁵² que, vigilando, castigará el mal uso del tiempo, de la actividad, del comportamiento, de la palabra, del cuerpo. Reticulando “un espacio que las leyes dejan vacío; califican y reprimen –afirma Foucault– un conjunto de conductas que su relativa indiferencia hacía que se sustrajeran a los grandes sistemas de castigo. (...) Al mismo tiempo se utiliza, a título de castigos, una serie de procedimientos sutiles, que van desde el castigo físico leve, a privaciones menores y a pequeñas humillaciones. Se trata a la vez de hacer penables las fracciones más pequeñas de la conducta y de dar una función punitiva a los elementos en apariencia indiferentes del aparato disciplinario.”⁴⁵³ El poder disciplinario castiga, en el interior del aparato, todas las desviaciones y faltas posibles, por lo que la función misma de castigar tendrá por objetivo esencial la corrección, insertando al castigo como un elemento en el sistema de gratificaciones y sanciones que establece la norma: recompensar según el mérito y la conducta, castigar según la inobservancia o lo no conforme. “Microeconomía de los privilegios y de los trabajos como castigo”⁴⁵⁴ e infra-penalidad de la exactitud que se opondrá, para Foucault, al régimen penal jurídico: el castigo no tiende ni a la expiación del delito ni a la represión de las conductas, la “penalidad perfecta que atraviesa todos los

⁴⁵¹ Ver *SP*, pág. 201-208. Cfr. MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 288-289.

⁴⁵² Ver *SP*, pág. 209-216. Cfr. MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 289-291.

⁴⁵³ *SP*, pág. 209-210.

⁴⁵⁴ *SP*, pág. 212.

puntos y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, vuelve homogéneo, excluye. En una palabra, *normaliza*.⁴⁵⁵

En segundo lugar **el examen**.⁴⁵⁶ Constituirá para Foucault el ritual explícito en el que se manifiesta específicamente esa mirada a la vez vigilante y normalizadora: será el instrumento para calificar, clasificar y castigar a los individuos. “En él vienen a unirse – afirma el genealogista- la ceremonia del poder y la forma de la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad. En el corazón de los procedimientos de disciplina, manifiesta el sometimiento de aquellos que se persiguen como objetos y la objetivación de aquellos que están sometidos. La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquieren en el examen toda su notoriedad visible.”⁴⁵⁷

En efecto, el esquema operatorio del ritual del examen, que se insertará en todos los aparatos disciplinarios, no manifiesta sólo una mecánica de poder ni una forma de sometimiento, de vigilancia, de control de los individuos, sino que **constituirá además el instrumento a partir del cual los objetos-individuos podrán ser objetivados**. De esta manera, las disciplinas constituyen históricamente, por los procedimientos de examen que organizan en su interior, **la condición de posibilidad de las ‘ciencias humanas’**. El hospital-máquina permitirá la formación de un saber científico al conformarse como lugar de diagnóstico y examen de las enfermedades gracias a la visita regular del médico a la cama del enfermo. El edificio-escuela se organizará como lugar de examen ininterrumpido de los conocimientos y comportamientos de los alumnos permitiendo la elaboración teórica de la pedagogía. De la misma manera, el espacio-fábrica, gracias a los exámenes para contratar mano de obra y para valorar la productividad de los obreros, y el espacio-asilo, lugar de producción de un saber sobre la locura, se constituirán como ámbitos de objetivación de los individuos y, por tanto, como lugares de formación de unos saberes sobre el hombre. El mecanismo del examen, que supone unas relaciones de poder disciplinarias, será la herramienta que permitirá obtener (gracias a la observación constante) y producir (por la acumulación de observaciones) un cierto saber sobre los individuos sistemáticamente reunidos.

El examen remite, en el análisis de Foucault, a un poder invisible que objetiva a los sometidos y hace entrar su individualidad en un campo documental: los individuos y sus capacidades, comportamientos, desviaciones, etc., ingresan gracias al examen en una red compleja de escritura. El archivo del espacio disciplinario constituirá tanto el sistema acumulativo de los datos individuales como la condición de posibilidad para articular y, a la vez, volver a acumular ciertos conocimientos específicos sobre los individuos. Presas del poder disciplinario, serán **objetivados** gracias a los procedimientos del examen y del registro al conformarse como **objetos de un saber específico y como sujetos individualizados** (por la sujeción) **pasibles de ser y de tener que ser conocidos (‘caso’)**. Presas del poder disciplinario, serán **constituidos como sujetos**, al ser incitados a confesar y a reconocerse en el saber que los captura.⁴⁵⁸

Si a finales del siglo XVIII surgen todas las ciencias ‘clínicas’ que hacen ingresar al **individuo-sujeto** en el campo del saber, este acontecimiento histórico se debe, para Foucault, a la extensión del poder normalizador y a las posibilidades de saber que las disciplinas brindaban: “Importancia decisiva por consiguiente de esas pequeñas técnicas de notación, de registro, de constitución de expedientes, de disposición en columnas y en cuadros que nos son familiares, pero que han permitido el desbloqueo epistemológico de

⁴⁵⁵ *SP*, pág. 215.

⁴⁵⁶ Ver *SP*, pág. 217-225.

⁴⁵⁷ *SP*, pág. 217. El examen invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder y hace entrar la individualidad en un campo documental, haciendo de cada individuo un ‘caso’. Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 292-293 y ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge, *op. cit.*, pág. 130-134.

⁴⁵⁸ Las ciencias humanas son, para Foucault, objetivantes (véase DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 232-236) y subjetivantes (ver DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 256-262).

las ciencias del individuo. (...) Hay que mirar del lado de esos procedimientos de escrituras y de registro, hay que mirar del lado de los mecanismos de examen, del lado de la formación de los dispositivos de disciplina, y de la formación de un nuevo tipo de poder sobre los cuerpos (...)»⁴⁵⁹ para identificar el sub-suelo histórico y efectivo que ha permitido el nacimiento de las ciencias del hombre. Así el examen, que permite la notación de la individualidad y la constitución de esa individualidad como un ‘caso’, “constituye al individuo –afirma Foucault- como objeto y efecto del poder, como efecto y objeto del saber. El examen es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y de clasificación, de extracción máxima de la fuerza y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes. Por lo tanto, de fabricación de la individualidad celular, orgánica, genética y combinatoria. Con él se ritualizan esas disciplinas que se pueden caracterizar con una palabra: diciendo que son una modalidad de poder para la que la diferencia individual es pertinente.”⁴⁶⁰ El individuo es, pues, para Foucault, producto-máquina y objeto de captura de un cierto mecanismo histórico de poder que individualiza de manera descendente, y que, para funcionar, ha requerido de unos saberes que fueran capaces de describir ‘objetivamente’ la individualidad específica del individuo-sujeto.

Desde esta hipótesis histórico-genealógica, Foucault podrá evaluar una de las facetas de la modernidad: todos los procedimientos proto-disciplinarios que se ponían en juego desde antiguo en Occidente (en especial en el ejército) se generalizarán para Foucault en el siglo XVIII alcanzando el “nivel a partir del cual formación del saber y aumento de poder se refuerzan regularmente en un proceso circular. Las disciplinas franquean entonces el umbral ‘tecnológico’. El hospital primero, después la escuela y más tarde aún el taller – sostiene Foucault- no han sido simplemente ‘puestos en orden’ por las disciplinas; han llegado a ser, gracias a ellas, **unos aparatos tales que todo mecanismo de objetivación puede valer como instrumento de sometimiento, y todo aumento de poder da lugar a unos conocimientos posibles; a partir de ese vínculo, propio de los sistemas tecnológicos, es como han podido formarse en el elemento disciplinario la medicina clínica, la psiquiatría, la psicología del niño, la psicopedagogía, la racionalización del trabajo.**”⁴⁶¹ “Todas las ciencias, análisis o prácticas de raíz ‘psico’ tienen su lugar en estos (...) procedimientos de individuación.”⁴⁶²

Mientras los juristas y filósofos modernos elaboraban unos discursos que fundamentaban en el pacto y en el contrato social el modelo para la construcción de un nuevo sistema jurídico-penal que aspiraba a ordenar racionalmente la sociedad toda; mientras se elaboraban con esmero, contra el poder autoritario de la monarquía, los derechos inalienables del hombre y del ciudadano, soñando con una sociedad perfectamente racional; “los militares y con ellos, los técnicos de la disciplina –afirma Foucault-, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos.”⁴⁶³ La referencia fundamental de este sueño militar de una sociedad perfecta “no se hallaba en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las restricciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivas, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática.”⁴⁶⁴ Frente al derecho moderno y el discurso sobre las libertades del hombre, la genealogía foucaultiana denuncia el infra-derecho disimétrico y normalizador de las disciplinas: el “contrato bien podía ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político, el panoptismo constituirá el

⁴⁵⁹ *SP*, pág. 223-224.

⁴⁶⁰ *SP*, pág. 225.

⁴⁶¹ *SP*, pág. 260-261. El subrayado es nuestro.

⁴⁶² *SP*, pág. 226.

⁴⁶³ *SP*, pág. 199.

⁴⁶⁴ *SP*, pág. 198.

procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. (...) Las Luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas."⁴⁶⁵

Ellas asumirán, a través de la teoría del contrato social, la antigua teoría jurídica de la soberanía, en la que se emparentaba al poder con la Ley emanada desde un foco único y último (negatividad restrictiva), si bien ya no daba cuenta del efectivo funcionamiento del poder que se estaba extendiendo socialmente. La teoría antigua del derecho permitía criticar a la monarquía estableciendo un límite al poder soberano, más también, borraba o impedía percibir lo que podía haber de dominación y de técnica de dominación en las disciplinas: pensando el poder según la instancia de la Ley podía solaparse que en otros ámbitos éste mantenía un código propio (Norma) y su propia jurisprudencia; expresándose exclusivamente a través unos discursos jurídicos o pensado racionalmente por los filósofos, podía escamotearse que en otra parte se elaboraban otras teorías, la de las ciencias humanas, que se aplicaban *efectivamente* para dominar a los hombres (normalización).⁴⁶⁶ En un contexto en el que descubrían las libertades y se pensaba al poder desde la Ley-contrato, las disciplinas, absolutamente incompatibles con las relaciones de soberanía, podían generalizarse sin problemas en ese sub-mundo extraño a lo jurídico: infra-mundo de la Norma y de la normalización que era a la vez un sub-mundo infra-jurídico en el que se elaboraban unas ciencias humanas que hacían de la 'naturaleza humana' un objeto de conocimiento 'objetivo' y desinteresado (a-político).

Desde el siglo XVII al XVIII las instituciones disciplinarias se multiplicarán y diseminarán, ocupando un espacio cada vez más amplio y menos marginal en el cuerpo social. La modernidad es, para el genealogista, la época del panoptismo generalizado en la que florece una sociedad de la vigilancia que sustituirá paulatinamente a la sociedad del espectáculo (suplicio).⁴⁶⁷ Frente a la antigua economía de extracción de bienes y de violencia legal medieval, se hacía necesario organizar otras maniobras para neutralizar los efectos de contra-poder que podían tener las concentraciones humanas, haciendo crecer su utilidad. En medio de este fenómeno histórico de generalización, los mecanismos disciplinarios se des-institucionalizarán y se nacionalizarán. Primero, los procedimientos de control no se circunscribirán sólo a instituciones o a espacios-edificios cerrados específicos, sino que, para Foucault, se liberarán de las ataduras arquitectónicas dispersándose por todo el cuerpo social. Este proceso de des-institucionalización y de diseminación del control disciplinario hacia toda la sociedad se verá reforzado, según el genealogista, por la intervención de grupos religiosos, asociaciones de beneficencia, compañías de caridad, etc., que no ejercerán sus mecanismos de poder en el interior de una institución. Por otro lado, las disciplinas se nacionalizarán. En la Francia del siglo XVIII, el aparato policial será investido de la tarea de actuar sobre todo y sobre todos. Se organizará así, para Foucault, un control de lo cotidiano y de lo infinitesimal que se apoyará en instrumentos de vigilancia permanente a la vez invisibles e inscritos en el seno de la sociedad (soplones, informadores, ayudantes, etc.). Así el dispositivo policial, al igual que las disciplinas que se aplicaban en los espacios cerrados de los edificios-máquinas, será el encargado de recabar informes, constituyendo un registro de la vida individual y grupal que permitirá la emergencia de nuevos saberes que servirán para perfeccionar su funcionamiento interventor y reforzar sus estrategias de control.

⁴⁶⁵ *SP*, pág. 258.

⁴⁶⁶ Ver *Curso IFDS*, pág. 33-34.

⁴⁶⁷ Ver *SP*, pág. 228-264. Para el análisis del Panóptico y la sociedad carcelaria véase: DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 270-282 y MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 295-298.

Puede comprenderse por qué, habiéndose diseminado e invisibilizado las disciplinas en innumerables focos de poder-saber, la prisión pudo pasar, a principios del siglo XIX en Francia y en Europa, como modelo de todo castigo posible. Insertando la forma-prisión en el seno de una sociedad ya organizada disciplinariamente, la genealogía de Foucault alcanzará su objetivo: en el momento de su adopción como forma universal de castigo (siglo XIX) la prisión sólo reproduce y acentúa unos mecanismos de poder que estaban ya generalizados socialmente (homogeneidad respecto a otros focos de poder-saber); por otro lado, para hacer manifiesta su ‘novedad’ borrando los efectos de normalización provocados por los otros focos, la prisión será concebida como la institución disciplinaria total, incesante y despótica (diferencia respecto a otros focos de poder-saber). Ella y sus invenciones⁴⁶⁸ llevarán al límite, los ‘descubrimientos’ y principios fundamentales de la disciplina. Primero, la prisión organizará un espacio, en el que el delincuente será separado de lo exterior y aislado corporalmente de las asociaciones interiores. La soledad reforma y es la condición de la sumisión total al poder. Por otro lado, impondrá al condenado la obligación del trabajo como agente de su transformación (tiempo-actividad), porque se trata de fabricar individuos-máquinas que puedan funcionar proletariamente: si el trabajo es la religión de la prisión, el salario es el instrumento de la moralización (que hace amar al trabajo, que enseña a respetar la propiedad, que instruye sobre las virtudes del ahorro). Finalmente, la prisión será también un lugar de observación y normalización de los individuos: de vigilancia continuada (examen), de punición normalizadora (micro-penalidad) y de extracción de un conocimiento específico sobre la criminalidad, el criminal y el crimen (saber).

Desde ella, el poder de juzgar y las técnicas penitenciarias se extenderán en el siglo XIX, para Foucault, hacia todas las otras instancias disciplinarias. Una red sutil de organismos, sociedades y agentes sociales intra-para-y-extra-estatales impondrá los mismos mecanismos de poder-saber al cuerpo social entero, conformando una trama relacional que se caracterizará por la continuidad de sus instituciones y de sus criterios: toda desviación a la norma y toda anomalía individual podrá ser capturada por los procedimientos de control y de saber. Mientras los jueces de normalidad se multiplican y se inscriben en lo social (en focos de poder-saber como la escuela, el hospital, el asilo, etc.), la justicia comenzará a convocar a esos saberes que se elaboraban en los espacios disciplinarios (medicina, psiquiatría, pedagogía, criminología, etc.) para que determinen la normalidad o anormalidad del individuo a castigar. No sólo las ciencias humanas tienen, para Foucault, en lo disciplinario (en el secuestro, observación, control, examen y registro del capital humano acumulado) su condición y su posibilidad de surgimiento histórico. **Las ciencias del hombre constituyen, para el genealogista, los saberes homogéneos y de refuerzo del dispositivo disciplinario-carcelario de producción, control y normalización del individuo moderno:** si el poder disciplinario es condición histórica del saber sobre el hombre, las ciencias humanas elaboradas en los espacios de las disciplinas juegan, para Foucault, al servicio de lo disciplinario potenciando la trama, las estrategias y los instrumentos de las instituciones, grupos y agentes de producción, de control y de normalización.

Del mismo modo que Deleuze-Guattari articulaban un análisis de las relaciones entre psicoanálisis y capitalismo a principios del siglo XX (Freud) y que Castel elaboraba

⁴⁶⁸ Foucault analiza un nuevo síntoma: la adopción en 1837 del coche celular para transportar a los delincuentes a la cárcel que reemplaza al paso de la cadena de forzados por las calles de la ciudad. Si en ésta el camino hacia la cárcel se constituía como un ceremonial de suplicio que reavivaba los tumultos sociales en torno al espectáculo del traslado, el coche, una prisión con ruedas, rompe con esos ritos públicos peligrosos. Los prisioneros atados, separados, no pueden verse ni siquiera en el camino hacia la prisión. Vigilados por policías armados con una maza, el interior del coche celular es, por la soledad que produce y la vigilancia que articula, un espacio de corrección. Fuera, nada se ve. Sólo la leyenda ‘Coche de Forzados’ identifica al vehículo y a la supuesta, por invisible, carga. Ver *SP*, pág. 299-308.

una crítica al psicoanálisis en el concierto de las estrategias de transformación de las instituciones totalitarias (desde mediados del siglo XX en Francia); la investigación genealógica de Foucault sobre las prácticas penales de los siglos XVII al XIX concluye finalmente con la denuncia de la tecnología del poder disciplinario que, a la vez que ha permitido la instauración de la prisión como modelo universal de castigo, diseminando por todo el cuerpo social mecanismos de vigilancia, de control y de punición; ha constituido la condición histórica de posibilidad de las ciencias del hombre y ha inscrito a éstas en el interior de los múltiples focos de producción-vigilancia-examen-intervención sobre los individuos. Así, la genealogía de Foucault denuncia y cuestiona, recurriendo a la historia, no sólo la objetividad, la universalidad y la neutralidad política de las ciencias humanas, sino también los efectos y consecuencias de sus intervenciones sobre los individuos: un saber emergido de una economía de poder específica (anatomo-política), un saber que ha asegurado un dispositivo de control y ha perfeccionado su ejercicio. Esa política disciplinario-moderna sobre el cuerpo era la que reclamaba y exigía, para poder funcionar con potencia, la constitución de un cierto saber sobre los individuos al instaurar, en el seno de las disciplinas, la herramienta del examen como instrumento de poder-saber: el “hombre cognoscible –afirma Foucault– (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación.”⁴⁶⁹ Así, *Vigilar y castigar*, reconociendo como precedentes a los textos de Deleuze-Guattari y de Castel, no hará sino generalizar las críticas por ellos articuladas exclusivamente contra el psicoanálisis.

Si bien Foucault no menciona en este texto explícitamente ni a Freud ni al psicoanálisis, su análisis histórico sobre las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas (genealogía *general*) permitía ya situar las coordenadas fundamentales del entramado de poder-saber en cuyo seno el psicoanálisis (Freud) se insertará a finales del siglo XIX. En efecto, sólo a partir de ese proceso de generalización y diseminación disciplinaria podrá evaluarse el papel táctico que juega el discurso y la técnica freudiana: si todas las ciencias ‘psico’ remiten al sustrato histórico-político-tecnológico de las disciplinas, el psicoanálisis, como ciencia que elabora con Freud una teoría sobre la estructura del aparato psíquico (hombre) y como técnica curativa de las patologías (normalización), deberá ser evaluado en relación con esa inversión general del eje político de la individuación que provocará el salto tecnológico, cualitativo y cuantitativo, de las disciplinas. Si en el siglo XIX las ciencias ‘psico’ emergen de lo disciplinario, el psicoanálisis surgirá como respuesta y destino del poder-saber psiquiátrico continuando con sus maniobras de individuación-normalización.

Si en las sociedades de régimen feudal, para Foucault, la individuación era ascendente, a saber, máxima del lado del soberano y de quienes ejercían los privilegios (nombre, genealogías, ceremonias, monumentos, etc.) y mínima del lado de los gobernados, en “un régimen disciplinario –afirma el genealogista–, la individuación es en cambio ‘descendente’: a medida que el poder se vuelve más anónimo y funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados; por vigilancias más que por ceremonias, por observaciones más que por retratos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la ‘norma’ por referencia, y no por genealogías que dan los antepasados como puntos de mira; por ‘desviaciones’ más que por hechos señalados. En un sistema de disciplina, el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo más que el hombre sano, el loco y el delincuente más que el normal y no delincuente.”⁴⁷⁰ Esta inversión del eje político de la individuación operada por las disciplinas va a ser reforzada por las ciencias del hombre: de los mecanismos histórico-rituales en los que se manifestaba la individualidad de los grandes, la modernidad dará forma a los “mecanismos científico-

⁴⁶⁹ *SP*, pág. 357.

⁴⁷⁰ *SP*, pág. 226.

disciplinarios, donde lo normal ha relevado a lo ancestral, y la medida al estatuto, sustituyendo así la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable; ese momento en el que las ciencias del hombre han llegado a ser posibles, es aquél en el que se utilizó una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo. (...) **Son las desdichas** –afirma Foucault- **del pequeño Hans** y ya no ‘el bueno del pequeño Henry’ los que refieren la aventura de nuestra infancia. *Le Roman de la Rose* está escrito hoy por Mary Barnes; en el lugar de Lancelot, **el presidente Schreber**.⁴⁷¹

Inscribiendo a las ciencias humanas y ‘psico’ del siglo XIX en la trama disciplinaria, habiendo comunicado ya una genealogía de la psiquiatría (1973-1974) y un esbozo de la historia de la sexualidad (1974-1975) en sus cursos del Collège de France, Foucault podía valorar el psicoanálisis como discurso y como práctica de individuación (deudora y al servicio de la inversión del eje de individuación operada por la anatomo-política) y como práctica clínica de normalización ligada a los mecanismos de poder específicos de la disciplina: “si los dos grandes vencidos de estos últimos quince años –afirmaba Foucault en una entrevista de 1975- son el marxismo y el psicoanálisis, es porque ambos estaban en gran parte ligados, no a la clase del poder, sino a los mecanismos de poder (...)”⁴⁷² instaurados históricamente por la modernidad capitalista y burguesa. “La *Historia de la sexualidad* va a profundizar este análisis”⁴⁷³ al proponerse investigar cómo ha emergido el saber y la clínica freudiana, de la disección de “los deseos íntimos o de los secretos penosos de los individuos ordinarios.”⁴⁷⁴

5. Poder sobre la vida: Disciplinas y Bio-política.

Si en *Vigilar y Castigar* Foucault describía el funcionamiento de una mecánica de poder, las disciplinas; en el curso del Collège de France de 1976⁴⁷⁵ y en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*,⁴⁷⁶ Foucault avanzará otra hipótesis histórica que será desarrollada en las investigaciones de los cursos posteriores:⁴⁷⁷ si desde el siglo XVII al XIX se pone en funcionamiento una forma de ejercicio de un poder disciplinario centrado en el cuerpo-individuo, mecánica radicalmente diferente del modo en que se ejercía el poder jurídico-soberano de la Edad Media; a partir de la segunda mitad del siglo XVIII Foucault postula el

⁴⁷¹ *SP*, pág. 227. El subrayado es nuestro. El pequeño Hans corresponde a un caso de fobia publicado por Freud en 1909, el presidente Schreber a un caso de psicosis publicado en 1911. Ver FREUD, Sigmund, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, en *Obras completas, op.cit.*, tomo X y “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XII. La referencia a Mary Barnes remite al texto antipsiquiátrico: BARNES, Mary y BERKE, Joseph, *The Account of a Journey Through Madness*, Nueva York, Harcourt, Brace & Jovanovitch, 1971 (ed. francesa: *Mary Barnes, un voyage à travers la folie*, París, Seuil, 1973). Foucault supone por tanto, en *Vigilar y castigar*, el análisis de las escenas proto-psiquiátricas, psiquiátricas, psicoanalíticas y antipsiquiátricas que había avanzado en el laboratorio (1973-1974). En efecto, el genealogista analizaba el texto de Mary Barnes, poniéndolo en relación con la segunda escena proto-psiquiátrica de Pinel (la curación del rey Jorge III), en: *Curso PS*, pág. 32-33.

⁴⁷² Ver *DeE II*, pág. 724.

⁴⁷³ RAJCHMAN, John, *The freedom of Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, trad. francesa de Sylvie Durasanti, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, París, PUF, 1987, pág. 48. Rajchman menciona la alusión al presidente Schreber de *Vigilar y Castigar*.

⁴⁷⁴ RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la liberté de savoir, op.cit.*, pág. 48.

⁴⁷⁵ *Curso IFDS*, pág. 213-235. Última sesión del 17 de marzo de 1976.

⁴⁷⁶ *VS*, pág. 177-211 (noviembre de 1976), cfr. *DeE III*, pág. 101-106.

⁴⁷⁷ En: FOUCAULT, Michel, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, París, Gallimard-Seuil, 2004, pág. 3-118 y *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, París, Gallimard-Seuil, 2004, *passim*.

nacimiento de una nueva tecnología de poder, emparentada pero diferente a las disciplinas, una **Biopolítica** de la especie humana, un **Bio-poder sobre la población**.⁴⁷⁸

El poder soberano suponía siempre en su ejercicio, desde la Edad Media hasta el siglo XVI y XVII, un desequilibrio fundamental. Fundado en el monarca que detentaba el derecho absoluto sobre la vida y la muerte de sus súbditos, se manifestaba públicamente en el suplicio, en la guerra, en la deportación o el encierro. El soberano ejercía su derecho de réplica siempre que su existencia se veía amenazada ante las sublevaciones internas o ante los peligros externos: en el suplicio, el soberano manifestaba su poder sobre el cuerpo del condenado como respuesta a la afrenta provocada por el delito; en la guerra, ejercía su derecho de exponer la vida de sus súbditos ante las amenazas externas; en la deportación o en el encierro, capturaba y excluía la vida de ciertos individuos del territorio en el que reinaba. Se trataba siempre, para Foucault, del derecho de hacer morir, de provocar la muerte o de dejar vivir. Este poder soberano disimétrico, que se aplicaba discontinuamente sobre un territorio y que funcionaba desde una mecánica de sustracción y de apropiación (de territorios, bienes, cuerpos, vidas, etc.), manifestaba públicamente y ante todos su derecho de toma y captura de la vida en el acto con el que producía la muerte-exclusión. A partir del siglo XVII y XVIII, gracias a la teoría del contrato social, el soberano será pensado no como aquél que detentaba el derecho de muerte sobre sus súbditos sino como el garante de la vida y de la seguridad de los ciudadanos. La vida no caía fuera del contrato que organizaba a la sociedad toda. En efecto, si el pacto social instituye al soberano como tal es como condición para poder vivir, es como garantía de la vida de todos. La teoría del contrato pensará también, para Foucault, al castigo y a la guerra de una manera diferente a la que se las concebía en la anterior teoría de la soberanía: el suplicio, antigua manifestación del poder del soberano, será descalificado y, al límite, abandonado; por otro lado, la guerra se realizará en nombre de la vida de todos los ciudadanos, como estrategia de defensa de la sociedad entera y no como ejercicio del poder de réplica del soberano ante una ofensa.

Si en los discursos (teoría del contrato social) el poder era pensado en su relación con la vida, al nivel de los mecanismos, técnicas y tecnologías de poder efectivas, las disciplinas instaurarán paulatinamente una nueva mecánica de poder no centrada ya en la producción de la muerte sino, por el contrario, en la gestión de la vida. El poder que captura el cuerpo tendrá por objetivo producir fuerzas, hacerlas crecer en su potencia y en su utilidad, concentrando individuos en un espacio organizado para el empleo pleno y continuo del tiempo. Inversión, pues del modo de funcionamiento del poder. Viraje del eje vida-muerte.⁴⁷⁹ “Esta nueva mecánica del poder –afirma Foucault– se extraerá del cuerpo, del tiempo y del trabajo, más que de los bienes y la riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce continuamente por vigilancia, y no de forma discontinua por los sistemas de cánones y obligaciones crónicas. Es un tipo de poder que supone un cuadrillaje opresivo de coerciones materiales más que la existencia física de un soberano y define una nueva economía de poder en la que el príncipe es el que debe a la vez hacer crecer las fuerzas dominadas y la fuerza y eficacia de lo que los dominan.”⁴⁸⁰

El poder sobre la vida y sobre lo vivo que se despliega en la modernidad se ejercerá, para Foucault, a través de dos modalidades o mecánicas históricas. Una centrada en el cuerpo como máquina, una “anatomo-política del cuerpo humano”;⁴⁸¹ la otra, creada a partir de mediados del siglo XVIII, se organizará en torno al cuerpo-especie y se aplicará “sobre el cuerpo atravesado por la mecánica del viviente y sirviendo de soporte a procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de

⁴⁷⁸ Para la articulación entre los dos textos véase: MARCHETTI, Valerio, “La naissance de la bio-politique”, en AAVV, *Au risque de Foucault*, París, Éditions du Centre Pompidou, 1997, pág. 239-242.

⁴⁷⁹ Ver MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, op. cit., pág. 348-350.

⁴⁸⁰ *Curso IFDS*, pág. 32.

⁴⁸¹ *VS*, pág. 183.

la vida, la longevidad con todas las condiciones que la pueden hacer variar; su captura se opera a través de toda una serie de intervenciones y de controles reguladores, una bio-política de la población.”⁴⁸²

El dispositivo de seguridad o la bio-política de la población que Foucault identifica como nueva tecnología histórica de poder no va a suprimir las disciplinas. Si bien, al igual que las disciplinas, el dispositivo de seguridad se aplicará sobre la vida de los hombres, sobre los hombres vivientes, su ejercicio implicará otra escala, otro nivel de intervención, y se apoyará, para alcanzar sus objetivos, en otros instrumentos que los disciplinarios. La bio-política capturarán la multiplicidad de los hombres tomados en masa: si las disciplinas producían al individuo-cuerpo; el Bio-poder creará un nuevo personaje, a saber, la población, problema científico y objeto-objetivo de intervención política.

La diferencia entre disciplinas y Bio-poder reside, pues, en el nivel de la escala y en el campo de intervención. La multiplicidad humana (población) será capturada por esta mecánica histórica de ejercicio del poder en tanto que estará afectada por procesos ‘naturales’ de conjunto: nacimiento, muerte, producción, enfermedad, vejez, anomalías, etc. Se trata de unos fenómenos colectivos que se vuelven problemáticos económica y políticamente, conformándose como serie de fenómenos correlativos que presentan, a su vez, ciertas constantes: objeto de previsiones, de estimaciones estadísticas, de medidas globales que exigen la intervención para ser estimulados, para ser modificados, para ser controlados desde mecanismos de seguridad. El Bio-poder aspirará regularizar todos los acontecimientos aleatorios posibles que se produzcan en una población capturada en su duración para maximizar las fuerzas. Los mecanismos de seguridad que se diseminarán por el cuerpo social implicarán, para Foucault, la puesta en funcionamiento de una red asistencial organizada por los dictámenes de una medicina preocupada por la higiene pública. En nombre de ese nuevo saber científico sobre el hombre, se organizarán las diferentes campañas de intervención, prevención e higiene sobre la multiplicidad humana reunida territorialmente.

Así, frente al poder errático de una soberanía que se hacía visible provocando la muerte, el poder sobre la vida, sabiamente fundamentado en la ciencia, hará vivir y descalificará progresivamente la muerte y el causar la muerte: ella se recluirá en el espacio privado, se ocultará al público y será el momento ante el cual el poder muestra su incompetencia y su impotencia para continuar manteniendo la vida.

Disciplina del cuerpo individual y bio-política de la población constituyen, pues, dos tecnologías, dos mecanismos diferenciales de ejercicio del poder sobre la vida que diseñan dos series, a saber, “la serie cuerpo – organismo – disciplina – instituciones; y la serie población – procesos biológicos – mecánicas regularizadoras – Estado.”⁴⁸³ Ambas mecánicas del poder no son postuladas por Foucault suponiendo una oposición simple entre instituciones y Estado, entre lo micropolítico y lo macropolítico. Primero, porque las disciplinas desbordan el espacio institucional y se inscriben en todo el ámbito social (generalización y nacionalización de las disciplinas), y, por otro lado, porque los mecanismos disciplinarios infectan también los diferentes aparatos estatales (policía). Segundo, porque esas regulaciones globales sobre la población, si bien es posible identificarlas históricamente como organizadas por los aparatos estatales, se ponen en juego también gracias a toda una serie de instituciones que no dependerán directamente del Estado: instituciones médicas, cajas de ahorro, seguros de accidentes, etc.

Entre disciplina y bio-política, por tanto, aún aplicándose a diferentes niveles y capturando diferentes objetos con diferentes mecanismos, no existiría, para Foucault, una relación de exclusión. Por el contrario, una se articulará sobre la otra y se potenciarán mutuamente gracias a la utilización de un mismo elemento común: la Norma. “La norma –

⁴⁸² *V/S*, pág. 183. Para un análisis del bio-poder véase: DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 244-249.

⁴⁸³ *Curso IFDS*, pág. 223.

afirma Foucault-, es lo que puede aplicarse a un cuerpo que se quiere disciplinar, y a una población que uno quiere regularizar. (...) La sociedad de la normalización es una sociedad en la que se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación.”⁴⁸⁴ Así, la tecnología de poder que ha tomado a su cargo la vida, soñará con gobernar tanto lo orgánico-individual como lo biológico-masivo.

Disciplinas y dispositivo de seguridad se complementan, constituyendo dos caras de un mismo Bio-poder. Primero. La nueva mecánica de ejercicio de un poder de doble cara que ha permitido el ingreso de la vida en la historia y en la política ha sido también, para Foucault, uno de los elementos indispensables para el desarrollo del capitalismo moderno: por la utilización de técnicas que permitían controlar y fijar los cuerpos al aparato de producción (disciplinas) pero también por las técnicas de gestión que permitían desarrollar y acrecentar la fuerza y el número de la población a partir de intervenciones racionales (Bio-poder). Segundo, este ejercicio dual del poder sobre la vida (individual y global) será condición tanto del surgimiento de unos discursos científico-individuales sobre el hombre capturado en los diferentes espacios disciplinarios (disciplinas) como también del surgimiento de unos discursos científicos-estadísticos sobre la población, saberes instrumentales imprescindibles para la intervención política. Tercero. Anatomo-política y bio-política de la población remiten a estrategias comunes: ambas se organizarán como una doble forma de ejercicio del poder que aspira a la normalización. Ambas se aplicarán sobre los individuos, no desde unas instancias jurídicas que impondrían los castigos a los actos fuera de la ley (poder soberano), sino desde la gestión de los individuos en relación con la Norma que, regulando los comportamientos, las acciones, los pensamientos, los gestos (desde la institución judicial al aparato médico, desde las instituciones pedagógicas a las instancias administrativas), funcionará tanto como criterio de corrección de los individuos como un mecanismo de seguridad que normalizará, a nivel de la población, sin prohibir ni prescribir, sin vigilar ni controlar, sino integrando incesantemente nuevos elementos, actuando sobre la realidad efectiva (médico-biológica) para anularla, limitarla, reglarla, incitarla y normalizarla. Finalmente, pese a sus comunidades estratégicas, anatomo-política del cuerpo humano y bio-política de la población exigen, para Foucault, un análisis genealógico diferencial: son dos mecanismos dispares e históricos de ejercicio del poder que organizarán las distribuciones espaciales, tratarán los acontecimientos e impondrán la normalización de manera diferente. La disciplina, a partir del siglo XVII, se instaurará como técnica de poder centrada en el cuerpo que se asegura una distribución estricta de los elementos y una organización espacial cerrada en un campo de visibilidad que permitirá el control y la vigilancia continua (panoptismo). Aplicada en diferentes instituciones y diseminada por todo el cuerpo social, las disciplinas desarrollarán una micro-penalidad que no remitirá a los códigos jurídicos. El cuadrillaje disciplinario analiza, descompone y captura a los individuos, los lugares, los gestos, los cuerpos para modificarlos y volverlos económica y políticamente dóciles desde una tecnología mínima de poder (desde el mínimo gasto y visibilidad del poder extraer el máximo de efectos sobre el máximo de individuos posibles). La disciplina clasificará así a los diferentes elementos que captura en función de sus propios objetivos, establecerá la secuencia de las coordinaciones y secuencias óptimas, fijará los procedimientos de control permanente y de distribución progresiva. La Norma será para ella el modelo-ideal al que aspira como estado final deseable. Las disciplinas gestionan, para Foucault, la multiplicidad de los individuos desde una fuerza centrípeta: un espacio concertado y concentrado que encierra y aísla en el que todo está reglamentado. Las disciplinas organizan, pues, un espacio proteccionista en el que nada se escapa y en el que lo más ínfimo es controlado y examinado. En este sentido la legalidad disciplinaria impondrá, pues, en su reino lo que es obligatorio, estableciendo a cada instante lo que el individuo debe hacer y cómo lo debe hacer. La mecánica del ejercicio del Bio-poder no es

⁴⁸⁴ *Curso IFDS*, pág. 225.

la misma, para Foucault, que la disciplinaria. Como forma de ejercicio del poder que se apoya y es complementaria a las disciplinas, la bio-política de la población se aplicará globalmente al conjunto de la vida de los hombres, organizando unos procedimientos centrífugos: el bio-poder integra incesantemente nuevos elementos (no cierra y clausura), deja desarrollarse libremente los circuitos y las circulaciones y deja libre los detalles para obtener beneficios a nivel general (no impone un reglamento estricto). Se trata, por el objeto-población que el bio-poder aspira a gestionar, de que lo real efectivo siga su curso legal-natural y que las intervenciones del poder, respondiendo a la realidad de estos fenómenos masivos y pensando los fenómenos desde el cálculo estadístico de probabilidades, alcancen un cierto nivel aceptable y 'normal.' La Norma que pone en juego el dispositivo de seguridad juega, para Foucault, en el interior de las normalidades diferenciales mediante curvas de normalidad: por ello no impone ni prescribe de manera homogénea, sino que gestiona desde una normalidad fluctuante los diferentes procesos 'naturales' que afectan a la población. Se trata de controlar procesos globales (nacimientos, defunciones, fecundidad, matrimonios, accidentes, enfermedades, etc.) para obtener una rentabilidad económico-política, o más bien, para establecer una red de seguridad socio-política. Sobre estos procesos fluctuantes, azarosos, probables será necesario establecer una previsión, un ciclo, unos saberes calculados y analíticos que aseguren el éxito de la intervención del bio-poder. Así, para Foucault, gracias a los estudios de epidemias y endemias, la medición estadística de los fenómenos de natalidad y mortalidad, el análisis del condicionamiento del ambiente geográfico y climático, nacerá una nueva racionalidad política y unos nuevos saberes conformes a sus exigencias. El bio-poder no puede simplemente prohibir ni prescribir, no puede a esta escala reglamentarlo todo y no dejar escapar nada, ni puede elaborar un saber estricto sobre el 'hombre' como en el caso de las disciplinas, sino que debe producir un tipo de saber estadístico que sea instrumento y herramienta de unas intervenciones racionales y estratégicas. En el marco del ejercicio del bio-poder, para Foucault, la medicina accederá a una función pública como garante de la higiene y de la salud de la población entera: previsiones, estimaciones, estadísticas permitirán capturar y gestionar los fenómenos generales garantizando la optimización de la vida. La valoración política del crecimiento demográfico, la valoración económica del coste de las enfermedades, la creación de seguros sociales para los ancianos, el fomento de las instituciones de ahorro en el siglo XIX ponen de manifiesto para Foucault que, en este tipo específico de gestión de la vida, se trata de actuar al nivel de una población atravesada por fenómenos aleatorios pero que responden a una cierta regularidad: deberá ser posible producir artificialmente la 'normalidad' requerida.

La nueva tesis sobre la bio-política avanzada en 1976 por Foucault en la conclusión del curso del Collège de France del mismo año y en el último capítulo de la *Voluntad de saber*, nos permite acceder a uno de los últimos resultados generales de la investigación foucaultiana sobre los modos de ejercicio del poder-saber: soberanía (Edad Media), disciplinas (siglo XVII-XIX) y Bio-poder (siglo XVIII-XIX). Recurrir a la historia permitirá a Foucault ampliar y justificar estas grandes hipótesis históricas (no sin reformular⁴⁸⁵ algunas de sus valoraciones) en sus investigaciones posteriores.

⁴⁸⁵ Foucault modificará su valoración estratégico-genealógica de los discursos sobre los derechos y las libertades del hombre del siglo XVIII (*Vigilar y castigar*). En efecto, si en la época en la que se generalizan y diseminan las disciplinas se comenzaba también a orquestrar una gestión bio-política de la población, el discurso sobre la libertad y los derechos de la modernidad ilustrada bien podía enmascarar las relaciones de dominación que se ponían en juego en los múltiples espacios disciplinarios, pero, por otro lado, el recurso a la libertad y a los derechos, esgrimido en una época en la que se estaba creando históricamente un dispositivo de seguridad que suponía la circulación libre de los individuos y las mercancías, debe ser concebido desde otra funcionalidad táctica. Foucault sostendrá en enero de 1978 frente a su auditorio: la "libertad no es sino el correlativo de la puesta en juego de los dispositivos de seguridad. Un dispositivo de seguridad no puede funcionar bien (...) sin la condición de la libertad, en el sentido moderno que esa palabra tiene en el siglo

...

Para ofrecer imágenes de estas hipótesis generales propuestas por la genealogía foucaultiana, es posible ingresar en tres *escenas* que ejemplifican estos tres modos de ejercicio histórico del funcionamiento del poder: el **poder soberano** de la Edad Media que piensa en la ciudad-territorio y **la escena de la exclusión de la lepra**; segundo, el **poder disciplinario** que piensa en la ciudad como campamento militarizado y **la escena de la peste**; finalmente, el **Bio-poder** que postula a la ciudad como espacio de circulación libre de los individuos y de las mercancías y **la escena epidémica** (viruela).⁴⁸⁶ Ciudad territorio en el que reina el soberano, ciudad campamento en la que se gobierna gracias a la disciplina, ciudad espacio de circulación a gestionar por un dispositivo de seguridad: Foucault diferenciará, a través de estas escenas, las estrategias y técnicas de los tres diferentes modos históricos de ejercicio del poder en Occidente.

La liturgia de exclusión y de marcaje del leproso había sido establecida, para Foucault, a finales del siglo VI por los Concilios. Su forma se mantendrá invariable hasta el siglo XV. El leproso era conducido a la Iglesia como un muerto, su cuerpo era inhumado simultáneamente antes de ser expulsado a su nueva morada fuera de la ciudad: la exclusión social del leproso “se acompañaba regularmente –afirma Foucault– de una suerte de ceremonia fúnebre, en el desarrollo de la cual se declaraban muertos (y por consiguiente sus bienes eran transmisibles) a los individuos declarados como leprosos, y que iban a partir hacia ese mundo exterior y extraño.”⁴⁸⁷ La escena de la lepra tal y como se organiza en la Edad Media, es decir, como ritual de exclusión, de expulsión y de rechazo del leproso conformará, para Foucault, “el modelo y la forma general del gran Encierro”⁴⁸⁸ que se aplicará posteriormente sobre los locos, los mendigos, los pobres, los delincuentes, los desviados.

La escena-ritual de la exclusión de la lepra, que se representaba en una ceremonia pública, era “una práctica social que implicaba una división rigurosa –sostiene Foucault–, una puesta a distancia, una regla de no contacto entre un individuo (o un grupo de individuos) y otros. Era, por un lado, la expulsión de esos individuos a un mundo exterior, confuso, más allá de los muros de la ciudad, más allá de los límites de la comunidad. Constitución, pues, de dos masas extrañas la una con respecto a la otra. Quien era rechazado, era expulsado en sentido estricto a las tinieblas exteriores. Por último, la exclusión del leproso implicaba la descalificación –no exactamente moral, sino en todo caso jurídica y política– de los individuos así excluidos y arrojados.”⁴⁸⁹ La exclusión implicaba utilizar, esencialmente, instrumentos jurídicos: leyes, reglamentos, liturgia, ritual. La aplicación estricta de la ley dividía binariamente a los individuos (leproso, no-leproso) e

XVIII: no ya las franquicias y los privilegios que son patrimonio de una persona, sino la posibilidad de movimiento, de desplazamiento, el proceso de circulación de gente y de cosas. Es esa libertad de circulación, en el sentido amplio del término, es esa facultad de circulación que hay que comprender en la palabra libertad, y comprenderla como una de las caras, uno de los aspectos, una de las dimensiones de la puesta en funcionamiento del dispositivo de seguridad.” FOUCAULT, Michel, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, op.cit.*, pág. 50.

⁴⁸⁶ Para el análisis del ejercicio del poder desde el modelo de la lepra y desde el modelo de la peste véase: *Curso LA*, pág. 40-45 y *SP*, “Le panoptisme”, pág. 228-233. Ambos modelos son puestos en relación con la escena de la viruela en: FOUCAULT, Michel, *Securité, Territoire, population. Cours au collège de France. 1977-1978, op. cit.*, pág. 11-12 y 57-65. Morey analizaba el modelo de la lepra y el de la peste en: MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 293-295.

⁴⁸⁷ *Curso LA*, pág. 40.

⁴⁸⁸ *SP*, pág. 231.

⁴⁸⁹ *Curso LA*, pág. 40.

implicaba la necesaria purificación del espacio cerrado de la ciudad, expulsando fuera del territorio al 'impuro'. Si la exclusión de la lepra desaparece finalmente en el siglo XVII y XVIII, es, para Foucault, porque el enfermo podía ser insertado en un espacio de tipo disciplinario: no se trataba ya de expulsar fuera del territorio de la ciudad porque la ciudad tenía sus nuevas territorializaciones. Foucault identifica, pues, en el modelo de la lepra, un cierto mecanismo específico e histórico de ejercicio del poder: el poder de soberanía que, centrado en la ley, imponía una división binaria (que establecía lo permitido-lo prohibido, lo puro-lo impuro). El poder soberano que se ejerce durante toda la Edad Media impondrá la muerte, la expulsión, la exclusión no sólo del leproso del espacio-territorio en el que el soberano reina sino también de todos los individuos que constituían lo fuera de la ley (el leproso, el delincuente, el loco, etc.). El poder soberano es, pues, un poder errático que sólo intervenía frente a una irregularidad o ilegalidad manifiesta.

En la escena de la ciudad apestada no se pondrá en marcha un procedimiento de exclusión sino de exclusión-inclusión de los individuos en un espacio determinado. Si el ejercicio del poder en la Edad Media se escenificaba en el ritual público de la lepra, el poder, en los siglos XVII y XVIII, se manifestará en otra escena: "la peste ha tomado el relevo de la lepra –afirma Foucault-, como modelo de control político, y es una de las grandes invenciones del siglo XVIII o en todo caso de la edad clásica y de la monarquía administrativa."⁴⁹⁰ La peste será la ocasión para señalar la forma específica de ejercicio de un poder proto-disciplinario (anterior a la sociedad disciplinario-carcelaria del siglo XIX).

Si bien en la puesta en cuarentena de la ciudad apestada se constituía un espacio cerrado, ese territorio "no era el territorio confuso –sostiene Foucault- en el cual se expulsaba a la población de la que había que purificarse. Ese territorio era el objeto de un análisis fino y detallado, de un cuadrillaje minucioso. La ciudad en estado de peste –y cito toda una serie de reglamentos absolutamente idénticos que han sido publicados desde finales de la Edad Media hasta el principio del siglo XVIII- era dividida en distritos, los distritos eran divididos en barrios, luego, en esos barrios se aislaban las calles, y había en cada calle vigilantes, en cada barrio inspectores, en cada distrito los responsables de distrito y en la ciudad misma sea un gobernador nombrado a tal efecto, sea unos regidores que habían recibido, en el momento de la peste, un suplemento de poder. Análisis, por tanto, del territorio en sus elementos más finos; organización, a través del territorio así analizado, de un poder continuo."⁴⁹¹ La vigilancia continua implicará una jerarquía, desde los vigilantes de las calles y de las casas ascendiendo hasta el poder central de la ciudad: un control que instaurará una mirada constante a la que nada podrá escapar (panoptismo). Dicho control-examen visual exigía la retranscripción de la información en los registros pertinentes: "En efecto, al inicio de la cuarentena, todos los ciudadanos que se encontraban presentes en la ciudad debían dar su nombre. Sus nombres eran escritos en una serie de registros. Algunos de estos registros estaban en manos de los inspectores locales, otros estaban en manos de la administración central de la ciudad. Y todos los días los inspectores debían pasar delante de cada casa, debían detenerse y hacer la llamada. A cada individuo se le había asignado una ventana en la cual debía aparecer; cuando se lo llamaba por su nombre debía presentarse en la ventana, entendiéndose que, si no se presentaba, es que estaba en su cama, y si estaba en su cama, es que estaba enfermo, y si estaba enfermo es que era peligroso. Y, en consecuencia, se debía intervenir. Todas esas informaciones así constituidas por la visita, dos veces por día –esa especie de revista, de parada de los vivos y los muertos que aseguraba el inspector- todas esas informaciones transcritas sobre el registro eran a continuación confrontadas con el registro central que los regidores detentaban en la administración central de la ciudad."⁴⁹²

⁴⁹⁰ *Curso LA*, pág. 44.

⁴⁹¹ *Curso LA*, pág. 40.

⁴⁹² *Curso LA*, pág. 41-42.

La escena de la peste sirve a Foucault para representar la forma específica del ejercicio del poder disciplinario: un orden del espacio, cerrado y cuadrículado, en el que a cada individuo se asigna un lugar; un sistema de control y vigilancia constante que impone que cada individuo esté encerrado en su casa-celda y una serie de vigilantes jerárquicamente organizados; un registro de lo patológico incesante y centralizado. Los reglamentos que establecen y organizan la ciudad apestada asignarán, pues, “a cada cual su ‘verdadero’ nombre, su ‘verdadero’ lugar, su ‘verdadero’ cuerpo y su ‘verdadera’ enfermedad. La peste –afirma Foucault– como forma a la vez real e imaginaria del desorden tiene por correlato médico y político a la disciplina. Por detrás de los dispositivos disciplinarios, se lee la obsesión de los ‘contagios’, de la peste, de las revueltas, de los crímenes, de la vagancia, de las deserciones, de los individuos que aparecen y desaparecen, viven y mueren en el desorden.”⁴⁹³

La escena responde a una estrategia. Primero, la peste no implicaba poner en funcionamiento un sistema estricto de exclusión de los individuos sino una exclusión-inclusión de éstos en un espacio organizado. Segundo, no se intentaba establecer sólo una división binaria entre los individuos-cuerpos (leproso no-leproso) sino una serie de diferencias concretas y específicas, constantemente observadas y contrastadas, entre individuos que estaban enfermos (en diferentes grados) o estaban sanos (contagios posibles). Tercero, si el ejercicio del poder en la ciudad apestada llegaba hasta los mínimos resquicios de la individualidad no era para sólo y finalmente rechazarla o expulsarla sino para ejercer sobre ella una vigilancia y una observación próxima y meticulosa que permitía intervenir para modificar. Cuarto, el poder proto-disciplinario ejercido sobre la ciudad en cuarentena no se manifestaba a través de los grandes ritos litúrgicos de la muerte y de la purificación, sino a través de los gestos cotidianos y reglamentados de la vigilancia diaria que tenía por objetivo “maximizar la salud, la vida, la longevidad, la fuerza de los individuos. Se trata, en el fondo, –afirma Foucault– de producir una población sana, no de purificar a los que viven en la comunidad como era el caso de la lepra. Finalmente, vemos que no se impone un marcaje definitivo de una parte de la población; sino que se despliega un examen perpetuo de un campo de regularidad en el interior del cual se va a calibrar incesantemente a cada individuo para saber si es conforme a la regla, a la norma de salud definida.”⁴⁹⁴

La escena de la peste hace realidad un sueño político que tendrá su porvenir histórico y su reflejo en las instituciones disciplinarias del siglo XIX: el del ejercicio pleno del poder, de un poder exhaustivo, sin obstáculos, un poder para el cual su objeto es enteramente transparente. La intervención del poder en la peste señala, para Foucault, la invención de nuevos procedimientos positivos de ejercicio del poder: “Se ha pasado de una tecnología de poder que aleja, que excluye, que borra, que marginaliza, que reprime; a un poder que es un poder positivo, un poder que fabrica, que observa, que sabe, a un poder que se multiplica a partir de sus propios efectos (...)”⁴⁹⁵ y que asume el principio de segregación del ritual de la lepra. Así, será mérito de la tecnología política que se desarrolla en la modernidad el “haber aplicado al espacio de la exclusión cuyo habitante simbólico era el leproso –afirma Foucault– (y los mendigos, los vagabundos, los locos, los violentos formaban su población real) la técnica de poder propia del reticulado disciplinario. Tratar a los ‘leprosos’ como a ‘apestados’, proyectar los desgloses finos de la disciplina sobre el espacio confuso del internamiento, trabajarlo con los métodos de distribución analítica del poder, individualizar a los excluidos, pero servirse de los procedimientos de individuación para marcar exclusiones. Esto es lo que ha sido llevado a cabo regularmente por el poder disciplinario desde comienzos del siglo XIX: el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el

⁴⁹³ *SP*, pág. 231.

⁴⁹⁴ *Curso LA*, pág. 43.

⁴⁹⁵ *Curso LA*, pág. 44.

correccional, el establecimiento de educación vigilada, y por otra parte los hospitales y de manera general todas las instancias de control individual, funcionan de doble modo. El de la división binaria y la marcación (loco-no loco, peligroso-inofensivo, normal-anormal) y el de la asignación coercitiva de la distribución diferencial (quién es, dónde debe estar, por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo, cómo ejercer sobre él de manera individual una vigilancia constante, etc.): por un lado se ‘apesta’ a los leprosos, se impone a los excluidos la táctica de las disciplinas individualizantes y, por otra parte, la universalidad de los controles disciplinarios permite marcar quién es ‘leproso’ y hacer jugar contra él los mecanismos dualistas de la exclusión.”⁴⁹⁶

Será la escena de la enfermedad endémica y epidémica de la viruela, en el siglo XVIII, la que permitirá a Foucault señalar las características de la otra forma de ejercicio del poder moderno: la bio-política de la población.⁴⁹⁷ Si la soberanía pensaba en la ciudad territorio y la disciplina en la ciudad campamento militar, el dispositivo de seguridad capturará el espacio urbano como ámbito de circulación de los individuos y de las mercancías. Se harán necesarias nuevas técnicas de gobierno que permitan ahora gestionar, además de las individualidades aisladas, la multiplicidad de los individuos reunidos en la ciudad. Frente a los nacimientos y muertes, las enfermedades epidémicas o endémicas, o los flujos de dinero, de mercancías y de individuos, el poder no puede imponer simplemente una relación de obediencia ciega sino que habrá de hacer jugar los diferentes elementos, uno en relación con otros, para intervenir sobre esos mismos procesos físicos y naturales anulando o conjurando sus consecuencias indeseables a nivel global. En este sentido, la viruela era, en el siglo XVIII, una enfermedad endémica extendida que causaba una mortalidad elevada (sobre todo infantil). Era también una enfermedad epidémica ya que era posible identificar oleadas de crecimiento y de crisis repetidas y sucesivas de la enfermedad: una epidemia-epidemia, pues, altamente mortal que tenía intervalos de crecimiento y crisis variables. El bio-poder intervendrá sobre ella: la inoculación del siglo XVIII y la vacunación del siglo XIX serán los síntomas más evidentes, para Foucault, de la utilización de una nueva técnica absolutamente inconciliable con la teoría médica de la época (que buscaba curar erradicando la enfermedad individual efectiva). Frente a la viruela “el problema fundamental va a ser –afirma Foucault– saber cuánta gente es atacada de viruela, a qué edad, con qué efectos, qué mortalidad, qué lesiones o qué secuelas, qué riesgos se asumen al inocularse, cuál es la probabilidad según la cual un individuo tendrá el peligro de morir o de padecer la viruela a pesar de la inoculación, cuáles son los efectos estadísticos a nivel de la población en general, en resumen, toda una problemática que no es la de la exclusión como en la lepra, que no es la de la cuarentena como en la peste, sino que va a ser el problema de las epidemias y de las campañas médicas a través de las cuales se intenta vencer los fenómenos epidémicos o endémicos.”⁴⁹⁸ Para mantener la fuerza del Estado y la potencia (re)productiva de la población era necesario saber para intervenir e intervenir para saber (poder-saber) sobre ese fenómeno natural no provocando su desaparición sino, por el contrario, produciendo, a través de la inoculación, una enfermedad artificial que, a su vez, actuaba contra la mortalidad y contra las crisis epidémicas. Así, para Foucault, el fenómeno de la enfermedad-viruela, comenzando a ser pensado a partir del cálculo de probabilidades y desde una valoración estadística, permitía abandonar la idea de una enfermedad-sustancia relacionada exclusivamente con un lugar o con un individuo concreto: era posible indagar la distribución de los casos y sus curvas epidémicas en una población determinada en un espacio y en un tiempo específico. El

⁴⁹⁶ *SP*, pág. 232-233.

⁴⁹⁷ Foucault incide en los grandes proyectos de reformas urbanas de ciudades ya construidas: la ciudad como mercado y como foco de infecciones, como espacio de desplazamiento, de intercambio, de distribución, de contagios, va a constituir uno de los focos de la reflexión económico-política. Ver FOUCAULT, Michel, *Securité, Territoire, population. Cours au collège de France. 1977-1978, op. cit.*, pág. 57-65.

⁴⁹⁸ FOUCAULT, Michel, *Securité, Territoire, population. Cours au collège de France. 1977-1978, op. cit.*, pág. 12.

‘caso’ sobre el que el Bio-poder interviene ya no es un caso individual de una enfermedad presente, sino un caso colectivo de una enfermedad posible: para cada uno de esos grupos individualizados se deberá prever el riesgo de mortalidad según algunas variables determinadas, a saber, la edad, el medio, la ciudad, la profesión, etc., lo que permitirá establecer el riesgo posible de contraer la enfermedad y, a la vez, el riesgo de la inoculación misma. Así, si la disciplina trataba las enfermedades actuales del enfermo anulando el contagio al imponer el aislamiento (modelo de la lepra- peste del Hospital), la tecnología de seguridad organizada por el Bio-poder tomará a su cargo al conjunto de la población sin discontinuidad, ni ruptura, ni aislamiento alguno, para determinar, prever y valorar los coeficientes de enfermedad y de mortalidad posibles: los riesgos diferenciales; las zonas de peligro; las características individuales pero generales que hacen a ciertos sujetos estar en situación de peligro respecto a una enfermedad futura (tener menos de tres años, vivir en el campo, etc.). Se trata de conocer para gestionar. Si el bio-poder interviene sobre la población inoculando o vacunando es justamente para evitar la multiplicación desfavorable de la enfermedad actuando artificialmente sobre sus ciclos ‘normales’, anulando, gracias a una medicina preventiva, las curvas desviadas del proceso ‘normal’ de la enfermedad. Frente a los dispositivos disciplinarios que no dejan hacer, los dispositivos de seguridad aplicados sobre la enfermedad o sobre los problemas económicos (como el de la escasez, los precios, los salarios), dejan hacer, permiten y promueven la circulación y el intercambio interviniendo para obtener algo pertinente a nivel global. Ya no importa, pues, que tal individuo viva o muera, de lo que se trata es de asegurar la salud y la potencialidad económica de un grupo-conjunto determinado.

La vida individual del cuerpo -sometido a las disciplinas- y la vida de la especie -objeto de intervención de unos dispositivos de seguridad-, ingresan pues, para Foucault, a partir de la modernidad, en el campo de las maniobras políticas y económicas: la naturaleza, la especie y todos sus fenómenos regulares y cíclicos de la enfermedad y de la muerte, del suicidio y los accidentes, de los matrimonios y del trabajo, del ahorro y de los precios, emergen como objetos de poder-saber (de intervención política y de un conocimiento médico-económico-estadístico). Si el antiguo poder de soberanía manifestaba su superioridad ejerciendo su poder de muerte sobre el individuo (castigo, exclusión) o la colectividad (guerra); la modernidad, con sus múltiples mecanismos de poder (individualizantes o globales), diseminará sus agentes y sus intervenciones para hacer vivir al individuo de una determinada manera (dócil, útil y productiva) y para acrecentar la fuerza de una población capturada biológicamente como potencia económica y política al servicio de los intereses generales del Estado.

Habiendo identificado estas dos mecánicas históricas de ejercicio del poder sobre la vida, Foucault va a poder proyectar una nueva investigación histórica que postulará la hipótesis de un dispositivo de sexualidad: elemento táctico-discursivo fundamental que articulará lo disciplinario y las regulaciones globales del Bio-poder.

6. El por-venir de una *Historia de la sexualidad*.

El proyecto de una *Historia de la sexualidad* surgirá de los resultados genealógicos alcanzados por la investigación de Foucault y comunicados en los cursos del Collège de Francia sobre las prácticas jurídico-penales y sobre las ciencias humanas (medicina-psiquiatría del siglo XIX). En el laboratorio, Foucault elaborará las primeras hipótesis para una virtual genealogía que hacía de la ‘sexualidad’ un objeto de investigación (curso *Los Anormales* de 1974-1975): era posible diseñar, por tanto, un futuro análisis histórico más exhaustivo sobre el surgimiento de los discursos, las técnicas, las estrategias y saberes en

torno a la sexualidad, especialmente en el siglo XVIII-XIX. Una investigación que identificara el momento histórico preciso en el que la medicina y la psiquiatría moderna se daban por objeto de intervención las anomalías sexuales de los individuos (perversiones) y que reconstruyera históricamente tanto las estrategias que habían permitido elaborar en Occidente un saber científico que decía la ‘verdad’ de la sexualidad humana como las técnicas con las que se demandaba a la sexualidad decir la verdad del individuo-anormal.⁴⁹⁹ Se trataba, en ese momento previo a la *Voluntad de saber*, de comunicar los comienzos de una investigación histórica que podría permitir establecer el entramado estratégico de poder-saber a través del cual se había impuesto y generalizado en Occidente la obligación de confesar la sexualidad con exhaustividad. Para ello era necesario realizar una genealogía del procedimiento de examen aplicado en el interior de las instituciones disciplinarias, técnica que había constituido la condición de posibilidad del surgimiento de las ciencias del hombre. Por otro lado, se debían investigar las estrategias discursivas y políticas que constituyeron las condiciones históricas de posibilidad de la elaboración de un saber sobre la sexualidad, saber que la postulaba como constitutiva de la identidad (patológica o normal) del individuo.

Si bien este primer esbozo de investigación surgía y se apoyaba en unas genealogías históricas centradas en los procedimientos disciplinarios de poder-saber específicos de la medicina y de la psiquiatría (1973-1975), la hipótesis bio-política (comunicada y propuesta en el Collège de France en 1976) va a incitar a Foucault a emprender un gran proyecto genealógico en el que se tuvieran en cuenta los duales mecanismos y técnicas de poder-saber sobre la vida producidos y generalizados en la modernidad. Era posible iniciar una nueva investigación, que retomara y se apoyara en los resultados de la anterior, en la que se inscribiera el nacimiento y generalización de un dispositivo discursivo-táctico sobre la sexualidad en ambos ejes: las disciplinas (poder sobre la vida-cuerpo-individuo) y el bio-poder (poder sobre la vida-población).

Foucault avanzará así, en *La Voluntad de saber* (1976), una serie de hipótesis históricas que deberían ser comprobadas en los archivos históricos: esas dos tecnologías bio-políticas (individuo-cuerpo y población-especie) que durante el siglo XVIII se habían mantenido separadas, llegarán a unirse en el siglo XIX gracias a la emergencia de un dispositivo de sexualidad. La anomalía sexual individual capturada por la medicina, la psiquiatría y la pedagogía, y los controles sobre la sexualidad de la población organizados a través de campañas bio-políticas (control de nacimientos, fecundidad, prácticas anticonceptivas, etc.) permitían postular al sexo/sexualidad como el elemento “a través del cual el poder un(ía) la vitalidad del cuerpo con la de la especie. La sexualidad y las significaciones con las que ella se enc(ontraba) investida –afirma Foucault– se v(olvían) (...entonces, en el siglo XIX...) el instrumento principal de expansión del bio-poder (...)”⁵⁰⁰ en sus dos sentidos (vida-cuerpo y vida-población).

El primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* permitía a Foucault continuar su investigación precedente sobre el Bio-poder, ciñéndose a la producción y generalización de un dispositivo de sexualidad: éste será considerado como una de las piezas claves que permitirá la generalización del control médico, psicológico y pedagógico de los individuos (bio-poder sobre el cuerpo), constituyendo, a su vez, la herramienta teórico-práctica para que una trama médico-psiquiátrica de seguridad se extienda en nombre de la higiene pública y del peligro de la degeneración de la raza (bio-poder sobre la población). Si el dispositivo de sexualidad podía postularse hipotéticamente como el elemento estratégico fundamental que había permitido la articulación de lo disciplinario y de las tecnologías de seguridad sobre la población era necesario ampliar el esbozo de esa investigación comunicada en los cursos del Collège de France. Adoptando los mismos principios

⁴⁹⁹ Ver *Curso LA*, pág. 155-158.

⁵⁰⁰ *DeE II*, pág. 389.

metodológicos que habían permitido elaborar una genealogía de las prácticas punitivas y de la prisión, podía proyectarse una magna investigación genealógica que, recurriendo a la historia efectiva, hiciera realidad un proyecto propuesto hacía tiempo en la *Historia de la locura*.⁵⁰¹

La serie de estudios que se inician con la *Voluntad de saber* en torno a las relaciones históricas entre Bio-poder (sobre el cuerpo y sobre la población) y los discursos sobre la sexualidad tendrán un carácter circular: a partir de una metodología genealógica, que supone la inmanencia de las relaciones de poder-saber, se tratará de alcanzar los *acontecimientos* históricos que dieron origen al dispositivo de sexualidad (desde los puntos tácticos de formación y expansión) para, a partir de los resultados alcanzados, re-formular o ampliar la comprensión del funcionamiento de las estrategias de saber-poder en su mecánica efectiva.⁵⁰² Por ello, la *Voluntad de saber* no comunicará una investigación genealógica sobre la sexualidad (como la genealogía de la prisión expuesta en *Vigilar y Castigar*), sino que avanzará un proyecto con el que Foucault se compromete para el futuro,⁵⁰³ elaborando un primer libro-programa en el que expondrá sólo las hipótesis genealógicas (metodológicas e históricas) generales⁵⁰⁴ de la investigación. Tales hipótesis debían ser corroboradas, corregidas o desechadas a medida que el genealogista avanzara en el programa que se proponía, asumiendo las críticas que podían esgrimirse contra su proyecto.⁵⁰⁵

Ni las reglas genealógicas ni las hipótesis históricas son una pura ‘invención’ de Foucault. Las prescripciones del ‘método’ de la maquinaria genealógica habían sido puestas a prueba en la genealogía realizada de las prácticas jurídico-penales de la modernidad (*Vigilar y castigar*), y las hipótesis históricas se fundamentaban en las investigaciones que Foucault había ya comunicado en el laboratorio (1973-1975). Se trataba, pues, en la *Voluntad de saber*, de avanzar la articulación posible de una investigación: primero, crítica de la comprensión negativa del poder y de sus mecanismos frente a la sexualidad y el deseo; segundo crítica de la tesis histórica de la represión creciente de la sexualidad y del sexo (consecuencia y aplicación de la anterior). Si el poder moderno no impone su Ley a una ‘sexualidad’ a-histórica e invariable y ya que el poder no funciona históricamente de la misma manera reprimiendo y limitando, Foucault postula una hipótesis histórico-genealógica fundamental a comprobar en la investigación: en el concierto de las estrategias y mecanismos de control que se articulan sobre la vida (individuo-cuerpo, población-

⁵⁰¹ El interés de Foucault por la sexualidad se revelaba ya en su primer gran texto. La idea de realizar una historia de la sexualidad surgía ya en el prólogo original de la *Historia de la locura* (retirado de la reedición de 1972). Foucault sostenía que, en el marco general de una historia sobre las experiencias límites de nuestra sociedad “sería necesario hacer la historia, y no solamente en términos de etnología, de las prohibiciones sexuales: hablar en nuestra cultura misma **de las formas continuamente móviles y obstinadas de la represión**, no para hacer la crónica de la moralidad o de la tolerancia, sino **para sacar a la luz, como límite del mundo occidental y origen de su moral, la división trágica del mundo feliz del deseo.**” *DeE I*, pág. 162. El subrayado es nuestro. Además de la historia de la experiencia límite de la locura que estaba comunicando en 1961 y de esa historia de la sexualidad soñada, Foucault proponía otros proyectos de investigación similares: una historia de Oriente como lo Otro de Occidente y una historia del sueño como una de las figuras *inmóviles* de lo trágico. El Foucault-genealogista (1976) abordará una investigación histórica sobre la sexualidad abandonando el supuesto de unas ‘formas continuamente móviles y obstinadas de la represión’ que se habrían reiterado siempre en la historia y la necesidad de pensar en un ‘mundo feliz del deseo’ como experiencia límite-trágica que perdura a-históricamente.

⁵⁰² Ver *VS*, pág. 120.

⁵⁰³ El primer tomo de la *Historia de la sexualidad* es la introducción a una serie de estudios, a una investigación que Foucault desarrollará en posteriores entregas. “Es en este punto donde yo quisiera situar la serie de análisis históricos de los que este libro es a la vez la introducción y la primera aproximación (survol): localización de algunos puntos históricamente significativos y esquema de algunos problemas teóricos.” *VS*, pág. 16.

⁵⁰⁴ Ver *DeE III*, pág. 298.

⁵⁰⁵ Ver *DeE III*, pág. 136.

especie), la ‘sexualidad’ ha emergido históricamente, no como dato constitutivo y esencial de la naturaleza humana que había que reprimir nuevamente como se habría reprimido desde antiguo, sino como un producto de relaciones de poder-saber.

Las reglas de la genealogía imponían una captura histórica del ‘objeto’ sexualidad que obligaba a recusar cualquier comprensión ‘sustancialista’ o ‘realista’ de la misma. Se trataba de elaborar una historia de la sexualidad no remitiéndose al estudio de un objeto históricamente invariante: la sexualidad no es una ‘realidad’ humana universal (característica onto-antropológica) ni una verdad profunda que habita desde siempre en el sujeto, por lo que no puede ser concebida como un objeto reflejado fielmente en los saberes objetivos (ciencias humanas) sino conformado en el seno de relaciones específicas de poder. Superando el sueño dogmático de la razón sexológica,⁵⁰⁶ se trataba de analizar los juegos de verdad, las producciones discursivas y las tácticas efectivas de producción-proliferación del objeto-sexualidad. El genealogista no debía imponerse la tarea de relatar, por tanto, los avatares de una sexualidad siempre operativa en la historia, sino que, por principio, debía poner fuera de juego cualquier referencia a una comprensión **realista** de la sexualidad y del sexo.⁵⁰⁷ La ‘sexualidad’ será, en el proyecto de 1976 de Foucault, lo que era el ‘hombre-máquina’ en *Vigilar y castigar*: **una invención reciente**. Un objeto conformado por unos saberes históricos concretos, una realidad fruto de la captura de unas estrategias de poder históricamente específicas. La maniobra foucaultiana no implicaba denegarle realidad a la ‘sexualidad’, sino asignarle una ‘realidad’ específica: “la sexualidad no es una ilusión, es una ‘realidad histórica’.”⁵⁰⁸ Las investigaciones históricas sobre los diferentes focos de poder-saber comunicadas en el laboratorio de los textos⁵⁰⁹ así lo avalaban.

Proyectando una genealogía nominalista de la sexualidad,⁵¹⁰ que no concedía ‘realidad’ antropológica alguna a la sexualidad y al sexo, Foucault podía esperar elaborar un relato que funcionara tácticamente como contra-ciencia psico-sexual de valor para el presente: crítica de todos los discursos y estrategias que continuaban haciendo del ‘sexo’ una realidad humana incuestionable (*scientia sexualis* y psicoanálisis), y crítica de todas las maniobras socio-políticas para des-reprimir a unos individuos-sexualizados (freudomarxismo y movimientos de liberación sexual). Para configurarse como contra-ciencia sexual, el proyecto obligaba a organizar una ‘vuelta a Freud’ que cuestionara cualquier intento de re-apropiación fetichista del discurso y de la clínica analítica (‘radical corte epistemológico’). Había que situarlo en el contexto de los discursos *psico* y de las estrategias de poder-saber sobre el sexo del siglo XIX, había que indagar en la trama normalizante en la que se insertaba como continuidad, en definitiva, había que evaluar la funcionalidad táctica de Freud en el seno de una trama sexo-biopolítica compleja.

⁵⁰⁶ Cfr. VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, *op. cit.*, pág. 9-11.

⁵⁰⁷ “(...N)o hay que referir a la instancia del sexo una historia de la sexualidad; sino mostrar cómo “el sexo” se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. No hay que poner el sexo del lado de lo real, y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma ha suscitado como elemento especulativo, necesario para su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que diciendo que sí al sexo se dice no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia conviene liberarse primero de la instancia del sexo.” *VS*, pág. 207-208. Y también: “Pero yo me decía: ¿en el fondo, el sexo que parece ser una instancia que tiene sus leyes, sus restricciones, a partir del cual se definen tanto el sexo masculino como el femenino, no será al contrario una cosa que había sido producida por el dispositivo de sexualidad?” *DeE III*, pág. 313. Cfr. DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op.cit.*, pág. 242.

⁵⁰⁸ MERQUIOR, José-Guilherme, *op. cit.*, pág. 146.

⁵⁰⁹ Especialmente en: *Curso LA*, pág. 155, ss.

⁵¹⁰ Ver *VS*, pág. 123. Cfr. RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, *op. cit.*, pág. 65-79 y TJIATTAS, Mary y DELAPORTE, Jean-Pierre, “Foucault’s nominalism of the sexual”, *Philosophy Today*, Vol. 32, Núm 1, Spring 1988, pág. 119-120.

Pero si la genealogía histórica de la sexualidad podía programarse como una crítica a Freud y al psicoanálisis -como práctica discursiva y como práctica clínica-, no era para reelaborar -como lo realizaban Deleuze y Guattari- una nueva teoría del deseo crítica que asumiera y suplantase la concepción freudiana del *Ello-Inconsciente*, proponiendo una nueva ciencia de recambio (*esquizoanálisis*); no se trataba sólo de denunciar la normalización del deseo que operaba la clínica psicoanalítica con el Edipo⁵¹¹ ni de hacer un análisis sociológico de las condiciones y las consecuencias de la diseminación del psicoanálisis y los psicoanalistas en el seno de las instituciones psiquiátricas francesas de mediados del siglo XX (Castel).⁵¹² Se trataba, a través de un análisis histórico, de hacer volar por los aires el suelo epistemológico en el que se sustentaba el lazo (que se volvía un impensado en Deleuze-Guattari) entre individuo-sujeto y sexualidad-deseo asumido y reforzado por Freud y, a la vez, identificar las estrategias de poder y las técnicas históricas que eran condición del discurso y la clínica freudiana.⁵¹³

Foucault ‘volverá a Freud’ en su proyecto de investigación, capturando al padre fundador de la ciencia del Deseo desde una exterioridad genealógica. Evaluar la validez objetiva de su teoría, cuestionar sus ‘descubrimientos’, valorar sus condiciones epistémicas y clínicas, inscribiéndolo en la trama de estrategias de poder-saber (verbalización y normalización) que han permitido su nacimiento en la historia. “Me gustaría hablar (...del psicoanálisis...) –afirma Foucault- (...) desde ‘fuera’. No pienso que debamos caer en la trampa, por otro lado vieja, establecida por Freud mismo, y que consiste en decir que, desde el momento en que nuestro discurso penetra en el campo psicoanalítico, caerá bajo la dominación de la interpretación analítica. **Quiero mantenerme en situación de exterioridad frente a la institución psicoanalítica, para volverla a colocar en su historia, en el interior de los sistemas de poder que la sostienen.**”⁵¹⁴ El punto de vista genealógico que asume Foucault es, desde el primer momento, crítico-político. La historia del dispositivo de sexualidad -como relato del surgimiento de las condiciones de posibilidad del psicoanálisis- no se realizará en el estilo calmo de una historia de la ciencia que permitiría ver desde el exterior y a distancia el nacimiento de una práctica discursiva y clínica nueva que ‘descubriría’ la causalidad polimorfa de la sexualidad y describiría ‘objetivamente’ la lógica pura del funcionamiento de los procesos inconscientes.⁵¹⁵ La genealogía, moviéndose en el terreno de la estrategia, pondrá en entredicho el saber freudiano que se autocomprende como verdadero y objetivo (ilusión epistémico-metafísica) y la relación analítica supuestamente incontaminada y a-política capturando como ‘síntomas’ históricos las **producciones-construcciones** freudianas. Frente a la ilusión de concebir a Freud como un radical ‘corte epistemológico’, la *historia efectiva*, diseñando el *efectivo* ‘inconsciente’ (im-pensado) histórico-político del psicoanálisis-Freud, podía esperar hacer imposible cualquier ‘vuelta a Freud’ sacralizante.

⁵¹¹ “Se puede hoy volver sobre lo que podía haber de voluntad normalizadora en Freud (...)” *V/S*, pág. 157.

⁵¹² “Se puede también denunciar el rol jugado desde hace años por la institución psicoanalítica.” *V/S*, pág. 157.

⁵¹³ Indagando en la historia las condiciones de posibilidad del psicoanálisis en la psiquiatría del siglo XIX se justificaba la continuidad de ese mutuo reforzamiento entre psiquiatría y psicoanálisis que Castel denunciaba en *Le psychanalyse*: desde el siglo XIX (Freud) hasta mediados del siglo XX, el psicoanálisis y los psicoanalistas habían sido instrumentos y agentes de un sistema de dominación y normalización de los individuos.

⁵¹⁴ *DeE II*, pág. 815. El subrayado es nuestro.

⁵¹⁵ “En tanto que en *Las palabras y las cosas* el principio de sospecha encarnado por el análisis autorizaba a situarlo de parte de un pensamiento crítico, ahora éste, obrando en el corazón mismo del dispositivo de sexualidad, hace del psicoanálisis una pieza maestra de este último. También porque ya no es posible oponer a los mecanismos disciplinarios, como su crítica, un discurso que reenvía a la familia como a una instancia de verdad.” LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 267.

II. PRINCIPIO E HIPÓTESIS DE UNA GENEALOGÍA DEL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD.

Antes de reconstruir y fundamentar las críticas genealógicas que Foucault realiza a Freud -al situarlo en relación de continuidad-discontinuidad con los diferentes focos históricos de producción de la sexualidad-, se impone exponer el rechazo genealógico-metodológico del concepto psicoanalítico de ‘represión’ y de la hipótesis histórica de la sexualidad reprimida. Contra ellos, Foucault propondrá las grandes hipótesis históricas a partir de las cuales era posible elaborar, recurriendo al pasado, ‘otra’ *Historia de la sexualidad*.

1. Crítica del concepto ‘represión’ y de la hipótesis represiva: pensar el sexo sin la ley.

La representación monárquica del poder, que Foucault había podido cuestionar en su genealogía de las prácticas penales occidentales (*Vigilar y castigar*), continuaba siendo el modelo de inteligibilidad desde el cual se comprendía la relación entre poder y sexualidad en los análisis teórico-críticos de los años setenta en Francia: pensar la sexualidad como ‘realidad’ energética reprimida no remitía sólo al supuesto de una sustancialidad a-histórica del sexo (a la que debía oponerse la hipótesis de su producción-invencción), sino que implicaba asumir como dada una cierta mecánica intemporal de funcionamiento del poder frente a ella. En efecto, el concepto mismo de represión y la teoría de la represión sexual, originarios de Freud y adoptados en los análisis teórico-críticos de los freudo-marxistas, mantenían, para Foucault, un doble supuesto cuestionable: 1) el de la existencia objetiva de la sexualidad como elemento constitutivo de la historia del individuo (reprimida por el Edipo) o como realidad permanente siempre presente en la historia de las sociedades (reprimida por el capitalismo) y 2) una concepción negativa de la mecánica del poder deudora, para Foucault, de una teoría de la soberanía que databa de la Edad Media y que no era pertinente para describir el funcionamiento efectivo del bio-poder moderno (aplicado sobre el individuo-cuerpo y la población).⁵¹⁶ Frente a la sexualidad, característica universal de la naturaleza humana, la genealogía postulará a la sexualidad-sexo como producción-histórica y frente al poder-represión, la genealogía justificará la invención de un dispositivo a partir de relaciones polimorfos y productivas de poder-saber en la historia.⁵¹⁷

En la época del esplendor de la teorización psicoanalítica francesa (Lacan) y en medio de un uso generalizado de la crítica a la sexualidad reprimida burguesa (freudo-marxismo) como herramienta útil para las luchas políticas (movimientos de liberación sexual), Foucault va a proyectar una *Historia de la sexualidad* articulada a partir del **rechazo de la noción jurídico-soberana de ‘represión’**. El término ‘represión’ será descartado del vocabulario genealógico, no siendo utilizado para intentar capturar los procesos y estrategias históricas efectivas ya que “tiene el doble inconveniente –afirma Foucault-, en el uso que se hace de él, de referirse oscuramente a una cierta teoría de la soberanía que sería la teoría de los derechos soberanos del individuo, y de poner en juego, cuando uno la utiliza, toda una referencia psicológica importada de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y de las prácticas que provienen del dominio disciplinario. (...) La noción de represión es todavía una noción jurídico-disciplinaria, cualquiera sea el uso crítico que uno haga; y, en esta medida, el uso crítico de la noción de represión se encuentra viciado, estropeado, podrido de principio, por la doble referencia jurídico disciplinaria a la soberanía

⁵¹⁶ Véase DREYFUS, H. y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 187-195.

⁵¹⁷ Ver: SCHERIDAN, Alan, *Discours, sexualité et pouvoir. Initiation a Michel Foucault*, *op. cit.*, pág. 204-207.

y a la normalización que ella implica.⁵¹⁸ Suponiendo una concepción jurídico monárquica del poder, heterogénea respecto a la mecánica efectiva e histórica del ejercicio del bio-poder, el concepto mismo de ‘represión’ debe ser cuestionado y abandonado:⁵¹⁹ el poder no impone la ley-límite, no coarta y excluye; el funcionamiento del bio-poder en el siglo XVIII y XIX articula unas relaciones positivas, creadoras de realidad, inclusivas y que funcionan según la aplicación diferencial de la Norma. Por otro lado, la noción misma de ‘represión’ surge históricamente en el ámbito disciplinario, es decir, en uno de los focos de saber-poder conformado por el bio-poder moderno: es un concepto que proviene de una ciencia humana emergida a finales del siglo XIX, a saber, del psicoanálisis freudiano.

Suponiendo una concepción primitiva o pre-moderna en la mecánica de funcionamiento del poder, el término freudiano será utilizado en los análisis históricos de los freudo-marxistas: el poder es quien siempre impondría la imposibilidad o el límite a la sexualidad operando como barrera de freno contra los embates de una sexualidad-fuerza que, ‘liberada’ del poder sería peligrosa o dañina en su potencialidad. Por ello el poder establecería la ley, coartando los objetivos y objetos gozosos de la sexualidad, oponiéndosele abiertamente, maniobrando contra ella. El concepto y la hipótesis de la represión supone pues, para Foucault, que el poder funciona como anti-energía conteniendo la fuerza-energía de una sexualidad-potencia poderosa (relación entre dos sujetos-realidades). Segundo, el concepto ‘represión’ hace pensar que el poder es quien organiza y ordena a la sexualidad bajo la forma de la ley, inscribiéndola bajo el régimen binario de lo lícito y de lo ilícito, dictaminando aquello que estará permitido y será tolerado frente a lo que estará prohibido y caerá bajo las formas de la desviación, el poder capturaría sólo con una única y homogénea maniobra al sexo, instaurando sus formas de realización posible y describiéndolas en un lenguaje preciso. Frente a la sexualidad (caos), el poder es el juez que impone la Ley y que organiza el orden, lo permitido y lo prohibido, lo expresable y lo reprimido, la normalidad y la desviación, la tolerancia y el castigo, preocupándose por eliminar el desorden-desviación excluyendo. Tercero, el término ‘represión’ supone también que el poder aplica a la sexualidad la ley de la ocultación o de la supresión (negatividad) que adoptará siempre la forma de una condena al mutismo o a la inexistencia. La sexualidad será, por tanto, del ámbito de ‘aquello’ de lo que no se debe ni quiere saber, de lo que no se debe ni puede decir: lo que no debe aparecer nunca o lo que debe aparecer sólo en sus enunciaciones y en sus formas lícitas. Cuarto, con el concepto ‘represión’ se piensa que el poder se ejercería de la misma manera en todos los niveles, actuando de forma uniforme y masiva en todos los agentes e instituciones sociales. En las diferentes graduaciones de represión-exclusión, se supone ‘una’ forma general y homogénea de ejercicio del poder que permite por tanto pensar en ‘el Poder’ como sustancialidad que se posee y se ejerce desde instancias superiores. Esta comprensión del poder como la ley que exige obediencia, esta consideración monótona y pobre de la mecánica del poder que se aplicaría siempre de la misma manera y con los mismos instrumentos a los diferentes individuos e instancias sociales, lleva a considerar a los focos superiores que detentan el poder como los agentes fundamentales de la sumisión y de la alienación.⁵²⁰

El término debe ser abandonado para realizar una *Historia de la sexualidad* genealógica ya que, al igual que las teorías del contrato social y sus sucesoras en el siglo XIX, constituye un avatar histórico en el que aún perdura la teoría jurídica de la soberanía elaborada en la Edad Media. El poder moderno no funciona, para Foucault, sólo limitando-excluyendo, no captura sólo imponiendo la ley a los individuos: produce individualidades

⁵¹⁸ *Curso IFDS*, pág. 36.

⁵¹⁹ Ver *VS*, pág. 110-112.

⁵²⁰ Foucault rechaza el modelo de la alienación y el modelo de la mistificación ideológica. Un análisis de las críticas al concepto de ‘represión’ y a la hipótesis represiva que pone en evidencia esta recusación: RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la libertad de saber*, op. cit., pág. 105-110.

dóciles y productivas, constituyendo la condición de posibilidad de un saber sobre el hombre. En este sentido, el término tampoco podría ser utilizado en una genealogía de la sexualidad porque proviene justamente de un discurso y de una práctica disciplinaria. En efecto, ella será elaborada por el Freud para describir una de las instancias que permiten la constitución subjetiva y la producción de síntomas patológicos. La represión interviene y perdura históricamente en el sujeto, para el psicoanalista, constituyéndolo como tal, imponiendo siempre a una sexualidad-energía originaria, manifestada sólo por un tiempo en su verdadera faz en los deseos incestuosos de la infancia, una ley perdurable. Importar este concepto a la genealogía implicará, utilizándolo como *grille* de inteligibilidad de los procesos históricos, dar por válidos sus supuestos. Porque, para Foucault, “un cierto número de nociones pueden posiblemente valer en el análisis psicológico o psicoanalítico, (...pero...) no pueden dar cuenta de la mecánica de un proceso histórico (...)”⁵²¹, la precaución terminológica de la genealogía se funda no sólo en una prescripción de método, por la que no se debe exportar un término del dominio subjetivo (psicológico-psicoanalítico) al ámbito social e histórico (tal y como lo hacen todos los discursos freudo-marxistas y los movimientos de crítica de la sexualidad burguesa), sino también en una precaución teórica, ya que la noción de ‘represión’ no sirve ni son útil para describir los mecanismos efectivos de funcionamiento del poder moderno.

Recusando el término, la genealogía del dispositivo de sexualidad proyectada por Foucault permitiría demostrar también, contra los freudo-marxistas, la falsedad histórica de la hipótesis represiva e inscribir el surgimiento de dicha hipótesis, contra Freud y el psicoanálisis, en el conjunto estratégico que había permitido conformar y diseminar el dispositivo de sexualidad del siglo XIX. En efecto, la *Historia de la sexualidad* de Foucault va re-situar el concepto de ‘represión’ y la **teoría de la represión sexual** en la “economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas (...)”⁵²² Así, para Foucault, “todos los elementos negativos –defensas, rechazos, censuras, denegaciones- que la hipótesis represiva reagrupa en un gran mecanismo central destinado a decir no, no son sino piezas que tienen un rol local y táctico que jugar en una puesta en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que están lejos de reducirse a aquellos.”⁵²³ Si ha habido ‘represión’ sexual en Occidente, ésta no ha sido sino uno de los múltiples efectos que ha producido un cierto régimen de poder-saber.

Tratar de “pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey”⁵²⁴ constituirá el principio de la estrategia genealógica diseñada en la *Voluntad de saber*: proyectar una genealogía de la sexualidad abandonando el supuesto de la ‘sexualidad’ como universal onto-antropológico y el supuesto de un poder que se aplicaría sólo jurídicamente sobre el sexo (teoría de la soberanía), permitirá a Foucault ‘volver a Freud’ abandonando las teorizaciones sobre la sexualidad y el deseo del padre del psicoanálisis para situar su producción teórica y técnica en el contexto de unas estrategias-escenas-batallas históricas y, a la vez, cuestionar a todos aquellos discursos que, en el presente, asumían los ‘descubrimientos’ y los conceptos freudianos para elaborar un discurso o realizar un relato histórico crítico del capitalismo.

Rechazando para su análisis el concepto de represión y cuestionando la teoría de la represión sexual aplicada como hipótesis a la historia, Foucault escenificará públicamente su ruptura con el psicoanálisis, en tanto que posición teórica onto-antropológica sobre la sexualidad y el deseo que asumía acríticamente una teoría histórica y perimida del

⁵²¹ *Curso LA*, pág. 222.

⁵²² *VJ*, pág. 19.

⁵²³ *VJ*, pág. 21.

⁵²⁴ *VJ*, pág. 120.

funcionamiento del poder.⁵²⁵ El punto de partida estratégico del proyecto foucaultiano, rechazar los supuestos teóricos de Freud, permitía cuestionar la elaboración psicoanalítica del padre fundador y de los post-freudianos sobre la sexualidad, tomar distancia respecto a las tesis lacanianas sobre el deseo y criticar la exportación del freudismo a la historia (freudo-marxistas). ‘Volver a Freud’ abandonando su terminología y remarcando que sus tesis sobre la represión sexual socio-individual no pueden ser más que una “hipótesis” cuestionable, constituirá el eje de la maniobra táctica de Foucault para cuestionar a todos aquellos que habían intentado e intentaban ‘volver’ a la ‘verdad’ antropológica supuestamente ‘descubierta’ por el genio de Freud.

Además de operar una ontologización de la sexualidad, la ‘teoría de la represión’ de Freud, al igual que el concepto ‘represión’, será deudora de una concepción del funcionamiento del poder: un poder monótono y repetitivo incapaz de invención, ya que actúa siempre de la misma manera (universalidad de la represión) y por los mismos actores-sujetos (parentales) en todos los individuos; un poder muy ahorrativo en sus procedimientos ya que sólo sería apto para trazar límites y restringir la libre disposición originaria del deseo incestuoso infantil; un poder para el que todos los modos de dominación se reducirían al efecto puro de la obediencia y la sumisión (represión y sublimación).

En efecto, la tesis de la represión sexual será sostenida por Freud como uno de los fundamentos de su teoría psicoanalítica: la postula como instancia fundamental de la constitución del sujeto, siendo consustancial al ingreso en la cultura. Gracias a ella, el individuo humano se constituye como tal, reprimiendo sus deseos originarios infantiles en el pasaje por el Edipo (represión del *eros*); por ella las pulsiones destructivas (*tanatos*), también concebidas como un universal onto-antropológico, serán debilitadas, conformando en el aparato psíquico una instancia, el *superyó*, que regulará al sujeto imponiéndole la Ley. Si bien Freud cuestionará el ‘puritanismo’ sexual burgués de finales de siglo XIX, en tanto que operador de una represión ‘negativa’ que podía provocar la constitución de un super-yo déspota (proliferación de patologías: causa de sufrimiento psíquico, sublimaciones perversas y síntomas neuróticos); la represión del deseo-sexualidad incestuoso, constitutiva del sujeto por su ingreso a la cultura, es concebida como un proceso histórico real en la vida del individuo. En este sentido, para Foucault, Freud no hará más que oponer deseo, sexualidad e instinto (*Trieb*) a cultura.⁵²⁶ La represión es, por tanto, una barrera, un límite, una imposición de imposibilidad a la libertad originaria del deseo (que busca bien el placer o la destrucción). De ella emergerá la Ley-super-yo.

La idea de la represión consustancial a la cultura y condición de posibilidad de la constitución del sujeto será mantenida en las teorizaciones de los post-freudianos, llegando a un cierto límite conceptual, para Foucault, en Reich y su terapia des-represiva. Rechazando la idea de la pulsión de muerte freudiana, Reich concebirá a cualquier tipo de represión de la sexualidad y del deseo orientado al placer como negativa y coartante de la libertad y la felicidad subjetiva. Contra el pesimismo burgués del maestro, Reich reelaborará un discurso científico-profético que, denunciando la arbitraria represión burguesa, anunciará la necesaria liberación futura del deseo. Porque la cultura capitalista produce

⁵²⁵ “Pero lo que constituye sin duda el punto de partida y el motor del libro es la ruptura que lleva a cabo Foucault con el psicoanálisis. Y particularmente con el psicoanálisis laciano. Foucault es consciente de que le van a objetar: usted confunde a los adversarios. Usted confunde a los que hablan de represión y de censura, y piensan que hay que liberar la sexualidad de estos lastres, y a los que hablan en términos de ‘ley’ y piensan, por el contrario, que la ‘ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura’ (esta es la fórmula de Foucault, detrás de la cual todo el mundo habrá reconocido a Lacan). Pero, de hecho, explica Foucault, ambas formas son solidarias: a pesar de que desembocan en conclusiones y opciones invertidas, comparten una misma ‘representación del poder’, una concepción jurídico-política dominada por el modelo monárquico de un poder único y centralizado.” ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, op. cit., pág. 335.

⁵²⁶ Ver *DeE IV*, pág. 182-183.

individuos infelices incapaces de gozar del libre juego sexual, el origen de todos los síntomas neuróticos y de todos los problemas sociales radicarán en la represión que este tipo de sociedad impone pues, a una sexualidad concebida por Reich como genitalidad biológica, energética, física. Continuando el ‘descubrimiento’ freudiano de la sexualidad reprimida, el freudo-marxismo de Reich criticará ciertas tesis universalistas del maestro. Lo que en Freud pasa por un estadio fundamental de la constitución del sujeto y de su ingreso a la cultura, no es más que la descripción de unos mecanismos específicos que se ponen en juego en una sociedad centrada en la producción de objeto y en la explotación del hombre. La tarea clínico política consistirá, pues, en des-reprimir la genitalidad burguesa como condición para la liberación del individuo y para la construcción de una nueva sociedad que realice las condiciones en las que sería accesible la felicidad plena a través del uso energéticamente máximo del sexo en el orgasmo.

El análisis psicológico-político de Reich, cuyas obras estaban siendo traducidas en Francia en la época en la que se publica la *Voluntad de saber*, va a influir, para Foucault, en los análisis históricos sobre la sexualidad de otros freudo-marxistas, en especial, Herbert Marcuse⁵²⁷ y J. Van Ussel.⁵²⁸ En ellos “la noción de represión (...psíquica es...) utilizada – afirma Foucault– para un análisis de los mecanismos sociales de la represión sosteniendo que la instancia que determina la represión psíquica es una cierta realidad social que se impone como principio de realidad y que provoca inmediatamente la represión.”⁵²⁹ Este “análisis reichiano modificado por Marcuse con la noción de sobre-represión (...)”⁵³⁰ debe ser cuestionado: por su ontologización de la sexualidad-deseo y su concepción limitada de la mecánica de ejercicio del poder moderno.

A la ingenua re-lectura freudo-marxista que asignaba aún ‘verdad’ a Freud (continuidad Freud-Reich-Marcuse), Foucault va a oponer la ‘vuelta a Freud’ lacaniana. En efecto, la hipótesis teórica freudiana de una sexualidad energético-natural que buscaría originariamente en el lactante la satisfacción del deseo, haciendo de la Madre su objeto primordial, sólo posteriormente reprimida con el ingreso del niño en el juego familiar de la amenaza paterna (Edipo), será cuestionada por Jacques Lacan desde mediados del siglo XX.⁵³¹ Así, si bien Foucault proyectaba su análisis histórico como una crítica de la ‘hipótesis represiva’, ya desde el interior del campo analítico, desde una teoría del deseo, era posible cuestionar dicha hipótesis. Lacan postulaba la Ley como el gran Otro (el lenguaje, los significantes, lo simbólico) del sujeto, no como un aditamento externo y posterior a un deseo-energía originario, sino como su componente constitutivo. Por ello sería ilusorio pensar en un deseo exento de relaciones de poder, en tanto y en cuanto desde el inicio de la estructuración-constitución del sujeto, éste, tiene que vérselas con un orden simbólico que lo precede: la palabra que proviene del Otro captura ya al cachorro humano que sólo emergerá como sujeto a partir de la alienación primordial al orden simbólico. En este sentido, Foucault debía reconocer cierta precedencia. “No soy el primero –afirmaba en una

⁵²⁷ “En torno a la noción de represión se sitúa el debate, digamos, *grosso modo* Reich y los reichianos, Marcuse, y, del otro lado, los psicoanalistas más propiamente psicoanalistas, tales como Melanie Klein y Lacan.” *DeE IV*, pág. 198. Ver MARCUSE, Herbert, *Éros et Civilisation. Contribution à Freud*, trad. J-G. Nény y B. Fraenkel, París, Minuit, 1963, primera parte, cap. II y III y segunda parte, cap. X y XI.

⁵²⁸ VAN USSEL, Jos, *Histoire de la répression sexuelle, op. cit.*

⁵²⁹ *DeE IV*, pág. 198.

⁵³⁰ *DeE IV*, pág. 198.

⁵³¹ La ley, como elemento constitutivo del deseo, es una idea sostenida por Lacan a partir del Seminario 4. Ver LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV: La relation d'objet*, texte établi par Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1994, trad. Eric Berenguer, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 47, ss. En este seminario introduce la prioridad del ingreso en el orden simbólico, en el juego del falo que instaura la falta, como primer momento de constitución del sujeto, modificando así su anterior posición respecto al registro de lo imaginario postulada en: LACAN, Jacques, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Écrits*, París, Seuil, 1966, trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1972, pág. 89-93.

conferencia en 1976-, (...) en intentar dar la vuelta al esquema freudiano que opone instinto a represión, instinto y cultura. Toda una escuela de psicoanalistas ha intentado, hace una decena de años, modificar, elaborar ese esquema freudiano del instinto *versus* la cultura, y del instinto *versus* la represión (... ellos...) han intentado mostrar que la represión, lejos de ser un mecanismo secundario, ulterior, tardío, que intentaría controlar un juego instintivo dado por la naturaleza, forma parte del mecanismo del instinto o, al menos, del proceso a través del cual el instinto sexual se desarrolla, se despliega, se constituye como pulsión. La noción freudiana de *Trieb* no debe ser interpretada como un simple dato natural, un mecanismo biológico natural sobre el cual la represión vendría a imponer su ley de prohibición, sino, según los psicoanalistas, como algo que está ya profundamente penetrado por la represión. La necesidad, la castración, la falta, la prohibición, la ley son ya unos elementos a través de los cuales el deseo se constituye como deseo sexual, lo que implica por tanto una transformación de la noción primitiva de instinto sexual tal y como Freud la había concebido a finales del siglo XIX.⁵³² Si, para Lacan, sin lo simbólico-ley no hay sujeto ni deseo, la legalidad de lo simbólico es concebida como anterior al sujeto de deseo y a la mecánica del deseo: la constitución del sujeto implica, en sus diferentes momentos lógicos de constitución, el necesario ingreso primigenio en el registro de lo simbólico.⁵³³ Sólo a partir de esta alienación primigenia podrá darse un 'yo' y un 'cuerpo' en lo imaginario. Si la necesidad como carencia pide en el cachorro humano ser satisfecha, lo simbólico, marcando a un pre-sujeto puro del goce, dejará un resto inasimilable, una falta-falla estructural que será el motor fundamental del deseo y, con ello impondrá el necesario rodeo para la satisfacción. Por ello, en la *Voluntad de saber*, Foucault afirmaba elípticamente: "que el sexo no sea 'reprimido' no es una aserción nueva. Hace ya tiempo que los psicoanalistas lo han dicho. Han recusado la pequeña maquinaria simple que uno imagina al hablar de represión: la idea de una energía rebelde que sería necesario sojuzgar, ha parecido inadecuada para descifrar la manera en la que poder y deseo se articulan; las suponen ligadas de un modo más complejo y original que ese juego entre una energía salvaje, natural y viviente, subiendo sin cesar desde abajo, y un orden en alto buscando serle obstáculo; no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que es la ley la que es constitutiva del deseo y de la falta que lo instaura. La relación de poder estaría ya ahí donde está el deseo: ilusión, por tanto, de denunciarlo en una represión que se ejercería después; pero vanidad también de partir a la búsqueda de un deseo fuera del poder."⁵³⁴

Si bien Foucault identifica ciertas diferencias teóricas entre la concepción freudiana, post-freudiana y la versión lacaniana, la genealogía también va a separarse de esta identificación primordial deseo-ley. Lacan se mantiene aún, para Foucault, en relación de continuidad con esa idea negativa del poder sostenida por Freud en su teoría de la represión. La enseñanza lacaniana "se sitúa –afirma Foucault–, a pesar de haber inventado muchas cosas, en el interior del campo freudiano, lo que le imposibilita crear nuevas categorías."⁵³⁵ Así, para el genealogista, tanto la teoría de la represión (Freud y post-freudianos) del deseo como la teoría de la ley constitutiva del deseo (Lacan) recurren a una representación común del poder: sólo difieren en la manera de concebir la mecánica del

⁵³² *DeE IV*, pág. 183.

⁵³³ Lacan elabora, en sus seminarios de los años sesenta, una teoría de la constitución del sujeto en la que articulará su invención, el objeto pequeño *a*. Al Otro con mayúsculas y sin barrar, considerado como el orden simbólico, el lenguaje, los significantes (*A*), arriba un supuesto sujeto pleno del goce, el cachorro humano, aún no conformado como sujeto deseante. Del ingreso de ese 'aún no sujeto' en el orden simbólico, provocado por el marcaje del rasgo unario (*S1*), el sujeto se produce, para Lacan, como resto de una operación lógica. Desde entonces y constitutivamente estará marcado por la falta (objeto *a* causa del deseo) y el Otro quedará barrado, como Otro que no sabe, Otro del Inconsciente (*A* barrado). Ver LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X: L'Angoisse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 2004, trad. Eric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 32.

⁵³⁴ *VS*, pág.108.

⁵³⁵ *DeE II*, pág. 780.

deseo y las pulsiones, pero no en la manera de concebir el poder. “Creo –afirma Foucault– que los psicoanalistas han desplazado considerablemente el problema, haciendo surgir una nueva concepción de instinto, en todo caso una nueva concepción del instinto, de la pulsión, del deseo. Sin embargo, lo que me turba, o lo que me parece insuficiente, es que en esa elaboración que los psicoanalistas proponen, cambia posiblemente la concepción del deseo, pero no cambia en absoluto la concepción del poder. Siguen considerando que el significado del poder, el punto central, en lo que consiste el poder es aún la prohibición, la ley, el hecho de decir no, aún una vez más la forma, la fórmula ‘tu no debes’. Me parece que es una concepción (...) totalmente insuficiente del poder, una concepción jurídica, una concepción formal del poder y que es necesario elaborar otra concepción del poder que permitirá sin dudas comprender mejor las relaciones que se han establecido entre poder y sexualidad en las sociedades occidentales.”⁵³⁶

Lacan, para Foucault, además de concebir al deseo como un universal a-histórico, mantiene en su ‘vuelta a Freud’ la idea del poder como Ley, como orden soberano y unitario anterior al sujeto: el poder del significante es aún el poder del Rey que marca y excluye provocando un agujero primordial. Imponiendo la falta, el límite, lo no posible y lo que nunca será en adelante posible ni representable, el poder de lo simbólico es la figura de la negatividad primordial, que obliga al cachorro humano a una sumisión-alienación primera y originaria. Así, la representación jurídico-negativa del poder, común a todos los discursos deudores del fundador del psicoanálisis, conduciría bien a posiciones liberacionistas propias de la conceptualización oposicional del deseo y de la represión en Freud y en los post-freudianos (liberar el deseo-energía natural reprimido del apresamiento posterior de una ley represivo-excesiva que provoca síntomas) o a posiciones reaccionarias, ya que, si el orden simbólico es anterior a la constitución del sujeto y la ley es consustancial al deseo, todo individuo deberá contentarse siempre con un rodeo que nunca (de ninguna manera) va a satisfacerlo, y que lo mantendrá siempre alienado a la lógica estructural y universal de un deseo-ley-poder frente al cual no habría resistencia posible.

La genealogía del dispositivo de sexualidad que Foucault proyecta no puede sino rechazar, por tanto, al discurso analítico como herramienta de inteligibilidad de los procesos históricos. Por sus limitaciones conceptuales en lo que respecta al poder (insuficiencia del término ‘represión’ para dar cuenta de las efectivas relaciones de saber-poder), y por constituir una ciencia humana que aún mantiene su discurso como descripción objetiva de la naturaleza humana (doctrina onto-antropológica del aparato psíquico –Inconsciente-, teoría freudiana universal sobre la sexualidad infantil y la represión sexual –Edipo-, discurso analítico-universal sobre la constitución del sujeto) y que ha surgido de unas estrategias disciplinarias de saber-poder.

Rompiendo con el psicoanálisis y sus partidarios, destituyendo a Freud como instancia de autoridad-verdad y capturándolo como el fundador de un discurso y una clínica sin privilegios (apoliticismo, neutralidad, objetividad, radical corte epistemológico), la *Historia de la sexualidad* de Foucault aspiraba a denunciar las cegueras histórico-políticas, involuntarias o tácticas, del padre y los militantes del Inconsciente. Así Foucault abordará la hipótesis de la represión como un ‘problema histórico’, “evacuando toda problemática de la alienación o de la mistificación de la que habría sido objeto nuestro deseo (...). Rechazando todo supuesto antropológico, Foucault invierte la problemática del descubrimiento del deseo: esa verdad no es más la condición de nuestra liberación, debe ser el objeto de nuestro estudio.”⁵³⁷

⁵³⁶ *DeE IV*, pág. 183.

⁵³⁷ RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, op. cit., pág. 115. Rajchman propone que los argumentos contra la hipótesis represiva de Foucault constituyen una crítica a cualquier concepción del psicoanálisis como práctica de liberación en: RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, op. cit., pág. 110-115.

2. Contra-hipótesis genealógicas.

Frente a la ‘hipótesis represiva’ deudora de Freud, el genealogista va a intentar investigar el surgimiento histórico del dispositivo de sexualidad a partir de una serie de contra-hipótesis que podían ser postuladas gracias a las indagaciones históricas ya realizadas y parcialmente comunicadas en el laboratorio (*El poder psiquiátrico* de 1973-1974 y *Los Anormales* de 1974-1975).

La modernidad (siglos XVIII-XIX), para Foucault, más que la época en la que la sexualidad ha sido reprimida para canalizar su fuerza y energía en el trabajo productivo (freudo-marxismo), es la época del surgimiento de un **dispositivo de sexualidad** nunca antes existente, enraizado a la vez en la familia burguesa y en los especialistas que postulan conocerla y aspiran a controlarla. Frente a la ‘hipótesis represiva’ que supone el ascenso paulatino de una dominación creciente sobre la sexualidad, imponiéndole siempre un régimen legal estático reflejo y condición de la explotación económica, Foucault proyectará una serie de investigaciones históricas en la que la sexualidad no es pensada como ‘realidad antropológica’ y en la que el poder no es concebido como imposición de la ley.

Por “dispositivo”⁵³⁸ (disciplinario, de seguridad, de sexualidad) Foucault comprende un conjunto heterogéneo de elementos compuesto por lo dicho y lo no dicho, conformado por prácticas sociales diversas que articulan maneras de pensar, de actuar y de decir y por saberes –científicos, pseudocientíficos o ‘sometidos’- de una época determinada. Los dispositivos se caracterizan por la relación variable y múltiple entre los diferentes elementos que lo constituyen, pudiendo cada uno de sus componentes asumir diferentes posiciones y por tanto diferentes funciones tácticas. Las relaciones entre los elementos son postuladas como relaciones de fuerzas inteligibles a partir del modelo del juego-lucha. La función o funciones de los dispositivos son, para Foucault, eminentemente estratégicas: sus finalidades, objetos y objetivos múltiples también se irán modificando históricamente a medida que el juego de fuerzas se despliegue. La genealogía deberá dar cuenta de las transformaciones histórico-discursivas identificando tanto las continuidades como las rupturas que se producen.⁵³⁹ En el análisis de la génesis de un dispositivo –sea el carcelario, sea el de seguridad, sea el de la sexualidad- será necesario tener en cuenta dos momentos, el primero, en el que se definen unos objetos estratégicos que constituirán las condiciones de su **emergencia histórica**. La genealogía deberá investigar cómo cada uno de los elementos del dispositivo histórico anterior se rearticulan, se abandonan y se reajustan en relación con los nuevos elementos (discursos, técnicas, relaciones de poder, prácticas sociales, etc.) que surgen azarosamente en la historia. Por otro lado, una vez emergido históricamente un dispositivo, el genealogista no deberá postularlo como ‘realidad’ dada, sino que se deberá recurrir a los archivos y a los saberes sometidos de la época para identificar las relaciones de saber-poder en las que perpetuamente se imponen nuevos objetivos y nuevas urgencias. Los dispositivos constituyen, pues, una pluralidad de elementos-fuerzas en movimiento: habrá que capturar su emergencia, sus transformaciones, sus diseminaciones tácticas y sus generalizaciones teóricas y, eventualmente, su decrecimiento-muerte. Los dispositivos son pensados, por tanto, como unos organismos vivos.

Tres tareas propondrá Foucault como objetivos del análisis genealógico específico del **dispositivo de sexualidad** avanzado en la *Voluntad de saber*.⁵⁴⁰ Primero, responder a una **pregunta histórico-teórica** acerca del funcionamiento efectivo del poder en relación con la sexualidad en la época moderna: ¿el poder-moderno sólo ha reprimido

⁵³⁸ Ver *DeE III*, pág. 299.

⁵³⁹ Ver CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 90, ss.

⁵⁴⁰ Ver *VJ*, pág. 18-19.

históricamente la sexualidad? Se tratará, respondiendo a este interrogante, de comprobar la validez histórica de las reglas genealógicas: los supuestos del análisis que Foucault expone como ‘método’ en la *Voluntad de saber*, debían ser aplicados, evaluados y modificados en el análisis histórico efectivo de los discursos, prácticas y tácticas que han permitido conformar ese dispositivo de sexualidad. La genealogía de la sexualidad, al igual que lo había realizado ya la genealogía de la prisión (*Vigilar y castigar*), debía demostrar, a través de otra serie de investigaciones históricas, la invención y puesta en funcionamiento de unas novedosas tecnologías de poder en Occidente: unas relaciones de poder que inducen y producen saber; unas producciones discursivas que refuerzan o minan relaciones de poder (hipótesis Nietzsche).

Segundo, una **pregunta propiamente histórica**, a saber: ¿es posible sostener que desde el siglo XVII al XIX se han organizado, desde la burguesía, unas maniobras para imponer generalizadamente la represión sexual en las clases más desfavorecidas? Dicho interrogante, para Foucault, sólo podía ser solventado a través de un trabajo genealógico específico sobre los textos-archivos, para responder a una serie de teorías (freudo-marxismo) y a unos movimientos sociales (de liberación sexual) que asumían la hipótesis de la represión sexual como un hecho histórico efectivo:⁵⁴¹ la sexualidad, desde el siglo XVII al XIX, se decía, había emergido como blanco fundamental de las prohibiciones de la burguesía, por lo que una historia de la sexualidad no sería más que la historia de los procedimientos represivos por los cuales una clase social, como instrumento para su beneficio económico, había condenado a la sexualidad a la inexistencia, había impuesto una prohibición generalizada y había legislado para imponer la forma de una sexualidad que trabajaba para reproducir individuos (monogamia heterosexual). Tal historia de la sexualidad denunciaba, pues, la hipocresía burguesa: controlando cuidadosamente la sexualidad de los individuos, prohibiendo sus usos inútiles, reprimiendo la fuerza sexual para utilizarla como fuerza de trabajo permitía sin embargo que algunos, que se beneficiaban económicamente de tal maniobra, fueran capaces de gozar del privilegio del placer. En el contexto de esta historia, Freud podía ser inscrito positivamente, como primera escena de una rebelión contra la represión sexual: si bien sólo en el espacio médico discreto del diván y ante la oreja atenta del psicoanalista, el sujeto había sido liberado de la prohibición de hablar de su sexualidad y podría encontrar en ella la verdad oculta de su deseo, la tímida y a veces dubitativa denuncia freudiana habría sido continuada por todos aquellos que, a lo largo de todo el siglo XX, no han cesado de denunciar la represión que el capitalismo habría impuesto sobre la sexualidad. La causa teórica del sexo, en esta historia de la sexualidad, terminaba siendo investida como tarea política – en el freudo-marxismo o por los movimientos de liberación sexual- contra el capitalismo y todos sus efectos represivos. Tal historia, “haciendo nacer la edad de la represión en el siglo XVII –afirma Foucault-, después de cientos de años de aire puro y libre expresión, la hace coincidir con el desarrollo del capitalismo: la represión toma cuerpo con el orden burgués. (...) Un principio de explicación se propone: si el sexo es reprimido con tanto rigor, es porque es incompatible con una obligación al trabajo general e intensivo; en la época en la que se explota sistemáticamente la fuerza de trabajo, se podía tolerar que ésta se disperse en los placeres, sólo si era reducida al mínimo que le permitía reproducirse.”⁵⁴²

La historia de la sexualidad elaborada por Foucault debía cuestionar la evidencia de esa supuesta edad de la represión sexual que se instauraría a partir del siglo XVII con el surgimiento y ascenso de la burguesía y el capitalismo. La genealogía del dispositivo de sexualidad se propondrá como un relato histórico, documentado en saberes sometidos, que desbaratará esa supuesta evidencia histórica de la represión creciente, haciendo de ésta sólo uno de los múltiples efectos y objetivos del ejercicio de poder; y, por otro lado,

⁵⁴¹ Ver *V/S*, pág. 9-12.

⁵⁴² *V/S*, pág. 12-13.

inscribiendo a la teoría en la que se sostiene la ‘hipótesis represiva’ (Freud) como uno de los avatares estratégicos de refuerzo del dispositivo. En efecto, frente al supuesto mutismo y la conminación al silencio que el poder capitalista y burgués habría impuesto sobre la sexualidad, la genealogía del dispositivo propondrá la contra-hipótesis de una incitación creciente a los discursos sobre el sexo en cuya economía habrá que situar los silencios recomendados u obligatorios. Frente a la supuesta época de una represión sexual en la que se impondría la forma únicamente válida de la pareja monogámica y heterosexual, la genealogía postulará, a partir del siglo XVIII y XIX, una época de dispersión heterogénea de las sexualidades perversas en la que se aislarán e identificarán las sexualidades periféricas, interviniéndose sobre ellas. Contra la idea de una sexualidad secreta y desconocida que se habría ocultado durante siglos hasta que finalmente el ‘genio’ de Freud le habría otorgado la palabra, la *Historia de la sexualidad* de Foucault propondrá la contra-hipótesis de una ininterrumpida voluntad de saber que ha permitido hacer florecer una ciencia sexual en Occidente, ciencia que reconoce y aspira a descubrir para siempre la verdad ignorada sobre el sexo.

Finalmente, el proyecto debía responder a **una pregunta histórico-política** que permitiera pensar de otra manera el presente: ¿es posible identificar una ruptura entre la supuesta edad represiva de la sexualidad y los análisis críticos de la sexualidad reprimida que surgen y proliferan en el siglo XX (Freud, post-freudianos, freudo-marxistas, movimientos de liberación sexual); o, por el contrario, todo discurso profético sobre la necesaria des-represión de la sexualidad forma parte de la misma trama histórico-política del dispositivo que critica? Respondiendo a esta pregunta, la genealogía de la sexualidad podía postularse como una crítica a todos los discursos pseudo-críticos de la represión sexual, en tanto que podían ser considerados como partícipes activos de la red histórica que denuncian y contribuidores de lo que decían soñar destruir. ¿Es en nombre del deseo y de una sexualidad libre como podía jugarse la ‘gran’ subversión contra el dispositivo?

Era necesario para el genealogista, en 1976, proponer otras hipótesis históricas. Frente a un poder que habría obligado a la sexualidad a recluirse en un espacio de silencio, se imponía analizar la instancia de producción discursiva para identificar las estrategias históricas organizadas desde el siglo XVI con las que se había incitado a multiplicar los discursos sobre la carne y el deseo. Frente a un poder pensado como instancia represivo-legal, era necesario analizar históricamente las múltiples relaciones de poder que habían permitido, a partir del siglo XVII, implantar un dispositivo de sexualidad que se había diseminado, desde diferentes focos estratégicos, saturando a todo el cuerpo social y sexualizando a los individuos. Esa incitación discursiva a hablar del sexo y esas relaciones de poder que conformaron a la sexualidad como blanco de intervención y de normalización, podían postularse como dos de las condiciones que permitieron elaborar un saber en Occidente, la ciencia sexual, efecto de las técnicas e instrumento del ejercicio del poder moderno.

a. Instancia de producción discursiva: una genealogía de la confesión sexual.

Foucault comunica en la *Voluntad de saber*, frente a la ‘hipótesis-represiva’, una primera “contra-hipótesis”⁵⁴³ genealógica: ha habido históricamente una incitación creciente a los discursos sobre la sexualidad más que la imposición de un mutismo generalizado. En efecto, haciendo pie en los anteriores dispositivos y técnicas que procedían del cristianismo, la modernidad había ligado en una espiral ascendente la coerción, el placer, la verbalización y la verdad, intensificando y generando tanto discursos

⁵⁴³ MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 324.

individuales en torno al sexo como aplicando estrategias para extraer de él la verdad más íntima de los sujetos. Más que el tabú del sexo, Foucault captura como síntoma histórico a analizar por la genealogía esa obsesión constante en Occidente, desde el cristianismo hasta la modernidad, por los discursos y las técnicas para ‘hacer hablar’ a la sexualidad: el hecho asombroso a tener en cuenta es que “el hombre occidental se haya visto desde hace tres siglos constreñido a esa tarea de decirlo todo sobre su sexo; que (...) haya habido un aumento constante y una valoración siempre mayor del discurso sobre el sexo; y que se haya esperado de ese discurso -cuidadosamente analítico- efectos múltiples de desplazamiento, de intensificación, de reorientación y de modificación sobre el deseo mismo.”⁵⁴⁴ La *Historia de la sexualidad* debía reconstruir esa estrategia múltiple de puesta en discurso generalizada y global de la sexualidad, justificando la “explosión discursiva”⁵⁴⁵ que podía verificarse en los siglos XVII, XVIII y XIX: ¿por qué, en el mismo momento en el que supuestamente se iniciaba la ‘edad de una represión sexual’ que obligaba al silencio, todos se veían incitados a confesar obligatoriamente sus deseos y sus actos sexuales?.⁵⁴⁶

Para dar cuenta de esa incitación histórica a los discursos sobre el sexo en la historia de Occidente (que se coagulaban en la modernidad en una demanda institucional generalizada, una proliferación de discursos literarios indecentes, un crecimiento del control de las formas y momentos de enunciación) Foucault debía indagar, como antecedente y condición de posibilidad del **dispositivo-enunciativo de sexualidad** del siglo XIX, en la evolución histórica de una práctica-ritual que provenía del cristianismo: **el sacramento de la penitencia**.⁵⁴⁷ Apoyándose en el trabajo de otros historiadores,⁵⁴⁸ era posible justificar una estrategia de verbalización creciente (de los pecados de la carne y del deseo) remitiendo a los diferentes momentos históricos de la evolución-transformación de esta práctica confesional cuyo origen podía ser rastreado en una tradición ‘ascético-monástica’.⁵⁴⁹

⁵⁴⁴ VS, pág. 33.

⁵⁴⁵ VS, pág. 25.

⁵⁴⁶ Ver VS, pág. 25-49.

⁵⁴⁷ Especialmente en la “evolución de la pastoral católica y del sacramento de la penitencia después del Concilio de Trento.” VS, pág. 27.

⁵⁴⁸ En: LEA, Henry Charles, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia, Lea Brothers & Co, 1896, tres tomos. Foucault se basa en este estudio al exponer, en 1975, una genealogía de la confesión sexual. Ver *Curso LA*, nota 11, pág. 181. El autor, protestante, denuncia en este exhaustivo estudio (las fuentes consultadas van desde autores cristianos primitivos a autores católicos del siglo XVIII) a la Iglesia de Roma como agente de dominación, demostrando que la confesión a Dios (y no la privada realizada ante el sacerdote que absuelve) era la ‘originariamente’ cristiana. “I may perhaps be pardoned for the hope that, in spite of the arid details of which such an investigation as this must in part consist, the reader may share in the human interest which has vitalized the labor for me in tracing the gradual growth and development of a system that has, in a degree unparalleled elsewhere, **subjected the intellect and conscience of successive generations to the domination of fellow mortals**. The history of mankind may be vainly searched for another institution which has established a **spiritual autocracy** such as that of the Latin Church, or which has exercised so vast an influence on human destinies, and it has seemed to me a service to historical truth to examine somewhat minutely into **the origin and development of the sources of its power**. (...) The importance of the questions thus passed in review is by no means limited to the past, for in the Latin Church spiritual interests cannot be dissociated from temporal. The publicist must be singularly blind who fails to recognize the growth of influence that has followed the release of the Holy See from the entanglements consequent upon its former position as a petty Italian sovereign, and the enormous opportunities opened to it by the substitution of the rule of the ballot-box for absolutism. **Through the instrumentality of the confessional, the sodality and the indulgence, its matchless organization is thus enabled to concentrate in the Vatican a power greater than has ever before been wielded by human hands.**” LEA, Henry Charles, *op. cit.*, ‘Preface’, pág. V-VI. El subrayado es nuestro.

⁵⁴⁹ El momento de emergencia histórica de la confesión, causa de las transformaciones que sufrirá el primer proyecto de la *Historia de la sexualidad*, es postulado ya en la *Voluntad de saber*. Foucault no justifica (ni en el texto ni en sus cursos) una alusión que inserta en un párrafo en el que remite a la pastoral cristiana del siglo XVII: “**Es posiblemente ahí**, por primera vez, que se impone bajo la forma de una **obligación general** esta conminación tan particular del Occidente moderno. No hablo de la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí

Realizando una genealogía de la obligación y del ritual penitencial, Foucault podía demostrar el crecimiento y generalización de esa incitación-obligación histórica a ‘hablar de sexo’ en la historia (contra-hipótesis), evidenciando una continuidad entre el dispositivo de sexualidad moderno y las estrategias discursivas de la Pastoral que le precedían (analítica minuciosa del deseo, dirección de conciencia, confesión íntegra y obligatoria).⁵⁵⁰

Se trataba, por tanto, de investigar históricamente cómo, a partir de un ritual penitencial que originariamente no exigía la confesión del individuo (“exomologesis”⁵⁵¹), se generalizaba paulatinamente en Occidente una obligación de hablar de la carne y del deseo (Concilio de Letrán –1215-1216- y Concilio de Trento –1551-), dado que esa misma obligación-incitación pastoral sería posteriormente asumida y continuada en las estrategias de control y de gestión de la sexualidad -a partir de la modernidad- por los especialistas del ‘sexo’ (confesión-examen médico, pedagógico, psiquiátrico, psicoanalítico). La extensión de la técnica de la confesión y de la dirección de conciencia en la pastoral cristiana del siglo XVII constituían, para Foucault, la condición de posibilidad de unas tácticas que, en nombre de un saber sobre el hombre que prometía la curación de las patologías provocadas por la sexualidad, obligarán también a los individuos a confesar la verdad oscura de sus actos y sus deseos. Un rastreo por los ‘antecedentes’ pre-modernos del ‘dispositivo’ podría demostrar que la técnica de producción de la verdad, los saberes sobre la carne-pecado, los mecanismos de poder y la incitación discursiva puesta en juego históricamente dentro y fuera del confesonario no habían sido sino continuados y revitalizados en las maniobras de extracción de la verdad del sexo orquestadas por aquellos que detentarán un saber-poder científico-normalizador sobre los individuos (medicina de la sexualidad de los siglos XVIII-XIX y psiquiatría del siglo XIX).

Postulado tal contra-hipótesis, a verificar en una investigación histórica, se comprende por qué, en el primer proyecto de la *Historia de la sexualidad*, Foucault anunciaba la futura publicación de un segundo tomo que llevaría por título “La carne y el cuerpo”.⁵⁵² En este texto, Foucault debía exponer una genealogía de las técnicas y saberes en torno a la carne, al cuerpo y al deseo desde el cristianismo primitivo (confesión pública) a la pastoral católica y protestante moderna (confesión privada), como momento de generalización de la obligación de confesar y de diseminación a los laicos (minoría) de una analítica minuciosa del deseo que exigía la verbalización exhaustiva de los pecados y movimientos de la carne-concupiscencia.

Si Foucault podía avanzar esta hipótesis genealógica en la *Voluntad de saber*, era porque ella había sido ya **parcialmente** articulada en la investigación comunicada públicamente: en el curso de 1974-1975 sobre *Los Anormales*.⁵⁵³ En efecto, allí había

mismo y de decir a otros, tan a menudo como sea posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innombrables que, a través del alma y del cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo. **Este proyecto de una ‘puesta en discurso’ del sexo, se había formado, hacía tiempo, en una tradición ascética y monástica.** El siglo XVII ha hecho de él una regla para todos. Se dirá que de hecho, no podía aplicarse más que a una minoría (...).” *VS*, pág. 29. El subrayado es nuestro. Sólo en la investigación comunicada a principios de los años ochenta Foucault podrá elaborar una genealogía completa de la confesión en Occidente: desde las instituciones monásticas (Casiano) a los procedimientos de examen de las ciencias humanas (siglo XVIII y XIX) pasando por las transformaciones del ritual de la penitencia medieval y la Pastoral cristiana (del siglo XVII). Ver *DeE III*, pág. 125-129. El exhaustivo estudio de Henry Lea expone el desarrollo de la confesión privada (a un sacerdote que absuelve) a partir de la confesión pública (a Dios), propia del cristianismo primitivo. La confesión privada se desarrollará lentamente, sostiene el autor, a partir de las reglas monásticas. Ver LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, pág. 183-187.

⁵⁵⁰ Para la genealogía de la confesión véase: DREYFUS H., y RABINOW, P., *op. cit.*, pág. 259-255; MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, *op. cit.*, pág. 325-327 y MERQUIOR, José-Guilherme, *op. cit.*, pág. 142-143.

⁵⁵¹ LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, pág. 174.

⁵⁵² “La pastoral cristiana reformada, de una manera más discreta, ha postulado también las reglas de puesta en discurso del sexo. Esto será desarrollado en el volumen siguiente, *La Carne y el cuerpo*.” *VS*, nota 1, pág. 30.

⁵⁵³ Foucault analiza extensamente el tema de la confesión en diferentes cursos del Collège de France. La referencia que constituye el antecedente del proyecto de una historia de la sexualidad se encuentra en la

expuesto **una primera genealogía de la confesión cristiana** que permitía justificar un crecimiento histórico de la obligación-verbalización sobre el deseo-sexo en Occidente. Así, capturando al confesonario como foco de saber-poder, la contra-hipótesis de la proliferación de los discursos sobre el sexo podía proponerse en 1976 como programa-futuro ya que había sido elaborada para el laboratorio. La historia que Foucault comunica en 1975 abarcará desde el nacimiento histórico del ritual de la penitencia en los primeros siglos del cristianismo (ritual público y no verbal) a su transformación-expansión-generalización como procedimiento verbal y analítico en la pastoral cristiana del siglo XVII eludiendo, por tanto, la emergencia histórica de la confesión privada (no sacramental) en la ‘tradicación ascético-monástica’ (a la que remitirá elípticamente un año más tarde en la *Voluntad de saber*).

El relato de la “historia de la confesión de la sexualidad”⁵⁵⁴ de 1975 evidencia el progresivo ascenso histórico de la discursividad obligatoria y analítica en torno a la carne-deseo en Occidente, indicando los hitos pre-modernos que eran condición de posibilidad del ‘dispositivo de sexualidad’: primero, la instauración de la penitencia no confesional como práctica ritual en los orígenes del cristianismo;⁵⁵⁵ segundo, las juridificación de la práctica en la penitencia tarifada instaurada a partir del siglo VI; tercero, el ascenso de la penitencia (laica) centrada en la confesión de los pecados desde el siglo VIII al siglo XII; cuarto, la instauración histórica de la obligación generalizada de la confesión anual y la institución del sacramento de la confesión desde el siglo XIII al Renacimiento (Letrán); finalmente, a partir de la Reforma y del Concilio de Trento, el inicio de una fase de cristianización en profundidad en la que el sacramento emergerá como una técnica de captura de los movimientos de la carne en el cuerpo (invención del confesonario, proliferación de manuales de confesión para sacerdotes, expansión de la confesión como dirección de conciencia).⁵⁵⁶

Primero, Foucault inicia su genealogía describiendo las características de **un ritual penitencial primitivo que no exigía la confesión de los pecados: era una ceremonia pública en la que el individuo accedía al estado de penitente.**⁵⁵⁷ La penitencia “era – afirma Foucault– un estatuto que uno tomaba de forma deliberada y voluntaria, y que se asumía de una vez por todas, de manera que era la mayor parte de las veces definitiva: uno no podía ser penitente más que una vez en la vida. Era el obispo, y sólo el obispo, quien tenía el derecho de conferir, a aquel que lo pedía, el estatuto de penitente. Y esto en una ceremonia pública, en la cual el penitente era a la vez reprendido y exhortado.”⁵⁵⁸ Acceder al estatuto de penitente imponía aceptar ciertos signos externos como llevar una vestimenta especial, mortificar el cuerpo con el cilicio, etc., asumiendo el cumplimiento estricto de

genealogía de la confesión articulada en *Los Anormales* de 1974-1975. Ver *Curso LA*, pág. 155, ss. El tema será continuado y transformado posteriormente en el curso inédito de 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*. Cfr. *DeE IV*, pág. 125 y ss.

⁵⁵⁴ *Curso LA*, pág. 158.

⁵⁵⁵ Foucault expone esquemáticamente en *Los Anormales* lo que comenzará a investigar cuatro años más tarde, recurriendo a los textos del cristianismo primitivo. El inicio de esta ‘historia de la confesión de la sexualidad’, es decir, un análisis sobre la *exomologesis*, será comunicado en el Curso “Del gobierno de los vivos” de 1979-1980. Ver *DeE IV*, pág. 126-127. En ese curso Foucault podrá justificar también en los textos que la ‘puesta en discurso del sexo’ se forma en ‘una tradición ascético-monástica’ (*Voluntad de saber*). Ver *DeE IV*, pág. 127-129.

⁵⁵⁶ Ver *Curso LA*, pág. 158-190.

⁵⁵⁷ El segundo proyecto de la *Historia de la sexualidad* (1984) va a ampliar este relato, al poder justificar que, en el interior de las instituciones monásticas del cristianismo primitivo (*exagorensis*), se aplicaba ya la obligación generalizada de una confesión exhaustiva de las incitaciones de la carne ante sí y ante otro (hermenéutica de sí y conocimiento de sí para la renuncia de sí) como condición de la pureza espiritual del monje. Indagar en los textos del cristianismo primitivo (Casiano) obligará a modificar temporal y metodológicamente el programa de la *Historia de la sexualidad* de 1976.

⁵⁵⁸ *Curso LA*, pág. 159. Foucault sigue la exposición de H. Lea sobre la *exomologesis*. Cfr. LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap VIII (“Confession”), pág. 173-184.

ciertas reglas: no mantener relaciones sexuales, no participar en la comunión, prohibición del cuidado de los bienes, etc. Aún cuando el penitente abandonaba su estado penitencial, también a través de una ceremonia pública solemne en la Iglesia, se le imponía para siempre la obligación de respetar ciertas restricciones, por ejemplo, mantener la castidad. De esta manera, para Foucault, en el ritual de la penitencia que nace en el cristianismo primitivo no se pedía al individuo una confesión pública de todos sus pecados ni de todos los pecados de toda su vida. En efecto, ni se exigía exhaustividad, si bien al solicitar el estado penitencial ante el obispo el laico debía comunicarle las razones generales que justificaban su solicitud, ni la penitencia era una obligación generalizable para todos los individuos: la ceremonia era un ritual público que permitía la remisión de los pecados gracias a la severidad de unas penas aceptadas libre y voluntariamente por el penitente, no constituyendo ni una práctica de carácter universal, ni una ceremonia privada centrada en la confesión exhaustiva de los pecados ante otro que detentaba el poder de perdonar.

Segundo momento, **transformación: desde la penitencia como ritual de ordenación e imposición de estado, a la penitencia tarifada organizada a partir de un modelo laico jurídico-penal.** A partir del siglo VI se produce una transformación importante en la ceremonia penitencial: el laico que había cometido una falta grave debía buscar a un sacerdote y confesarle el pecado como condición para recibir de él una penitencia bajo la forma de una pena o ‘satisfacción’.⁵⁵⁹ Esta ‘satisfacción’ tarifada, sin ningún otro aditamento, permitía la remisión completa e inmediata del pecado cometido. “Las penitencias estaban tarifadas –sostiene Foucault-, en el sentido de que existía, para cada tipo de pecado, un catálogo de penitencias obligatorias, exactamente como en el sistema de penalidad laico, para cada uno de los crímenes y delitos, había una reparación institucional acordada a la víctima, para que el crimen sea borrado. Con este sistema de la penitencia tarifada, que es de origen irlandés, y por tanto no latino, la enunciación de las faltas comienza a tener un rol necesario.”⁵⁶⁰ En efecto, habrá que confesar los pecados como condición de posibilidad de la imposición de la pena: el sacerdote aplicará una ‘tarifa’ según la falta sea grave o leve y, para ello, el penitente debía enunciar la falta, explicar sus circunstancias y confesar cómo había sido cometida. No era la confesión de los pecados lo que provocaba la reparación-perdón (decir no poseía ninguna eficacia) sino que ese acto constituía sólo una condición que permitía al sacerdote determinar el castigo que correspondía. Pese a su función instrumental, la confesión de los pecados comenzará a tener un rol en el interior de la ceremonia de la penitencia, conformándose como un ritual homogéneo a las prácticas de la justicia penal de la época en las que se exigía también la confesión de las faltas-crímenes.

Tercer momento: **la confesión, como actividad por sí misma vergonzosa y penosa para quien enuncia, comenzará a ser valorada como acto-ritual cada vez más importante en la ceremonia penitencial, emergiendo como elemento imprescindible para el perdón de los pecados.** A partir del siglo VIII hasta el siglo XI, Foucault postula un crecimiento de la importancia de la confesión: por la paulatina expansión del ritual-obligación de la confesión a los laicos y por la difusión de la percepción de que la misma enunciación de los pecados no sólo permitía aplicar la pena, sino que constituía un acto de humillación,⁵⁶¹ una manifestación que provocaba la vergüenza del penitente por haber cometido el pecado.⁵⁶² Así, el acto-verbal comenzará a tener en sí mismo un poder de ‘satisfacción’ penal ya que la confesión misma dará a Dios y

⁵⁵⁹ Cfr. LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo II, cap. XVI (‘Public and Private Penance’), pág. 73-101.

⁵⁶⁰ *Curso LA*, pág. 160.

⁵⁶¹ Foucault cita un texto de Alcuino citado a su vez por Henry Lea. Ver *LA*, pág. 160 y 161; cfr. LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, nota 4, pág. 463. Los editores del curso hacen lo mismo para justificar una afirmación de Foucault: Ver *LA*, nota 15, pág. 181-182; cfr. LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, nota 1, pág. 192.

⁵⁶² Cfr. LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, pág. 187-197 (ascenso de la confesión anual en los laicos) y 197-205 (en los monasterios).

al sacerdote un justo motivo para perdonar las faltas. El ritual de la penitencia comenzará a virar de penas de tipo judicial hacia formas simbólicas de satisfacción.⁵⁶³

Cuarto momento, en el que se operará una **generalización definitiva por la instauración de la obligación de la confesión anual, el ascenso del poder sacerdotal en el seno de la institución de la penitencia como sacramento y la diseminación de la confesión en el ejercicio del poder civil.**⁵⁶⁴ En el siglo XIII se impondrá para todos la obligación de confesarse regularmente al menos una vez al año (Concilio de Letrán), es decir, ya no será necesario haber cometido un pecado para tener que confesarse, sino que la penitencia se impondrá como obligación que no dependerá de haber pecado gravemente.⁵⁶⁵ Esta imposición universal provocará, para Foucault, una transformación histórica importante. Se exigirá al laico una cierta continuidad, en el sentido de que anualmente al menos se le pide totalizar su vida en un relato ante otro, y una cierta exhaustividad, ya que se le obliga a decir todas las faltas cometidas para que el sacerdote distinga si son leves o graves. Estas modificaciones que sufre el ritual se corresponderán, para Foucault, con un acrecentamiento del poder de parte del sacerdote (el único que detentará, a partir de entonces, “el ‘poder de las llaves’”⁵⁶⁶): la obligación de continuidad en la confesión implicaba que el laico debía recurrir al mismo sacerdote para confesarse regularmente (confesión anual); por otro lado, liberado el sacerdote de las tarifas establecidas, podía establecer las penas en función del pecado y de las circunstancias para otorgar la absolución.⁵⁶⁷ Para ello debía interrogar al pecador, sobre el que recaía la obligación de la *confessio integra*. “Lo que va a garantizar la exhaustividad –sostiene Foucault– es que el sacerdote va a controlar lo que dice el fiel: lo va a impulsar a decir, lo va a cuestionar, va a precisar su confesión, por toda una técnica de examen de conciencia. Se forma en esta época (siglos XII y XIII) un sistema de interrogación codificada según los mandamientos de Dios, según los siete pecados capitales, según –un poco más tarde–, los mandamientos de la Iglesia, la lista de las virtudes, etc. De manera que la confesión total se va a encontrar, en la penitencia del siglo XII, totalmente cuadrículada por el poder del sacerdote.”⁵⁶⁸ Finalmente, determinando libremente las penas que le corresponden a cada uno según sus pecados, el sacerdote será quien va a consumir el acto de la absolución: el poder del sacerdote se instalará definitivamente, en este momento histórico, en el interior del ritual de la penitencia, y la economía sacramental tomará la forma que perdurará por siglos, a saber, un mecanismo de poder y de saber centrado en la confesión completa y exhaustiva (confesar todos los pecados graves o leves) ante otro que detenta el poder de perdonar⁵⁶⁹ y que posee un saber que le permite distinguir la gravedad de los pecados gracias a un interrogatorio concertado.⁵⁷⁰

⁵⁶³ Ver LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo II, cap. XVI (‘Public and Private Penance’), pág. 73-78 (un análisis de una mutación histórica: de las penas públicas y físicas a las penas simbólicas del siglo VI al XIII).

⁵⁶⁴ Cfr. LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, pág. 217-262.

⁵⁶⁵ Ver LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap IX (‘Enforced Confession’), pág. 227-273.

⁵⁶⁶ LA, pág. 163. Cfr. LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap VII (‘The Power of the Keys’), pág. 105-167.

⁵⁶⁷ Ver LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap. X (‘Jurisdiction’), pág. 274-311.

⁵⁶⁸ *Curso LA*, pág. 163.

⁵⁶⁹ “Ese **poder de las llaves**, que sólo el sacerdote detenta, le otorga la posibilidad de perdonar él mismo los pecados, o más bien de practicar ese ritual de la absolución, que es tal que a través de él, es decir, a través de las palabras y los gestos del sacerdote, es Dios mismo quien perdona los pecados. La penitencia se vuelve, en ese momento, en sentido estricto, un sacramento.” *Curso LA*, pág. 163. El subrayado es nuestro. “Thus through successive steps and under varying conditions **the power of the keys** gradually established itself and the Church acquired the awful and mysterious power of regulating the salvation or perdition of her children. Theologians may among themselves admit that the keys can err and that the judgments passed on earth may not be ratified in heaven, but the plain people are taught that the priest holds their eternal destiny in his hands and that to them he is virtually God, for he has the power to convert guilt into innocence.” LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, pág. 166-167. El subrayado es nuestro.

⁵⁷⁰ “Se forma así en torno a la confesión, como pieza central de la penitencia, todo **un mecanismo en el que el poder y el saber del sacerdote y de la Iglesia se encuentran implicados**. Es esa la economía central y

En esta misma época, la técnica de la confesión comenzará a ser valorada por los poderes civiles en tanto que procedimiento para producir la verdad, siendo acogida en el seno de los procedimientos judiciales, a saber, “retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios –sostiene Foucault en la *Voluntad de saber*–; desaparición de las pruebas de culpabilidad (juramento, duelos, juicios de Dios) y desarrollo de métodos de investigación y de indagación, asumidos progresivamente por la administración real en la persecución de infracciones y esto, a costa de los procesos de transacción privada; puesta en funcionamiento de los tribunales de la Inquisición.”⁵⁷¹ La palabra ‘confesión’, que remitía antiguamente al testimonio que otro realizaba sobre un individuo, pasará a significar el ritual de “reconocimiento hecho por alguien de sus propias acciones o pensamientos. El individuo, que se autentificaba durante mucho tiempo por la referencia de otros y la manifestación de su lazo a otro (familia, fidelidad, protección); pasa a ser autenticado por el discurso de verdad que era capaz o estaba obligado a articular sobre sí mismo.”⁵⁷²

Finalmente, Foucault describe una **“fase de cristianización en profundidad”⁵⁷³ que mantendrá la estructura sacramental de la penitencia y desplegará un “inmenso dispositivo de discurso y de examen, de análisis y de control en el interior y en torno a la penitencia propiamente dicha.”⁵⁷⁴** Tal proceso histórico provocará la extensión del dominio de la confesión de los pecados a toda la vida, como técnica analítica pormenorizada del deseo, y una acentuación aún más marcada del poder del sacerdote que interrogará más exhaustivamente (examen).⁵⁷⁵ Este momento crucial para la historia de la sexualidad occidental se desarrollará, para Foucault, entre los siglos XVI y XVII, en el seno de una pastoral católica estrechamente vinculada con el ascenso histórico de los sistemas, técnicas e instituciones disciplinarias (bio-poder sobre el individuo-cuerpo).⁵⁷⁶ “En torno al privilegio de la absolución –afirma Foucault en el *Curso* de 1975–, se pone a proliferar lo que se podría llamar el derecho de examen. Para sostener el poder sacramental de las llaves se forma el poder empírico del ojo, de la mirada, de la oreja, de la audición del sacerdote. De ahí ese formidable desarrollo de la pastoral, es decir, de esa técnica que se propone al sacerdote para **el gobierno de las almas**. En el momento en que los Estados estaban postulando el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos y articulaban los medios por los cuales se podía efectivamente poner en acción un **poder sobre los cuerpos**; la Iglesia, por su parte, elaboraba una técnica del gobierno de las almas que es la pastoral, definida por el concilio de Trento, y retomada y desarrollada luego por Carlos Borromeo.”⁵⁷⁷

Como síntoma de esta obligación general del examen de conciencia (decirse) y de la práctica de la confesión (decir a otro las movibilidades del deseo y del cuerpo), emergerá históricamente, además de los tratados teológicos sobre la carne, toda una literatura

general de la penitencia tal y como se ha fijado en la Edad Media, que funciona aún en la actualidad.” *Curso LA*, pág. 164. El subrayado es nuestro.

⁵⁷¹ *VS*, pág. 78.

⁵⁷² *VS*, pág. 78. Procedimiento confesional al que tendía la instrucción penal que podía concluir en el suplicio. Ver *SP*, pág. 48-49. “En el catálogo de las pruebas judiciales, la confesión aparece hacia el siglo XIII-XIV.” *SP*, nota 1, pág. 49.

⁵⁷³ *Curso LA*, pág. 164. El subrayado es nuestro.

⁵⁷⁴ *Curso LA*, pág. 164.

⁵⁷⁵ Ver LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap XII (“The Confessional”), pág. 347-411.

⁵⁷⁶ Para el rol de la pastoral católica de la Contrarreforma en esta genealogía de la confesión, como elemento visagra entre el dispositivo de alianza medieval y el dispositivo moderno de sexualidad véase: VÁZQUEZ, Francisco, “La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad”, en LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 205-218.

⁵⁷⁷ *Curso LA*, pág. 165. El subrayado es nuestro. “Del gobierno de los vivos” será el título del curso del Collège de France de 1979-1980. Foucault retomará allí el tema del “examen de conciencia y la confesión.” *DeE IV*, pág. 125.

específica dirigida a los confesores y a los laicos: los pequeños manuales de confesión para los fieles serán, para Foucault, la contrapartida de los grandes manuales destinados a los confesores.⁵⁷⁸ Los confesionarios, que recomendaban la discreción del sacerdote sobre los pecados de la carne, exponían minuciosamente las condiciones, características y reglas del examen de conciencia que el confesor debía conocer e imponer a los laicos en el ritual de la penitencia como sacramento. Por otro lado, los manuales para la preparación de la penitencia dirigidos a los laicos, establecerán los procedimientos de examen (diarios o extraordinarios) imprescindibles para el conocimiento de uno mismo, para la guía de una buena vida y para la preparación de una buena confesión.

Los tratados de confesión para los sacerdotes comenzarán a exigir cierta “cualificación”⁵⁷⁹ técnico-moral específica del confesor para aplicar ‘bien’ el procedimiento a los fieles. No bastaba con ser sacerdote, era necesario poseer ciertas condiciones-cualidades.⁵⁸⁰ Para ser confesor se exige detentar el poder, es decir, se impone como condición contar con la autorización específica para confesar que otorgaba exclusivamente el obispo.⁵⁸¹ Además, será necesario haber alcanzado ciertas virtudes y conocimientos técnicos específicos. El sacerdote debe manifestar celo o amor por el cuidado de otros – especialmente para aquellos que rechazan a Dios-; santidad, es decir, debe evitar en su propia persona los pecados mortales y veniales como garantía de no comunicación del mal en la escucha de los pecados de otro; sabiduría, se le impone conocer en profundidad las leyes de Dios (juez), como condición para reconocer los pecados, sus causas, sus remedios (médico), y las reglas para dirigir las conciencias (guía); finalmente, el sacerdote debe ser prudente, es decir, ajustar las reglas de la confesión a las circunstancias específicas del penitente (saber-hacer).⁵⁸²

En el interior del sacramento de la confesión, reconfigurado por la pastoral cristiana como procedimiento de incitación y vigilancia del deseo-cuerpo, la función sacerdotal no se circunscribirá simplemente a aplicar una pena a las faltas cometidas y a dar la absolución. El sacerdote, ligado a la autoridad del obispo y formado convenientemente en los seminarios, emergerá como instancia e instrumento que debía favorecer la vida ‘buena’ del laico: el juez que perdona los pecados será ahora guía del penitente. Así, para Foucault, en el interior de ese mueble privado y oscuro del confesonario (1516)⁵⁸³ en el que se desplegará a partir de entonces un ritual entre dos cuerpos estrictamente separados, el espacio de absolución (poder-juicio) va a transformarse en un foco de conocimiento (saber-curación-guía). La penitencia franqueará con la pastoral su umbral tecnológico⁵⁸⁴ y la ceremonia se impondrá

⁵⁷⁸ Ver *Curso LA*, pág. 165.

⁵⁷⁹ *Curso LA*, pág. 165.

⁵⁸⁰ Ver *Curso LA*, pág. 165-167.

⁵⁸¹ Sobre las licencias para confesar ver LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap X (‘Jurisdiction’), pág. 274-311.

⁵⁸² Foucault analiza en el curso: HABERT, Louis, *Pratique du sacrement de pénitence ou méthode pour l’administrer utilement*, París, Alix, 1729. El mismo texto es citado también en: LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, pág. 259, 332, 372, 377, 381 y 428.

⁵⁸³ Ver *Curso LA*, pág. 168. Foucault parece apoyarse en una indicación de Lea: “An edition of these penitential canons, with some variants, was printed at Leipzig as late as 1516, in sixteen small quarto pages, evidently for convenient reference in the confessional.” LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo II, cap XVII (‘The Penitential System’), pág. 347-411, nota 2, pág. 135. Cfr. *Curso LA*, nota 37, pág. 184. “The first allusion I have met to this contrivance is in the council of Valencia, in 1565, where it is ordered to be erected in churches for the hearing of confessions, specially of women. In this same year we find S. Carlo Borromeo prescribing the use of a rudimentary form of confessional a seat with a partition (tabella) to separate the priest from the penitent. Eleven years afterwards, in 1576, he orders confessionals placed in all the churches of the province of Milan, and he alludes to their use in his instructions to confessors. The innovation was so manifest an improvement that its use spread rapidly.” LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap XII (‘The Confessional’), pág. 395.

⁵⁸⁴ Como las disciplinas lo harán en el siglo XVIII. Ver *SP*, pág. 260.

con sus reglas.⁵⁸⁵ Primero, el sacerdote debía recibir al que se presentaba con prontitud, escucharlo siempre con atención interesada manifestando ante el penitente una cierta pena como forma de consolación por el delito. Luego, el sacerdote debía buscar los signos de contrición a través de un examen a la vez verbal y silencioso (preguntas sobre la preparación de la confesión, observación de los signos físicos de contrición, etc.).⁵⁸⁶ Sólo después de haber comprobado la realidad del arrepentimiento, el sacerdote debía pasar al examen de conciencia, que consistía en una indagación de las circunstancias de la vida del penitente y en una interrogación sobre los mandamientos de Dios y de la Iglesia, las obras de misericordia, los pecados capitales, etc.⁵⁸⁷ Una vez realizada esta inspección exhaustiva podía imponer la ‘satisfacción’, que revestía a la vez un aspecto meramente penal (castigo) y otro medicinal-correctivo (evitar la recaída en el pecado).

Asumiendo e imponiendo el ‘ideal’ de una obligación generalizada de la verbalización íntegra (examen de uno mismo y confesión ante otro), la pastoral establecerá también una regla de discreción discursiva sobre los pecados-insinuaciones de la carne. El silencio requerido funcionará tácticamente como un elemento más en el seno de una ‘puesta en discurso’ analítica del deseo-cuerpo. En efecto, en el siglo XVII un “imperativo se impone –sostiene Foucault: **no solamente confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar hacer del deseo, de todo deseo discurso. Nada, posiblemente, debe escapar a esta formulación, aunque las palabras que se emplean deben ser cuidadosamente neutralizadas.** La pastoral cristiana ha inscrito, como deber fundamental, la tarea de hacer pasar todo lo referido al sexo por el molino sin fin de la palabra. La prohibición de ciertos términos, la decencia de las expresiones, todas las censuras del vocabulario podrían ser dispositivos secundarios en relación con esta gran sujeción: una manera de volverla moralmente aceptable y técnicamente útil.”⁵⁸⁸ **“Bajo la cubierta de un lenguaje que se toma el cuidado de depurarse, de manera que no sea nombrado directamente, el sexo es capturado y acorralado por un discurso que pretende no dejarle ni oscuridad ni respiro.”**⁵⁸⁹ La regla de discreción tiene una función táctica: para que en la discursivización del deseo el confesor no pudiera verse contaminado por los pecados relatados en el confesonario y, a la vez, el penitente pudiera mantener su ignorancia, no siendo nunca ‘instruido’ por el sacerdote.⁵⁹⁰ Los pecados de la carne no son, por tanto, capturados sólo como unos actos enunciados contrarios a la ley sino que la enunciación misma del deseo transforma al aparato en un foco de transmisión de incitaciones: había que evitar los posibles contagios. Para mantener la pureza del confesor y la ignorancia de quien se confiesa se proponían, para Foucault, ciertas sub-reglas de no-contaminación. Del lado del sacerdote: se tratará de preguntar lo necesario y de olvidarlo inmediatamente luego de la confesión; se tratará de preguntar por los pensamientos, por los actos cometidos, por el partenaire del acto, para deducir de toda la información sustraída mediante la interrogación (examen de conciencia) la naturaleza y la gravedad del pecado. Vaguedad y neutralidad del interrogatorio que exigirá, como su contrapartida, una palabra concisa de lado del penitente: se le impondrá, pues, la enunciación estricta del pecado según alusiones (faltas contra tal mandamiento, contra tal precepto, número de veces, ‘sexo’ del partenaire, relación con el partenaire, etc.). No se obliga, por tanto, al silencio. Se organiza más bien la corrección escueta del decir en la instrucción transmitida en los manuales de confesión para los fieles y en los confesionarios para los sacerdotes. Así,

⁵⁸⁵ Ver *Curso LA*, pág. 168-171.

⁵⁸⁶ Ver LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo II, cap. XX (‘Requisites for Absolution’), pág. 3-72.

⁵⁸⁷ Prohibida la confesión escrita, se impone el interrogatorio para alcanzar la *confessio integra* auricular. Ver LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap. XII (‘The Confessional’), pág. 365-377.

⁵⁸⁸ *Curso LA*, pág. 29-30. El subrayado es nuestro.

⁵⁸⁹ *VS*, pág. 29. El subrayado es nuestro.

⁵⁹⁰ Para el debate en torno a los peligros para el penitente y para el confesor: LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, cap. XII (‘The Confessional’), pág. 379-382.

cumpliendo las reglas técnicas que se imponen a ambos (Manuales de confesor-manuales de laicos), el confesonario no se convertiría nunca en un lugar de instrucción, de infección y de transmisión del pecado. La puesta en discurso íntegra del deseo-carne se escenificaba pues, requiriendo una palabra neutralizada que evitaba los efectos indeseables de una eroto-analítica concertada (incitación y no ‘represión’ discursiva).

Asumiendo como esencial para la práctica confesional-penitencial el examen de conciencia y la dirección de almas, la pastoral cristiana exigía al penitente llevar a cabo una analítica interior que iba a permitirle ‘abrir’ completamente los pliegues de su alma al sacerdote: todos los comportamientos, conductas, pensamientos, todos los placeres y pasiones debían ser perseguidos y comunicados. El antiguo ritual público y jurídico de la penitencia (*exomologesis*) se transformará así, para Foucault, en una ceremonia de filtraje discursivo (exhaustivo) del deseo-cuerpo: lenta metamorfosis histórica de “una operación que no era sacramental en sus inicios, -sostiene Foucault- a una técnica concertada de análisis, de elecciones reflexivas, de gestión continua de las almas, de las conductas y, finalmente del cuerpo; **una evolución que reinscribe las formas jurídicas de la ley, de la infracción y de la pena**, que habían modelado en sus inicios a la penitencia (...) **en otro campo de procedimientos que son del orden de la corrección, de la guía y de la medicina**. Finalmente, es una evolución que tiende a sustituir, o en todo caso a **sostener, la confesión puntual de la falta por todo un inmenso recorrido discursivo, que es el recorrido continuo de la vida delante de un testigo, el confesor o el director, que debe ser a la vez juez y médico, que define en todos los casos los castigos y las prescripciones.**”⁵⁹¹

Por otro lado, y como consecuencia de este dispositivo, la reflexión pastoral tenderá “a hacer de la carne –sostiene Foucault- la raíz de todos los pecados y **a desplazar la importancia del momento del acto mismo hacia las agitaciones** –difíciles de percibir y de formular- **del deseo**, mal que aqueja al hombre entero, bajo las formas más secretas (...).”⁵⁹² Esto constituirá, para Foucault, un acontecimiento fundamental en la *Historia de la sexualidad* occidental: viraje de un dispositivo de la carne centrado en la aplicación directa de la ley y homogéneo con el funcionamiento del poder medieval y su teoría jurídica de la soberanía, a un dispositivo de poder-saber que se impondrá la tarea de capturar el cuerpo y el deseo mediante la verbalización exhaustiva en la confesión-examen (acorde a las nuevas tecnologías disciplinarias que se comenzaban a diseminar socialmente -siglo XVII-).⁵⁹³ En efecto, los pecados de la carne no serán concebidos ya sólo en referencia inmediata con la ley (actos), sino que, para Foucault, emergerá un extenso dispositivo de control de toda la vida del penitente centrado específicamente en los movimientos del deseo y del cuerpo que podían llevar a cometer, pensar o desear lo contrario a la ley divina.⁵⁹⁴ La nueva práctica socio-pastoral del sacramento, que se disemina a los laicos en los siglos XVI y XVII justificará esta emergencia de un nuevo saber pastoral sobre los pecados del deseo-cuerpo.

La reflexión pre-tridentina consideraba a los pecados de la carne, específicamente a la lujuria y a la concupiscencia, jurídicamente: eran “faltas contra cierto número de reglas

⁵⁹¹ *Curso LA*, pág. 171. El subrayado es nuestro.

⁵⁹² *VS*, pág. 28. El subrayado es nuestro.

⁵⁹³ El título del segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, “La chair et le corps”, debe comprenderse como sintética formulación de una investigación genealógica que debía justificar este pasaje discursivo-tecnológico históricamente fundamental provocado por la Pastoral cristiana de los siglos XVI y XVII: **de la carne** (jurídico-Medieval) **al cuerpo** (disciplinario-pastoral). Así, el proyecto de investigación que Foucault anunciaba en 1976 continuaba y ahondaba las tesis expuestas en *Vigilar y castigar*: si las ciencias humanas tenían su condición de posibilidad en lo disciplinario, **el examen** que aplicaban para extraer un saber de los individuos y reforzar el ejercicio del poder normalizador y de castigo, no era sino la exportación estratégica de una técnica cristiano-pastoral: la confesión.

⁵⁹⁴ Ver *Curso LA*, pág. 171-173. Para la evolución histórica de las clasificaciones de los pecados: LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo II, cap. XX (“Clasificación of Sin”), pág. 233-284.

sexuales⁵⁹⁵ explícitas, considerando el aspecto relacional del acto carnal. Los pecados de la carne eran tales porque no cumplían, bien con la forma legítima del acto sexual establecida por la ley de Dios, bien con el nivel requerido en las relaciones lícitas con el partenaire. El pecado-acto y el individuo-pecador eran capturados desde una perspectiva jurídico-legal (lo no conforme a la ley y lo no conforme con el estatuto del individuo o del partenaire): pecados contra los lazos jurídicos entre personas, adulterio, incesto, rapto; pecados según el estatuto de la persona, si era sacerdote o laico; pecados sobre la forma del acto sexual, la sodomía; pecados contra el propio cuerpo, la masturbación. Con la pastoral cristiana de los siglos XVI y XVII, tanto la percepción de los pecados de la carne como el objeto al que se abocará el interrogatorio-examen van a transformarse: los pecados de la carne no constituirán ya sólo unos actos realizados contra la ley o contra el estatuto de un sujeto jurídico, sino que serán percibidos como fruto de la voluptuosidad de un deseo encarnado en un cuerpo que habrá que rastrear con un examen cuidadoso. Por ello, será “el cuerpo mismo del penitente –afirma Foucault-, sus gestos, sus sentidos, sus placeres, sus pensamientos, sus deseos, la intensidad y la naturaleza de lo que experimenta en sí mismo, (...) el foco del interrogatorio sobre el sexto mandamiento. El examen antiguo era el inventario, en el fondo, de las relaciones permitidas y prohibidas. El nuevo examen de conciencia va a ser un recorrido meticuloso del cuerpo, una suerte de anatomía de la voluptuosidad.”⁵⁹⁶ Así, los pre-tridentinos pecados de la carne, antiguas infracciones a la ley de las uniones lícitas (acto real o acto pensado), se inscribirán, para Foucault, en el interior del cuerpo mismo del individuo (deseo y placer). La ley mantendrá su función binaria en el interior de la confesión, el castigo de las faltas continuará siendo uno de los objetivos de la penitencia, pero la operación del examen recaerá en un objeto completamente nuevo, a saber, el cuerpo del placer y del deseo que induce pensamientos y lleva a realizar los actos.⁵⁹⁷ En el seno de esta emergencia histórica del cuerpo del placer y del deseo se impondrá, “bajo la forma de una obligación general, ese deber tan característico del Occidente moderno. No hablo de **la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a otro, tan continuamente como sea posible, todo lo que concierne al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innombrables que, a través del alma y del cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo.**”⁵⁹⁸

Pero este nuevo dispositivo confesional de poder-saber, articulado en torno al cuerpo deseante, no será aplicado en el siglo XVII, para Foucault, de manera masiva en todas las capas sociales.⁵⁹⁹ Las clases populares, frente a esa incitación discursiva y a ese control exhaustivo de los placeres y del deseo (examen de conciencia, dirección de conciencia), continuarán realizando sólo la gran confesión anual y se mantendrán ajenas a estas nuevas técnicas (incluso hasta el siglo XVIII). La pastoral cristiana, en tanto que momento histórico de cristianización en profundidad, propagará sus técnicas, sus textos y sus reglas por “los medios más cristianizados, -sostiene Foucault- más urbanizados también, en los seminarios e igualmente, hasta cierto punto, en los colegios, vamos a encontrar yuxtapuestas las reglas de la penitencia y de la confesión, y después la regla, o la

⁵⁹⁵ *Curso LA*, pág. 172.

⁵⁹⁶ *Curso LA*, pág. 173. Foucault compara dos interrogatorios sobre el sexto mandamiento (MILHARD, Pierre, *La Vrai Guide des curés*, Lyon, 1604 y HABERT, Louis, *Pratique du sacrement de pénitence ou méthode pour l'administrer utilement, op. cit.*) para justificar su hipótesis histórica en: *Curso LA*, pág. 173-175.

⁵⁹⁷ “Cierto, la ley está presente; cierto, la prohibición ligada a la ley está ahí; cierto, se trata de reparar las infracciones; pero toda la operación del examen recae ahora sobre esa especie de cuerpo de placer y de deseo que constituye el verdadero partenaire de la operación y del sacramento de la penitencia. La inversión es total o, si queréis, la inversión es radical: se ha pasado de la ley al cuerpo mismo.” *Curso LA*, pág. 177.

⁵⁹⁸ *VS*, pág. 29. El subrayado es nuestro.

⁵⁹⁹ Ver *Curso LA*, pág. 177-179.

viva recomendación del examen de conciencia.⁶⁰⁰ Así, el nuevo dispositivo tecnológico que nace históricamente con la pastoral cristiana, si bien imponía la regla universal de la confesión y del examen de conciencia, lo establecía como una regla ‘ideal’, aplicándose sólo efectivamente en sectores minoritarios: comenzará de inmediato a formar parte de la formación imprescindible para el sacerdocio (seminarios) y, aplicándose en la gestión y conducción de las almas de los seminaristas, se extenderá como procedimiento de formación de una elite social en los colegios gestionados por la Iglesia y en las almas más cristianizadas y urbanas que conducían los sacerdotes ‘bien formados’ en sus parroquias.

Apresando y configurando el cuerpo de deseo-placer del alumno (colegios), del seminarista (seminarios-conventos) y de algunos adultos, la pastoral cristiana del siglo XVII desplegará una estrategia paralela a aquella con la que se recluía y conformaba unos cuerpos útiles en el interior de las instituciones disciplinarias (ejército, talleres, escuelas primarias, etc.): cuerpo deseante y cuerpo útil, “fisiología moral de la carne”⁶⁰¹ y “anatomía política del cuerpo”,⁶⁰² utopía eclesial de un gobierno analítico de las almas y sueño político de un gobierno panóptico de los hombres⁶⁰³ emergerán a la vez, reforzándose mutuamente.

Pero si la pastoral cristiana constituye un momento histórico fundamental en la genealogía de la sexualidad moderna será porque, para Foucault, la confesión del deseo-placer-cuerpo y las diferentes técnicas de control, de dirección y de examen originariamente aplicadas en el confesonario (foco de saber-poder), van a exportarse a los diferentes espacios disciplinarios (focos de saber-poder) permitiendo el nacimiento de las ciencias humanas. Franqueando su umbral tecnológico en el seno de la pastoral cristiana del siglo XVII, la “confesión –afirma Foucault- difundirá largamente sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden más cotidiano, y en los ritos más solemnes,”⁶⁰⁴ en la literatura y en la filosofía: se hará necesario manifestar la verdad a través de la confesión, elaborar historias que comuniquen a otros las certidumbres de la verdad desde uno mismo, desde el examen de uno mismo, desde el análisis de las impresiones fugitivas del placer o de los sentimientos provocados por un deseo evanescente.

En efecto, la obligación de confesar los placeres, la incitación discursiva para ‘hablar del sexo-deseo’ y las técnicas de control del cuerpo deseante no permanecerán recluidas en el interior de los rituales impuestos por la pastoral cristiana de la concupiscencia. Las nuevas estrategias disciplinarias que se formaban en paralelo se propondrán capturar también ese cuerpo de deseo-placer que emergía a la par que el cuerpo-útil: debía también ser administrado y gestionado para darle un buen uso. Había que elaborar, pues, un discurso racional, y no sólo moral, sobre el sexo como objeto médico, judicial, pedagógico y psiquiátrico, en tanto que problema que podía afectar al cuerpo del individuo-útil provocando consecuencias nefastas para la especie. Para dar forma a estos saberes diferenciales y plurales, universales y verdaderos sobre el individuo, la población y el sexo se requerirá confesar exhaustivamente (*confessio integra*): habrá que decir la verdad del sexo-deseo-placer a quien corresponda y sepa sobre sus mecanismos ocultos, ya que la verdad del sexo-deseo-placer dirá lo que *es* quien confiesa. “Nace(rá) hacia el siglo XVIII una incitación política, económica, técnica, a hablar de sexo”⁶⁰⁵ dado que llevar las cuentas analíticas del sexo revestía una función estratégica.

⁶⁰⁰ *Curso LA*, pág. 170.

⁶⁰¹ *Curso LA*, pág. 180.

⁶⁰² *Curso LA*, pág. 180.

⁶⁰³ Para un análisis de la transformación de la pastoral de las almas al gobierno de los hombres en el siglo XVI desde la perspectiva de la evolución del arte de gobernar ver: FOUCAULT, Michel, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, op. cit., pág. 233, ss.

⁶⁰⁴ *VS*, pág. 79.

⁶⁰⁵ *VS*, pág. 33.

En el ejercicio del bio-poder sobre la especie, el sexo, dato biológico y natural a gestionar a partir de intervenciones racionales, se constituirá como problema de Estado a partir del siglo XVIII. La sexualidad será considerada como una de las variables naturales a tener en cuenta para la gestión de los individuos agrupados: la potencia económica y política del Estado, la pujanza de su población, su fuerza presente y futura, dependerán de la manera en que cada uno de sus habitantes haga uso de su sexo. Se hará necesario un saber clasificatorio, estadístico y analítico sobre los matrimonios, los nacimientos, las defunciones, la esterilidad y las prácticas anticonceptivas: habrá que diseminar por todo e indiscriminadamente, focos de confesión de la sexualidad para obtener información a recopilar y articular racionalmente. Así el sexo, capturado como objeto de análisis por los saberes de interés público (objetivación), emergerá como foco de intervención política y como elemento a ser regulado de forma calculada (normalización y gestión): formación moderna de una trama de observación y registro bio-político sobre el sexo gracias a la que podrán analizarse las conductas sexuales y sus efectos nocivos, con el fin de intervenir con campañas sistemáticas que permitan anular los comportamientos indeseables a nivel global o promover las actividades útiles. La ‘sexualidad’, objeto de confesión, incitada a decirse, observada y perseguida, examinada y registrada, emergerá en esas maniobras racionales que permitan a su vez decidir acciones estratégicas masivas: habrá que llevarla al discurso y recopilar lo que dice en nombre del ‘interés público’.

Al nivel de los mecanismos de control sobre la vida del individuo, las instituciones pedagógicas constituirán el espacio disciplinario inicial de relevo de la tecnología confesional puesta en marcha por la pastoral cristiana del siglo XVII. Los colegios, durante el siglo XVIII, se organizarán en torno a la problemática y peligrosa sexualidad del colegial: los dispositivos arquitectónicos, los reglamentos de disciplina, la organización interior (los espacios, los dormitorios, las aulas), no harán sino manifestar, para Foucault, la obsesión de una vigilancia constante del cuerpo y los actos sexuales masturbatorios del niño.⁶⁰⁶ A todos los que detentaban una cierta responsabilidad-autoridad sobre el cuerpo del colegial se les aconseja estar atentos permanentemente ante una sexualidad que acecha en la precocidad: las vigilancias y los controles, las sanciones y los castigos, se desplegarán de manera constante sobre una sexualidad infantil siempre activa. Las precauciones sexuales organizarán los espacios y determinarán las tareas: la distinción y separación conveniente de los sexos, la separación de las camas (distancia y cortinas), la vigilancia nocturna de los dormitorios, las reglas para acostar a los alumnos, el control de los aseos personales, etc.⁶⁰⁷ En el interior de estos espacios disciplinarios que contornean y dan forma al cuerpo-sexual del niño se elaborarán y transmitirán también los conocimientos canónicos sobre el sexo: ciertos dispositivos discursivos cualificarán a los locutores válidos y codificarán los contenidos enunciables. La sexualidad, por tanto, no se excluirá hacia la inenunciabilidad. Será cosa que se enseña en una terminología específica, debiendo ser referida en un discurso pertinente.

Si la pastoral cristiana incitará una proliferación discursivo-analítica **reglada** en torno al deseo, al placer y el cuerpo-carne en el siglo XVII (confesonarios, colegios, seminarios, etc.), los discursos médicos del siglo XVIII harán emerger la sexualidad del colegial -controlada y vigilada moralmente- como objeto de conocimiento y de intervención científica: en torno a la escuela primaria y a los colegios comenzarán a multiplicarse los consejos de los expertos. Consejos médicos y morales dirigidos a la dirección del colegio, a los profesores para que los transmitan a sus alumnos, a los padres para que sepan educar a sus hijos, a los niños para que sepan la peligrosidad inherente de ‘esos’ actos masturbatorios nocivos. Porque de la sexualidad se hablará y se hará hablar incesantemente (a través de preceptos, exhortaciones, normas, consejos, planes de reforma

⁶⁰⁶ Ver *Curso LA*, pág. 179.

⁶⁰⁷ Ver *VS*, pág. 38-42.

de las instituciones educativas, etc.), sería “inexacto decir que la institución pedagógica – sostiene Foucault- ha impuesto masivamente el silencio al sexo de los niños y adolescentes. Al contrario, desde el siglo XVIII, ha multiplicado en este tema las formas del discurso; ha establecido puntos de implantación diferentes, ha codificado los contenidos y cualificado los locutores. Hablar del sexo infantil, hacer hablar de sexo a los educadores, los médicos, los administradores y los padres, o hablando de sexo, hacer hablar a los niños mismos, y cercarlos en una trama de discursos que tanto se dirigen a ellos como hablan de ellos, tanto les imponen conocimientos canónicos, como forman a partir de ellos un saber que a los mismos niños escapa, todo eso permite ligar una intensificación de los poderes y una multiplicación del discurso. El sexo de los niños y los adolescentes se ha vuelto, desde el siglo XVIII, un blanco importante en torno al cual innumerables dispositivos institucionales y estrategias discursivas han sido organizados.”⁶⁰⁸ Así, el yugo de la confesión, tecnología que era invención de la pastoral cristiana, se difundirá por todo y se impondrá a todos: de la sexualidad infantil a la sexualidad adulta, de la masturbación solitaria a los actos perversos, de las conductas sexuales que pueden llevar a la locura o inducen involuntariamente al crimen, de las actividades procreativas al autoerotismo que agota; la medicina, la pedagogía, la justicia, la psiquiatría, desde el siglo XVIII al XIX, se encargarán de incitar, en diferentes espacios y a diferentes individuos, a una confesión constante y analítica sobre la sexualidad. Este pasaje de la confesión oral a la transcripción escrita de lo confesado será condición de la objetivación-saber sobre unas conductas sexuales, origen de todas las patologías posibles, y de la intervención-constitución de unos individuos sexualizados y patologizados (curación-normalización-reeducación).⁶⁰⁹

Habiendo importado una obligación, una incitación y una técnica que provenían de un contexto religioso-moral, la medicina, la pedagogía y las ciencias ‘psico’ modernas tendrán que adaptar el ritual de la confesión cristiana antiguamente aplicado sobre el deseo y los placeres de un cuerpo carnal.⁶¹⁰ 1) **codificando clínicamente el ‘hacer hablar’ articulando lo dicho como un conjunto de signos y de síntomas descifrables para el que interroga y oye**, tal y como se habían establecido en la pastoral los indicios de una carne que se ocultaba involuntaria o voluntariamente, tal y como se indicaban en los manuales cuáles eran los signos de verdadera contrición del penitente; 2) **postulando una causalidad general y difusa de la sexualidad, por la que será necesario decirlo todo y se tendrá el derecho a interrogar por todo**, porque el sexo-deseo-placer causa múltiples e indefinidas patologías que pueden confluir en la locura y en la muerte (al igual que el dispositivo pastoral se proponía capturar la fisiología ramificada de unos movimientos-pensamientos que podían llevar al acto-pecado y a la condenación perpetua); 3) postulando también **un principio de latencia intrínseca de la sexualidad, por el que se justificará la necesidad de encarnizarse en el interrogatorio-examen sobre el sexo, que se oculta, que es oscuro, que es clandestino**; así se hará perdurar históricamente y se revivificará el interrogatorio del confesonario, que ya concebía al placer-deseo como trama oculta en los pliegues del alma que remitía a los poderes e insidias del Otro-Satán; 4) **elaborando otro método de interpretación**, diferente del que se había dotado el dispositivo confesional cristiano, **gracias al cual la verdad será dicha finalmente** no por aquél que confiesa y es interrogado, sino por aquél que, detentando un saber esclarecido sobre la sexualidad, será históricamente entronizado como maestro de verdad y amo de la interpretación; 5) finalmente, **medicalizando los efectos de la confesión**, es decir, todo lo dicho o lo no-dicho podrá ser considerado como síntomas sobre los que intervenir para curar, normalizar, reeducar, encerrar o permitir castigar; ya que el deseo, el placer y el sexo no se inscribirán sólo en un régimen binario que establecerá

⁶⁰⁸ VS, pág. 42.

⁶⁰⁹ Ver HUSSAIN, Athar, *op. cit.*, pág. 206.

⁶¹⁰ Ver VS, pág. 87-90.

lo lícito y de lo ilícito (perdón o castigo), sino en el ámbito polimorfo y fluctuante de la normalidad y la anormalidad patológica.

De la emergencia del cuerpo-carne deseante y de la instauración de la obligación de la confesión-examen-dirección de conciencia en la pastoral cristiana (siglos XVI-XVII) a la captura de la sexualidad y la puesta en funcionamiento de los procedimientos de examen, observación e interrogatorio por la pedagogía, la medicina, la psiquiatría, la justicia penal, la biología o la demografía (siglos XVII-XVIII-XIX), la genealogía de la sexualidad proyectada por Foucault podía demostrar, recurriendo a la historia, que la modernidad no había impuesto un silencio generalizado desde instancias ‘supremas’ de poder (Estados, aparatos, agentes delegados). Se organizó más bien, desde focos estratégicos dispares e interconectados, un “eretismo discursivo generalizado”⁶¹¹ en torno al sexo, la sexualidad, el deseo y el placer. Por las incitaciones de una carne que se escondía e inducía al mal de la concupiscencia y el pecado, o por el peligro incesante de un sexo cargado de posibilidades patológicas que condenaba a la inutilidad al individuo o a la especie, desde hacía siglos en Occidente no se había sino recomendado y obligado a discursivizar el deseo. Más aún, será justamente esa supuesta modernidad represora de la sexualidad quien llevará la incitación a los discursos al paroxismo: a partir del siglo XVIII la “confesión pierde su localización ritual y exclusiva –sostiene Foucault-, se difunde, se utiliza en toda una serie de relaciones: niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos. Las motivaciones y los efectos que se esperan de ella se diversifican, de la misma manera que las formas que adquiere: interrogatorios, consultas, relatos autobiográficos, cartas; que son anotados, transcritos, reunidos en dossiers, publicados y comentados.”⁶¹²

Generalización de la obligación de ‘hablar de sexo’, crecimiento cuantitativo de los discursos, dispersión creciente y diseminación de focos para confesar: la doctrina moral unitaria de la pastoral cristiana se desmembrará en una multiplicidad de discursos racionales sobre el sexo; estallará el espacio cerrado del confesonario inseminando un rastrillaje sexual que funcionará en diferentes ámbitos institucionales y extra-institucionales; el sacerdote será destronado como instancia exclusiva de poder-saber sobre el deseo, y, como hidra a la que se decapita, se re-encarnará en los expertos que, gracias a detentar un saber esclarecido sobre el sexo, podrán intervenir sobre todos los individuos para normalizarlos y curarlos. Así, esta “puesta en discurso” moderna, hará paulatinamente realidad la regla confesional que era por entonces exigible a todos pero efectiva en unos pocos (minoría urbana y culta): desde los seminarios y colegios a los hospitales, desde las escuelas primarias a la policía, desde los asilos psiquiátricos a las organizaciones estatales o para-estatales.

El análisis histórico que Foucault exponía en el curso de 1974-1975, le permitía avanzar en la *Voluntad de saber* la contra-hipótesis genealógica de la incitación a los discursos. La investigación precedente corroboraba ya, en parte, la imposibilidad de mantener la hipótesis represiva: la sexualidad, en Occidente, no ha sido condenada al mutismo sino que, por el contrario, se han conformado estrategias múltiples y dispersas de poder-saber para hacer hablar incesantemente al deseo-sexo. Más que “la precaución uniforme de esconder al sexo –sostiene Foucault-, más que una pudibundia general del lenguaje; lo que caracteriza estos tres últimos siglos es la variedad, es la amplia dispersión de los aparatos que se han inventado para hablar de sexo, para hacerlo hablar, para permitir que hable de sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que dice. En torno al sexo, toda una trama de puestas en discursos variadas, específicas y coercitivas.”⁶¹³

⁶¹¹ *VJ*, pág. 45.

⁶¹² *VJ*, pág. 84-85.

⁶¹³ *VJ*, pág. 47.

Contra el supuesto tabú que habría obligado a la sexualidad a mantenerse muda, la genealogía de Foucault identificaba, como síntoma histórico, una producción obsesiva: múltiples verbalizaciones desde múltiples focos se organizaban en torno a una “incitación reglada y polimorfa a los discursos”⁶¹⁴ sobre el sexo, los deseos y los placeres sexuales.

En esta *Historia de la sexualidad* que asumía como contra-hipótesis histórica, a refrendar en los archivos, la larga obsesión-proliferación de los discursos sobre la sexualidad en Occidente, Freud no podía ser situado como un radical corte epistemológico. El psicoanálisis, en tanto que clínica que incitaba a la confesión del deseo, debía ser inscrito en esa vía-síntoma genealógico en relación de continuidad estricta. De la confesión cristiana (siglo XVII) al interrogatorio médico-psiquiátrico (exportación operada en los siglos XVIII y XIX), del interrogatorio bajo hipnosis de Charcot a la hipnosis catártica o sugestiva de Breuer o la escuela de Nancy (finales del siglo XIX), de la técnica de la concentración sugestiva a la asociación libre (Freud), Foucault podía justificar la misma táctica histórica de incitación puesta en juego por una *voluntad de saber* insaciable. Estratégicamente abocada a que el paciente produzca un discurso *de verdad* sobre su deseo y su sexualidad (Edipo) como condición de su curación, la clínica freudiana, asumiendo y continuando una obligación histórica de decir (confesión-discursivización científica) en el seno de una relación terapéutica dual (contrato),⁶¹⁵ constituía uno de los focos culminantes en esa ‘trama de puestas en discursos variadas, específicas y coercitivas’ sobre el deseo-sexo: entre todos los ‘aparatos que se habían inventado para hablar de sexo’, la relación analítica, construcción de Freud, podía ser identificada como ‘síntoma’ histórico eminente (¡Dígalo todo!).

b. Instancia de producción de poder: diseminación e implantación de las sexualidades heréticas.

Asumiendo la hipótesis represiva era posible sostener también que en la historia de la sexualidad occidental ‘el poder’ había impuesto progresivamente –especialmente en el siglo XIX- la forma de una sexualidad única, monogámica, familiar, burguesa, tradicional y conservadora. Pensando que el poder siempre actúa de forma repetitiva y pobre coartando las formas sexuales contrarias a sus fines político-económicos o imponiéndoles estrictamente la ley o la prohibición, era posible postular que se había puesto en marcha en Occidente una estrategia ideológica orquestada por las clases sociales superiores para imponer una economía estrictamente reproductivas a las clases populares: reabsorbiendo en una única sexualidad centrada en el matrimonio todos los placeres inútiles e improductivos, la burguesía podía reproducir una fuerza de trabajo económicamente útil, así aseguraba el crecimiento de una población políticamente dócil, al reconducir todas las relaciones sociales y sexuales a la forma única del matrimonio heterosexual.

Frente a la hipótesis represiva, Foucault propondrá una contra-hipótesis: la de la producción histórica de las sexualidades heréticas. En efecto, en el Occidente moderno, más que reprimir, se ha incitado y producido efectivamente la dispersión de las sexualidades heterogéneas, se han multiplicado y diseminado socialmente las perversiones. Foucault postula, por tanto, más que la configuración histórica de una sociedad neurótico-heterosexual centrada en la Ley de la alianza matrimonial, el paulatino ascenso de una

⁶¹⁴ *VS*, pág. 47.

⁶¹⁵ “(D)os modalidades de producción de lo verdadero: el procedimiento de la confesión y la discursivización científica, (...) con el psicoanálisis, quedan perfectamente ensambladas (...)”. MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 331. Cfr. HUSSAIN, Athar, *op. cit.*, pág. 205-208.

sociedad de la multiplicidad sexual, una sociedad de la perversión articulada desde la Norma.⁶¹⁶

Si nos ceñimos al ámbito estricto de la ley, hasta finales del siglo XVIII tres códigos imponían las penas a los ‘delitos’ o ‘pecados’ sexuales: el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil. Tres regulaciones legislativas que, separando cada una a su manera lo lícito de lo ilícito, instauraban prohibiciones de naturaleza jurídica centradas específicamente en la alianza legítima. Los códigos explícitos se organizaban, para Foucault, en torno a las relaciones matrimoniales como el más intenso foco de las coacciones: imponían las prohibiciones de las alianzas consanguíneas, condenaban el adulterio y capturaban todas las prácticas sexuales extrañas al matrimonio como infracciones a la ley divina o civil de la alianza. Si bien las prácticas sexuales ilícitas extra-matrimoniales eran condenadas por la ley, esos actos permanecían poco diferenciados. No existiendo una división clara entre las infracciones a las reglas de las alianzas y las desviaciones sexuales, “romper las leyes del matrimonio y buscar placeres extraños –afirma Foucault– implicaba la misma condena. En la lista de los pecados graves, separados solamente por su importancia, figuraban el estupro (relaciones fuera del matrimonio), el adulterio, el rapto, el incesto espiritual o carnal, y también la sodomía o las ‘caricias’ recíprocas. En cuanto a los tribunales, podían condenar tanto la homosexualidad como la infidelidad, el matrimonio sin el consentimiento de los padres o la bestialidad. En el orden civil, como en el orden religioso, lo que se tenía en cuenta era un ilegalismo de conjunto. Sin duda –continúa Foucault– lo ‘contra-natura’ estaba marcado por una abominación particular. Pero no era percibido como una forma extrema del ‘contra la ley’; infringía, también, los decretos –decretos tan sagrados como los del matrimonio y que habían sido establecidos para regular el orden de las cosas y el plan de los seres. Las prohibiciones que recaían sobre el sexo eran fundamentalmente de naturaleza jurídica.”⁶¹⁷ El sodomita o el hermafrodita, al igual que el adúltero, el libertino y el incestuoso eran considerados y condenados en tanto que sujetos de derecho infractores de la ley: ella graduaba los actos y los condenaba según la ‘distancia’ entre un ‘contra’ la ley-naturaleza grave y un ‘contra’ la ley leve.

En los siglos XVIII y XIX, para Foucault, va a ponerse en marcha una discursivización generalizada de la sexualidad, revivificando la obligación reglada a ‘hablar de sexo’ que provenía desde antiguo (confesión cristiana). En el ámbito de los códigos explícitos, el genealogista verifica una atenuación en la severidad de los castigos que se imponen a los delitos sexuales; por otro lado, junto al juez, nuevos personajes se harán cargo de la penosa tarea de juzgar: el médico y el psiquiatra serán convocados por la justicia como agentes e instrumentos que permitirán al juez impartir una justicia razonable y científicamente fundada. Es decir, frente a los códigos jurídicos que establecían de manera estricta lo lícito y lo ilícito, que capturaban discontinuamente los actos contrarios a la ley como infracciones y que consideran a los individuos como sujetos de derecho, el poder sobre la vida, diseminado por todo el cuerpo social en el siglo XIX, podrá capturar el cuerpo sexual y la identidad sexual de los individuos y la sexualidad-variable de la especie. Frente a la macro-penalidad errática de una Ley que dejaba ámbitos de incertidumbre, de ignorancia, de desinterés, las disciplinas y el bio-poder sobre la población establecerán el sistema diferencial y múltiple de las desviaciones sexuales: doblando al infractor por el personaje anormal, al sujeto de derecho por el individuo biográfico, al juez por el médico y el psiquiatra, y a la Ley por la Norma surgirá un espacio de intervenciones indefinidas. Así el Bio-poder hará emerger las sexualidades dispersas. En efecto, en “ese sistema centrado

⁶¹⁶ La captura y constitución de las sexualidades múltiples no centradas en la ley de la alianza debía ser abordada en posteriores entregas de la *Historia de la sexualidad*. La sexualidad infantil sería el tema del tercer tomo (‘La cruzada de los niños’) y la producción-captura de las perversiones sería objeto de un análisis histórico en el quinto tomo, ‘Los Perversos’. Ver ERIBON, Didier, *Foucault (1926-1984)*, *op. cit.*, pág. 337.

⁶¹⁷ *VS*, pág. 52-53.

en la alianza legítima –sostiene Foucault-, la explosión discursiva de los siglos XVIII y XIX provocó dos modificaciones. (...) La pareja legítima, con su sexualidad regular, tienen derecho a mayor discreción. (...) En cambio, se interroga la sexualidad de los niños, la de los locos y la de los criminales; el placer de quienes no aman al otro sexo; las ensoñaciones, las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias. A todas esas figuras antaño apenas advertidas, les toca ahora avanzar para tomar la palabra y hacer la difícil confesión de lo que son.”⁶¹⁸

Mientras que a las prácticas del placer matrimonial se les sigue imponiendo unas normas restrictivas pero discretas, los saberes médico-psiquiátricos interrogarán las sexualidades múltiples y periféricas. A partir de ellas, que adquieren históricamente en este momento autonomía y especificidad, se interrogará a la sexualidad regular. Por un lado, la sexualidad infantil será capturada por un dispositivo médico-pedagógico que no se interesará ya, esencialmente, por las relaciones lícitas en el interior del intercambio sexual matrimonial sino por la específica sexualidad masturbatoria del niño. Por otro lado, los perversos, no ya los infractores a la ley, serán identificados, perseguidos, encerrados y ‘tratados’ por todas las instancias de control pedagógico-terapéuticas que las disciplinas dispersan en el cuerpo social. La pedagogía, la medicina y la psiquiatría destilarán poco a poco esos personajes que antes pasaban desapercibidos para la ley. A partir de los mecanismos de vigilancia y las instancias de control articuladas en los espacios disciplinarios pedagógico-terapéuticos y fuera de ellos, nuevos agentes sociales diferentes del juez se preocuparán por encauzar una sexualidad infantil considerada como peligrosa por las consecuencias patológicas del mal uso del sexo. Además, estableciendo los derroteros normales del ‘instinto’ sexual, se podrá describir aquellos caminos biográfico-biológicos torcidos, dibujando así los rostros diferenciales que conformarán la gran familia de los perversos: individuos atravesados por la sombría locura del sexo y conformados en su identidad por sus manías sexuales.

Nacimiento pues, para Foucault, de la serie indefinida de sexualidades periféricas como correlato de estrategias específicas de poder que se organizan en torno a una atención sobre el cuerpo y el sexo individual. Las tácticas del poder no imponen sólo la prohibición a las múltiples sexualidades que emergen como objeto de saber-poder, no intentan disminuirlas y destruirlas aplicando universalmente la única ley de la alianza heterosexual: el bio-poder sobre el individuo y la población incluye identificando y difunde su control diversificando sus objetos de captura. Fijando las heterogeneidades sexuales, la nueva mecánica de ejercicio del poder moderno, desde sus instancias múltiples y diseminadas de control, saturará de sexualidad todo el cuerpo social, sexualizando a los individuos hasta entonces a-sexuados.

Primero, **el poder se difundirá multiplicando sus efectos desde múltiples focos**. No erradica de lo real imponiendo la ley, sino que, para Foucault, inscribe la anormalidad sexual en la realidad produciendo y multiplicando los objetos sobre los que ejerce el control. Capturando las sexualidades periféricas (del niño, del loco, del criminal, del homosexual, del obsesivo, etc.) “el poder avanza, multiplica sus relaciones y sus efectos, a medida que su blanco se extiende, se subdivide y se ramifica, inscribiéndose en lo real. Se trata, en apariencia, de un dispositivo de contención; pero de hecho se han organizado (...) líneas de penetración indefinida.”⁶¹⁹ En el caso de las campañas médico-pedagógicas contra el onanismo infantil organizadas a partir del siglo XVIII,⁶²⁰ por ejemplo, se instalarán en torno a los ‘hábitos solitarios’ infantiles, dispositivos múltiples de vigilancia que harán del

⁶¹⁸ *VS*, pág. 53 y 54.

⁶¹⁹ *VS*, pág. 58.

⁶²⁰ Tema desarrollado en el curso *Los Anormales* de 1974-1975. La tesis central del curso es que la gran familia de los anormales del siglo XIX emerge a partir de un conjunto de instituciones de control y de mecanismos de vigilancia sobre tres focos genealógicos fundamentales: el monstruo humano, el onanista y el individuo a corregir. Ver *DeE II*, pág. 822, ss.

vicio no tanto el enemigo a combatir y a eliminar, sino el objeto-soporte de una cruzada que se justificará en la persistencia, invisibilidad y universalidad de este mal. La sexualidad infantil emergerá entonces, a diferencia de los actos sexuales indiferentes del matrimonio, como objeto de intervención de unas estrategias de poder articuladas a partir de un saber médico que identificará en el onanismo ‘el peligro’ para la salud (presente y futura) de la infancia. Objetivando la sexualidad del niño, los dispositivos de control se difundirán por todo y hacia todo. Diseminándose, la estrategia contra el onanismo instituirá a los padres, a los médicos y a los educadores no tanto como agentes de un castigo por el que se impondría la ley, sino como elementos e instrumentos a partir de los cuales podrá controlarse minuciosamente los cuerpos: para reeducar, encauzar, modificar las conductas sexuales nocivas del niño. Así, gracias a esta campaña, las relaciones de poder ramificarán sus efectos: desde los médicos que instruyen a los padres y desde los padres que vigilan al niño, las relaciones familiares se solidifican e intensifican en torno al cuerpo sexual infantil formando una red de información y control. La familia, agente e instrumento de intervención médico-pedagógica, se constituirá en torno al niño, objeto de los deberes de cuidado y atención de los padres. Por otro lado los padres, aplicándose en el cuidado y atención de los hijos, recurrirán al control y al saber médico externo para regular sus relaciones y sus problemas sexuales.

En segundo lugar, el ejercicio del poder sobre la vida no buscará esencialmente excluir de lo real ni prohibir las sexualidades individuales, más bien las incorporará a lo real especificando e identificando a los individuos según sus diferencias sexuales: un **proceso de solidificación regional de las sexualidades aberrantes**, más que de imposición estricta de la ley que impide-reprime. Se organizará, para Foucault, una caza de las sexualidades periféricas, condición imprescindible para la emergencia de un dispositivo de sexualidad que especifica y clasifica a los individuos. La sexualidad permitirá identificar al personaje individual: nada escapa a ella, ella subyace como foco de la identidad, es naturaleza singular consustancial a un personaje-individuo. Personaje que adquiere ahora un pasado, una historia familiar, una infancia más o menos traumática, una forma de vida, una anatomía, unos vicios adquiridos o heredados. Será honor de la medicina y de la psiquiatría del siglo XIX el dar forma a esa clasificación pormenorizada de las perversiones. Bautizando con nuevos nombres a las sexualidades periféricas, la mecánica del poder otorgará a la sexualidad “una realidad analítica –afirma Foucault-, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye como razón de ser y orden natural del desorden.”⁶²¹ Así el homosexual del siglo XIX no será ya el sodomita, antiguo sujeto de derecho infractor de la ley (divina y positiva) de la alianza por realizar un acto contra-la-ley. El homosexual será un personaje con una historia peculiar, con una infancia traumática y anormal, con una forma de vida sexualmente diferencial: una naturaleza singular y específica que es justificada por su sensibilidad sexual dual, por una androginia del alma constitutiva. El homosexual no será ya el sujeto que realiza ciertos actos prohibidos que deben ser penados (sodomita), sino una especie sexual peculiar inserta en una clasificación y justificada por unas teorías, una subespecie con una identidad propia que reclama por sí misma la intervención de los médicos y de los psiquiatras.

Tercero, el poder que se ejerce sobre la sexualidad no se aplicará desde la distancia de la ley soberana, ni desde sus instancias jurídicamente superiores. **El bio-poder moderno que identifica y solidifica las sexualidades heréticas exigirá para su ejercicio presencias constantes, proximidades físicas, atenciones curiosas.** El poder no interviene sólo ante la realidad del acto ya cometido (irregularidad), la forma de ejercicio del poder en la modernidad exige, para Foucault, exámenes, observaciones, interrogatorios y confesiones de manera continua, antes y después de que se despliegue la actividad sexual.

⁶²¹ VS, pág. 60.

Así, el “examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares –sostiene Foucault- pueden tener como objetivo global y aparente negar todas las sexualidades errantes o improproductivas; de hecho, funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, (...); y por otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que evadirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, poder que se afirma en el placer de mostrarse, de escandalizar o de resistir. Captación y seducción; enfrentamiento y reforzamiento recíproco.”⁶²² Entre poder y placer, se constituyen espirales de incitaciones perpetuas a través de los cuales se conformarán y reforzarán los focos de saber-poder-placer: se podrá extraer un saber sobre la sexualidad ya que el poder estará atento, próximo y acoplado a ella, más aún, porque el cuerpo sexual de los individuos será emplazado, electrizado, palpado, acariciado, dramatizado e incitado por unos contactos inductores realizados en el interior de unos juegos proliferantes, diseminados y productores de poder-placer, de poder-saber y de saber-placer. Estas proximidades indecentes saturarán de sexualidad todo el cuerpo social en sus diferentes espacios y ritos: la familia, la escuela, el hospital médico, el asilo, la cárcel, etc., constituirán, para Foucault, las regiones en las que se ejercerán esos contactos sensuales no conyugales ni heterosexuales. Haciendo proliferar la distribución de los focos de saber-poder, saturando de sexualidad la familia gracias a la intromisión médico psiquiátrica, estableciendo nuevas regiones institucionales y nuevos ritos sociales de alta saturación sexual, las nuevas “formas de una sexualidad no conyugal, no heterosexual, no monógama, (...serán...) allí llamadas e instaladas.”⁶²³

La sociedad del dispositivo de sexualidad del siglo XIX no será, por tanto, para Foucault, una sociedad de la Ley y de la Alianza, no será una sociedad en la que se impone la forma única matrimonial-heterosexual. El siglo XIX dará a luz una sociedad perversa: no como consecuencia del puritanismo burgués o de una hipocresía discursiva, sino por los mecanismos de saber-poder que pone en ejercicio sobre el cuerpo y sobre el sexo. Si las relaciones de poder proliferando, producen la realidad de nuevos personajes y diseminándose en múltiples focos capturan nuevos objetos e individuos, las sexualidades heréticas que surgen en el siglo XIX no son el correlato de un poder que reprime. Son más bien, para Foucault, la consecuencia de unas tecnologías y estrategias de poder que, no fijando fronteras a la sexualidad, se aplica para prolongarla e incitarla en sus diversas formas, persiguiéndolas para fijarlas y otorgarles un lugar en el que inscribirlas en lo real para poder capturarlas más finamente. Las sexualidades dispersas, efectos de tecnologías de poder, serán también su instrumento. Gracias a ellas las relaciones de poder y los saberes sobre el sexo proliferarán, se ramificarán, se multiplicarán, para apresar nuevas conductas y personajes creando nuevos campos de intervención.

Las sociedades industriales inauguraron así, para Foucault, lo opuesto a una época de represión creciente: “una explosión visible de sexualidades heréticas; (...y...) un dispositivo diferente de la ley, incluso si se apoya(ba) localmente en procedimientos de prohibición, asegura(ba), por medio de una red de mecanismos encadenados, la proliferación de placeres específicos y la multiplicación de sexualidades dispares.”⁶²⁴ En ninguna otra sociedad ha habido tantos centros de atención manifiesta, ni tantos puntos de contacto. En ninguna otra los discursos en torno al sexo se han multiplicado más. En ninguna otra se habían utilizado las prohibiciones como instrumentos para solidificar e implantar ese disparate sexual.

En el seno de esta sociedad decimonónica, el psicoanálisis constituirá, para el genealogista, un síntoma histórico asombroso: ¿cómo ha sido posible que, en medio de

⁶²² VS, pág. 61 y 62.

⁶²³ VS, pág. 64.

⁶²⁴ VS, pág. 67.

unas estrategias como éstas, preocupadas por diseminar y hacer proliferar los focos de saber-poder-placer perversos, Freud haya podido dar forma a una teoría y a una práctica clínica en la que se aseguraba que la sexualidad no había sido sino aquello siempre y constantemente reprimido y silenciado por ‘el’ poder burgués?.

c. Instancia de producción de saber: nacimiento de la ciencia sexual.

Foucault propondrá en la *Voluntad de saber* una última contra-hipótesis genealógica general, enfrentándose con los supuestos y la interpretación histórica que se ponía en juego en esos relatos sobre la sexualidad occidental articulados a partir de la hipótesis represiva. En ellos se narraban los hitos históricos de un no-saber, de un rechazo a reconocer y a conocer la sexualidad verdaderamente. Así, la burguesía no habría elaborado sobre la sexualidad, reprimida por el poder, un saber ‘objetivo’ y verdadero, sino que habría construido una representación ideológica del sexo gracias al que se habría impuesto y extendido un desconocimiento masivo útil a sus fines político-económicos. El no reconocimiento burgués de la sexualidad, la imposibilidad ‘de clase’ de conocerla y reconocerla ‘en verdad’ no sería sino una consecuencia inducida por las mismas prohibiciones que el poder-represor habría impuesto sobre ella. De esta manera, en tanto que ‘el’ poder habría capturado al sexo con la ley para coartarlo, el saber ‘burgués’ no habría podido nunca describirlo ‘objetiva’ y ‘neutramente’: los gestos del gran rechazo, manifestación del pudor de los médicos, pedagogos o psiquiatras, no serían más que la manifestación específica de que sobre el sexo y el deseo nada se ha querido saber hasta Freud: hasta él, “al menos –afirma Foucault-, el discurso sobre el sexo –el discurso de los sabios y los teóricos- no habría cesado de ocultar aquello de lo que hablaba. Se podrían tomar todas esas cosas dichas, precauciones meticulosas y análisis detallados por otros tantos procedimientos destinados a esquivar la insoportable, la demasiado peligrosa verdad del sexo.”⁶²⁵

Contra esa historia que entroniza el saber de Freud, Foucault propone una última contra-hipótesis: “La sociedad que se desarrolla en el siglo XVIII –que se la llame como quiera, burguesa, capitalista o industrial- no ha opuesto al sexo el rechazo fundamental de reconocerlo. Por el contrario, ha puesto en juego todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos. No solamente ha hablado mucho del sexo y obligado a cada uno a hablar; sino que ha emprendido la tarea de formular sobre él la verdad reglada. Como si hubiera sospechado que había en él un secreto capital. Como si tuviera necesidad de esa producción de verdad. Como si le fuera esencial que el sexo sea inscrito, no solamente en una economía del placer, sino en un régimen ordenado de saber.”⁶²⁶ La genealogía del dispositivo de sexualidad debe dar cuenta, pues, del surgimiento en la sociedad ‘burguesa-capitalista-industrial’ (siglo XVIII-XIX) de una ciencia de la sexualidad, manifestación de una ‘voluntad de saber’ que inscribirá al sexo en un ‘juego de verdad’. Un saber ligado inicialmente con una práctica “médica insistente e indiscreta”⁶²⁷ sobre los individuos (siglo XVIII), que se conformará, posteriormente, como instancia suprema de la higiene pública (siglo XIX).

En efecto, Occidente ha elaborado sobre el sexo, para Foucault, un saber científico, ordenado y articulado según reglas específicas. En el seno de esa dual estrategia de incitación discursiva generalizada a ‘hablar de sexo’ y de esa saturación herético-sexual de todo el cuerpo social, los saberes intentarán decir la ‘verdad’ sobre una sexualidad insidiosa,

⁶²⁵ *VS*, pág. 71.

⁶²⁶ *VS*, pág. 92-93.

⁶²⁷ *VS*, pág. 72.

secreta, problemática, peligrosa, causa de todos los males posibles; una sexualidad en la que se ‘oculta’ una verdad a extraer difícilmente y a comunicar –no sin reparos- a través de un saber ‘neutro’, ‘objetivo’ y detallado. La genealogía proyectada debía por tanto insertar todos los desconocimientos, todos los silencios o todas las tesis irrisorias sobre la sexualidad, destiladas por la ciencia sexual, en el contexto general de unas estrategias de verdad y de una voluntad insaciable de saber la verdad.

Elas coagularán en la medicina del sexo del siglo XVIII y XIX, que va a aplicarse en elaborar un saber sobre la sexualidad y sus aberraciones, “perversiones, rarezas excepcionales, anulaciones patológicas, exasperaciones mórbidas. Una ciencia –afirma Foucault- subordinada en lo esencial a los imperativos de una moral de la que ha reiterado las divisiones, bajo la especie de la norma médica. Bajo el pretexto de decir verdad, alumbrará por todas partes miedos: prestaba a las mínimas oscilaciones de la sexualidad una dinastía imaginaria de males destinados a repercutir sobre generaciones, los hábitos furtivos y tímidos y las pequeñas manías solitarias serán asumidos como peligrosos para la sociedad entera; al final de estos placeres insólitos, ella colocó nada menos que a la muerte: de los individuos, de las generaciones, de la especie.”⁶²⁸ La sexualidad, causa patológica de todos los males posibles presentes y futuros, poder oscuro y potente que inducía a la extinción y podía provocar la muerte, tomará la palabra en un saber “locuaz para proclamar sus desagradados, pronto a correr al socorro de la ley y de la opinión, más servil en relación con los poderes del orden que dócil en relación con las exigencias de lo verdadero. Involuntariamente ingenuo, (...) voluntariamente mentiroso, cómplice de lo que denunciaba (...).”⁶²⁹ Sería posible elaborar, frente a ese disparate teórico, una historia-crítica de las ‘falsedades ideológicas’ de este saber que denunciara también ese ‘no-saber’ y ese ‘no-querer saber’ manifiesto en la ciencia humana de la sexualidad: instrumento de transmisión de una moralidad que amenazaba con la degradación del cuerpo y de la vida en la tierra; herramienta de control social plegada a los poderes establecidos. Porque tanto en el saber médico que justificaba la campaña contra la masturbación infantil como en la neuropsiquiatría de la histeria de Charcot, el saber sobre el sexo que esgrimían los médicos, los pedagogos o los psiquiatras, no constituía más que un amasijo de “credulidades sin edad (...y de...) engegucimientos sistemáticos,”⁶³⁰ un saber que, si bien retrocedía ante la sexualidad que convocaba, manifestaba explícita y cómicamente en sus rechazos una voluntad de saber que imponía a los individuos la obligación, los aparatos, los instrumentos y las técnicas para que digan sobre su sexo un discurso de verdad (confesión). Pero la genealogía no opondrá a la no-verdad ideológica de los saberes modernos sobre la sexualidad una verdad efectiva sobre el sexo y el deseo de la naturaleza humana. Foucault aspira a identificar las estrategias de estos discursos científicos sobre el sexo en el contexto de unas tácticas de poder-placer que incitan a hablar y dispersan las sexualidades no-monogámicas. ¿Qué rol efectivo jugaban estos discursos? ¿De qué estrategias formaban parte para sostenerse como discursos de verdad?

La ciencia sexual del siglo XVIII y XIX, pese a todas las precauciones y desconocimientos que pondrían de manifiesto los especialistas sobre el sexo, habiendo surgido de los procedimientos de vigilancia y de control de los individuos (disciplinas), se impondrá finalmente, en el siglo XIX, “como instancia soberana de los imperativos de higiene (...); pretend(erá) asegurar el vigor físico y la limpieza moral del cuerpo social; promet(erá) eliminar a los titulares de taras, a los degenerados, a las poblaciones bastardas. En nombre de una urgencia biológica e histórica justifica(rá) los racismos de Estado (...).”⁶³¹ Se articulará, pues, gracias a esta ciencia sexual, un saber ‘verdadero’ sobre los procesos

⁶²⁸ *VJ*, pág. 72.

⁶²⁹ *VJ*, pág. 72.

⁶³⁰ *VJ*, pág. 74.

⁶³¹ *VJ*, pág. 73.

naturales del sexo de la población (tasas de reproducción y matrimonio, consecuencias negativas de la anticoncepción, de las enfermedades sexuales, de la mortalidad indeseable o de la degeneración de la población), identificándose al sexo como una ‘verdad’ presente y oculta de los procesos masivos: realidad sobre la que habrá que intervenir racionalmente, exigiendo la confesión de la ‘verdad’ y su recopilación en un saber estadístico reglado. En efecto, estos discursos científicos (individual y colectivo) sobre la sexualidad humana no habrían podido elaborarse, para Foucault, sin la difusión de la práctica de la confesión-examen-interrogatorio como procedimiento para alcanzar la verdad en todos los ámbitos disciplinarios (siglo XVII-XVIII) y sin esos contactos indecentes que los médicos, pedagogos, jueces, policías y psiquiatras mantenían con los cuerpos vigilados, controlados, examinados y pacientemente registrados de los individuos.

Para Foucault, dos registros diferentes de saber se elaborarán en Occidente, que obedecerán, uno y otro, a dos reglas de formación heterogéneas. Primero, una biología de la reproducción, una fisiología de la reproducción animal y vegetal, que “se ha desarrollado continuamente según una normatividad científica general”⁶³²: en ella se expondrá la ‘verdad’ de los procesos biológico-sexuales, el funcionamiento y morfología de los órganos, sus disfunciones, etc. Por otro lado, una medicina del sexo, que hará nacer un discurso sobre la sexualidad humana: describiendo ‘objetivamente’ las aberraciones y perversiones sexuales, las características y peligros de la sexualidad infantil, la naturaleza de la sexualidad femenina, y se constituirá en vehículo de transmisión de antiguas divisiones morales, de miedos inmemoriales y amenazas permanentes. En relación con la ciencia sexual la biología de la reproducción no ha jugado más que un rol de “lejana garantía, y bien ficticia: una caución global bajo la cubierta de la cual los obstáculos morales, las opciones económicas o políticas, los miedos tradicionales, podían reinscribirse en un vocabulario de consonancia científica.”⁶³³ Tanto en uno como en otro saber, la sexualidad ha sido constituida, para Foucault, como objeto de un saber ‘verdadero’ en el que se juega –o se esconde– una ‘verdad’ fundamental. En la biología de la reproducción, se escenificará una voluntad de saber que expresará la ‘verdad’ del sexo en el discurso universal y científico de la ciencia natural asumiendo los procedimientos de observación-experimentación; en la medicina de la sexualidad, se revelará para Foucault una voluntad de saber que, si bien se obstina, incesantemente, en no saber, expresará también la ‘verdad’ de la sexualidad en un vocabulario con resonancias científicas, un discurso universal y moral, amenazante y coactivo, diseminador de miedos y de peligros, que utilizará como instrumento esencial de su formación una observación-examen o una confesión-científica (una técnica de extracción de la verdad de los individuos que supone y se instrumenta a partir de unas relaciones de poder).

Por ello en el proyecto de investigación, Foucault tratará de identificar las diferentes estrategias específicas de esta obstinada voluntad de saber sobre el sexo (biología de la reproducción-medicina sexual) en sus relaciones con las tácticas del poder y las técnicas de normalización-control, más que denunciar los disparates teóricos y las aberraciones en las intervenciones de la ciencia, más que criticar sus características ideológicas, más que esgrimir contra ella la ‘verdad’ sobre ‘una’ sexualidad que supuestamente se habría empeinado en desconocer. Si todos los especialistas sobre la sexualidad humana manifiestan un “rechazo de ver y de comprender”⁶³⁴, este “rechazo –afirma Foucault– recaía sobre lo mismo que se hacía aparecer, o de lo que se solicitaba imperiosamente la formulación. Esquivar, impedir el acceso, enmascarar (...) No querer reconocer, es aún una peripezia de la voluntad de verdad.”⁶³⁵ Si bien puede ser históricamente cierto que el

⁶³² *VJ*, pág. 73.

⁶³³ *VJ*, pág. 73.

⁶³⁴ *VJ*, pág. 74.

⁶³⁵ *VJ*, pág. 74.

discurso científico sobre la sexualidad “ha construido en torno del sexo y a propósito de él un inmenso aparato para producir, y dejar enmascarado en el último momento, la verdad (...lo...) importante –afirma Foucault- es que el sexo no haya sido solamente asunto de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y falsedad, que la verdad del sexo se haya vuelto una cosa esencial, útil o peligrosa, preciosa o temible; que el sexo se haya constituido como un juego de verdad.”⁶³⁶

Así, la contra-hipótesis genealógica de Foucault no capturará la instancia de producción del saber sobre la sexualidad sólo desde sus mecanismos negativos (ignorancia, rechazo, engeñecimiento, moralización, ideologización, etc.), sino desde la positividad de unas estrategias de saber en las que, habiendo asumido y transformado el ritual de la confesión (pastoral cristiana) en el interior de unas prácticas científicas, se ha incitado a los individuos a elaborar discursos verdaderos sobre ‘su’ sexualidad y se han podido capturar las sexualidades dispares inscribiéndolas en ‘su’ naturaleza verdadera. Si los ‘científicos’ de la sexualidad del siglo XVIII y XIX manifiestan por doquier una voluntad de no querer saber sobre la sexualidad o un rechazo, explícitamente articulado en unas precauciones discursivas (excusas por tener que hablar de ‘eso’, repulsión hacia lo que describen, escándalo ante lo inconfesable confesado, etc.), habrá que comprender, para Foucault, todos esos mecanismos negativos como parte integrante y exigencia funcional esencial de un dispositivo organizado “para producir sobre el sexo discursos verdaderos: un dispositivo que atraviesa largamente la historia porque transcribe la vieja obligación de la confesión en los métodos de la escucha clínica. A través de ese dispositivo ha podido aparecer como verdad del sexo y de sus placeres una cosa como la ‘sexualidad’.”⁶³⁷

La verdad del sexo y los placeres, y ‘la sexualidad’ no son sino el correlato “de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia sexualis*. Las características fundamentales de esa sexualidad no traducen una representación más o menos trastornada por la ideología, o un desconocimiento inducido por las prohibiciones, corresponden a las exigencias funcionales del discurso que debe producir la verdad.”⁶³⁸ Unas exigencias implícitas en los procedimientos a través de los cuales la voluntad de saber ha capturado al sexo: para que produzca la verdad (del individuo y de la especie) como condición para poder elaborar un discurso verdadero sobre el sexo (*scientia sexualis*) en el ámbito de ciertas relaciones específicas de poder (normalización)

Si para que el sexo se ponga a hablar ha sido necesario hacer funcionar “los rituales de la confesión en los esquemas de la regularidad científica”,⁶³⁹ transformando la extorsión de la confesión de los deseos y de los placeres de la pastoral cristiana en una técnica útil para la formación de un saber científico, ha sido necesario concebir al sexo-sexualidad en relación con esa técnica de confesión-examen que se le aplicaba en las estrategias disciplinarias como realidad onto-antropológica fundamental. Primero, regulando científicamente el examen de la sexualidad, no permitiendo una confesión libre y voluntaria, se justificará en el ‘saber’ que todo lo dicho sobre el sexo puede ser signo y síntoma que permite un conocimiento ‘objetivo’ del individuo. Segundo, desplegando esta observación-escucha exhaustiva de lo dicho se postulará una causalidad omnipresente del sexo gracias a la cual se exigirá decirlo todo y será lícito preguntar por todo: la sexualidad tendrá así un poder “causal inagotable y polimorfo”⁶⁴⁰ origen de todas las patologías posibles. Haber sostenido que el sexo tenía este poder no fue más que el “reverso teórico –afirma Foucault- de una exigencia técnica: hacer funcionar en una práctica de tipo científico los procedimientos de una confesión que debía ser, a la vez, total, meticulosa y constante. Los

⁶³⁶ VS, pág. 76.

⁶³⁷ VS, pág. 91.

⁶³⁸ VS, pág. 91.

⁶³⁹ VS, pág. 87.

⁶⁴⁰ VS, pág. 88.

peligros ilimitados que el sexo detenta justifican el carácter exhaustivo de la inquisición a la cual se lo somete.⁶⁴¹ Tercero, por haber aplicado el examen-interrogatorio se supondrá al sexo un estatus de latencia: “el funcionamiento del sexo es oscuro, porque está en su naturaleza el escapar y porque su energía como sus mecanismos se desbordan”⁶⁴² naturalmente. Cuarto, ya que el sexo es lo que siempre permanece oculto, lo que siempre se escapa, lo que nunca sale plenamente a la luz, se imponía justificar teóricamente la necesidad de completar o de llevar a la ‘verdad’ plena las revelaciones que se manifestaban en el examen: la ciencia sexual establecerá el método reglado para un desciframiento de lo dicho, única vía para poder elaborar un saber verdadero, científico y objetivo sobre la sexualidad. Finalmente, si el saber y la verdad definitiva provenían de quien escuchaba, la ciencia sexual debía recodificar también los efectos de la confesión para inscribirlos en una relación terapéutico-pedagógica: “La verdad, si es dicha a tiempo, a quien es necesario, y por quien es a la vez el detentador y el responsable, cura.”⁶⁴³

La sexualidad se conforma, gracias a la ciencia sexual, como objeto de una sospecha, “significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa”.⁶⁴⁴ Tal concepción justificará su acorralamiento mediante procedimientos técnicos exhaustivos (confesión, examen, interrogatorios, asociaciones, signos, síntomas, etc.) y la necesaria diseminación de múltiples focos de saber-poder para capturarlo: sólo forzosamente la sexualidad y el sexo podían producir una palabra de verdad; sólo así la sexualidad y el sexo podían ser conocidos científicamente.

Adoptando y modificando el ritual de la confesión, y haciendo del sexo el gran secreto-significación que justificará sus intervenciones técnico-terapéuticas, la ciencia sexual que se elabora en el siglo XIX entronizará a la sexualidad, por naturaleza, como “un dominio patológico –afirma Foucault– penetrable por procesos patológicos, dominio que convoca, por tanto, intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones a descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que es necesario, a la vez, apartar y escuchar.”⁶⁴⁵ La sexualidad, objeto de indagación discursiva y de intervención terapéutica de una práctica discursiva (ciencia sexual), se constituirá pues como el dominio privilegiado de la verdad en el que se oculta y se esconde la identidad más íntima del individuo.

Occidente ha podido inventar, para Foucault, un nuevo placer: el “placer de la verdad del placer, placer de saber la verdad, de exponerla, de descubrirla, de fascinarse al verla, de decirla, placer de cautivar y capturar a otras verdades a través de ella, placer de confinarla en el secreto, de desalojarla por la astucia; placer específico del discurso verdadero sobre el placer.”⁶⁴⁶ Placer de la analítica del placer y del deseo; placer de la extracción de la verdad de la sexualidad; placer del saber sobre el poder del sexo. En relación con este placer de poder-saber, la genealogía de la sexualidad deberá dar cuenta de los mecanismos históricos y positivos, “productores de saber, multiplicadores de los discursos, inductores de placer y generadores de poder, (...deberá) seguirlos en sus condiciones de aparición y de funcionamiento, e investigar cómo se distribuyen en relación a ellos los hechos de interdicción o de ocultación que le están ligados. Se trata, en suma, de definir las estrategias de poder que son inmanentes a esa voluntad de saber”⁶⁴⁷ más que preocuparse por contar la larga historia de la represión sexual y de la ignorancia inmemorial de la verdad del sexo.

⁶⁴¹ *VS*, pág. 88.

⁶⁴² *VS*, pág. 88.

⁶⁴³ *VS*, pág. 90.

⁶⁴⁴ *VS*, pág. 93.

⁶⁴⁵ *VS*, pág. 92.

⁶⁴⁶ *VS*, pág. 95.

⁶⁴⁷ *VS*, pág. 98.

En esta genealogía del dispositivo de sexualidad, “economía política de una voluntad de saber”,⁶⁴⁸ habrá que inscribir al saber freudiano, no como radical corte epistemológico, ni como momento de emergencia de una teoría por fin verdadera sobre el rol del deseo y del deseo sexual en lo humano, sino en relación estricta de continuidad con unas relaciones discursivo-estratégicas que ya desde antiguo habían establecido un lazo histórico entre la sexualidad, la verdad y la identidad profunda del individuo: ‘Sobre su sexualidad debe usted hablar ante mí, porque lo sabe, para curar’. ‘Sobre la sexualidad, yo detento un saber que puede curarlo’.

....

Frente a una historia de la sexualidad-realidad (natural-energética) reprimida por un ejercicio descendente-negativo del poder, que le impondría la Ley y la obligaría al silencio y que, por ello, sólo permitiría elaborar sobre ella un saber ideológico y falso; frente a una historia de la sexualidad en la que Freud podría pasar como el liberador de un discurso hasta entonces silenciado y el ‘descubridor’ de una sexualidad hasta su ‘genio’ ignorada (otorgando por fin la palabra a una sexualidad muda habría elaborado por primera vez una ciencia verdadera sobre la sexualidad y el deseo); Foucault proyecta investigar el nacimiento de un dispositivo histórico de sexualidad a partir de diferentes focos específicos de saber-poder. En esta historia *genealógica* de la sexualidad, “más que de un mecanismo negativo de exclusión y de rechazo, se (ha) trata(do) –afirma Foucault- del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes; se (ha) trata(do), no de un movimiento que se obstinaría en arrojar al sexo salvaje a alguna región oscura e inaccesible; sino por el contrario, de procesos que lo (han) disemina(do) en la superficie de las cosas y de los cuerpos, que lo (han) excita(do), lo (han) manifiesta(do) y lo ha(n hecho) hablar, lo (han) implanta(do) en lo real y le (han) ordena(do) decir la verdad: todo un centelleo visible de lo sexual que reenvía a la multiplicidad de los discursos, a la obstinación de los poderes y a los juegos del saber con el placer.”⁶⁴⁹

La hipótesis represiva elaborada por Freud y continuada por sus partidarios sólo puede justificarse en este contexto estratégico. Como denuncia de los efectos alienantes de la sexualidad normal-heterosexual-burguesa, hace al sexo y a la sexualidad y a los discursos, enunciaciones y saberes sobre el sexo aún más deseables. Obstinándose en la represión del poder burgués, reenvía nuevamente a la multiplicidad de los discursos sobre el sexo y a los juegos del saber y del placer que Foucault describe. Imponiendo a los individuos la tarea de liberarse de las ataduras que constriñen su sexualidad y sus deseos, más refuerza el juego de un dispositivo que había determinado históricamente a la sexualidad como el foco verdadero en el que anidaba la identidad del individuo: conminando a conocer verdaderamente esa ‘verdad’ profunda y desconocida por el sujeto, reprimida por el poder; incitando a descifrar la sexualidad conociendo las verdaderas leyes constitutivas del deseo (universal antropológico) o las legalidad económico-política que ha reprimido desde antiguo a la sexualidad (universal antropológico), todos los discursos filosóficos, científicos y políticos que asumen la ‘hipótesis represiva’ revivifican para Foucault la estrategia en la que se conformaba el dispositivo de sexualidad.

En esta genealogía del dispositivo de sexualidad, el psicoanálisis no constituirá, por tanto, una radical ruptura: ni liberación de la palabra sexual del individuo, ni denuncia – contestataria al poder- de la represión, ni elaboración de un ‘verdadero’ saber sobre la

⁶⁴⁸ VS, pág. 98.

⁶⁴⁹ VS, pág. 97.

sexualidad –‘descubrimiento’-; sino continuación de unas estrategias de saber-poder en torno a la sexualidad y al deseo que aún hará de ellos el foco primigenio y fundamental de la verdad identitaria del sujeto. El psicoanálisis, instaurado por Freud a finales del siglo XIX con la *Interpretación de los sueños*, sólo será posible en el interior del dispositivo de sexualidad moderno y jugará, ante todo, en beneficio de su reforzamiento. En el seno de este juego de la verdad sobre el sexo, una verdad que se esconde y que es difícil de decir y de saber, se formará, afirma Foucault, “un saber del sujeto; saber, no tanto de su forma, sino de lo que lo escinde, de lo que lo determina quizás, pero sobre todo de lo que le hace escapar a sí mismo. Eso ha parecido imprevisto, pero no debe asombrar cuando se piensa en la larga historia de la confesión cristiana y judicial, en los desplazamientos y transformaciones de esa forma de poder-saber, tan capital en Occidente, que es la confesión: según círculos cada vez más cerrados, el proyecto de una ciencia del sujeto se ha puesto a gravitar en torno a la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, la verdad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en él de lo que no sabe en sí mismo, todo eso ha podido desplegarse en el discurso del sexo. No tanto en razón de alguna propiedad natural inherente al sexo mismo, sino en función de las tácticas de poder que son inmanentes a ese discurso.”⁶⁵⁰

⁶⁵⁰ VS, pág. 93-94.

III. UNA GENEALOGÍA DEL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD.

Mientras que en *Vigilar y castigar* Foucault interrumpía el texto para dar lugar a otras investigaciones que asumieran, modificaran o cuestionaran los resultados de su propia genealogía, en la *Voluntad de saber* propondrá una lista de estudios a aparecer en el futuro que debían ser el resultado de una investigación genealógica por-venir. En la contraportada de la edición francesa de 1976 Foucault anunciaba los siguientes tomos que compondrían el gran proyecto de la *Historia de la sexualidad*:

“HISTORIA DE LA SEXUALIDAD

1. La volonté de savoir (La voluntad de saber)

EN PREPARACIÓN:

2. La Chair et le corps (La Carne y el cuerpo)

3. La croisade des enfants (La cruzada de los niños)

4. La femme, la mère et l’hystérique (La mujer, la madre y la histérica)

5. Les Pervers (Los Perversos)

6. Populations et races (Poblaciones y razas)”⁶⁵¹

Por otro lado, a pie de página y en el interior del texto, Foucault anunciaba además de estos cinco tomos ‘en preparación’ la publicación de otro: “El derecho griego había ya unido la tortura y la confesión, al menos para los esclavos. El derecho romano imperial había extendido la práctica. Estos problemas serán retomados en el *Poder de la verdad*.”⁶⁵²

La *Voluntad de saber*, por tanto, se presentaba como un preludio, un prólogo introductorio a un proyecto de investigación futuro que debía desarrollarse a continuación. Será, sin embargo, un prólogo para un proyecto no realizado, una introducción a textos inexistentes: ninguno de los seis textos anunciados en 1976 llegarán a publicarse nunca.

Sin embargo, en tanto que es necesario justificar que la genealogía de la sexualidad proyectada vale como una crítica a Freud y al psicoanálisis, es posible reconstruir en parte los argumentos históricos y los materiales⁶⁵³ que podían impulsar a Foucault a anunciar tal cantidad de ‘textos futuros’: el proyecto de una *Historia de la sexualidad*, que debía conformarse gracias a unas investigaciones históricas que demostraran la validez de las tres grandes hipótesis genealógicas propuestas en 1976 (incitación a los discursos, diseminación de las sexualidades heréticas y producción de una *scientia sexualis*),⁶⁵⁴ surgía y se apoyaba en el laboratorio de los cursos, es decir, en una serie de indagaciones genealógicas ya realizadas.

Para comprobar la validez de las tres hipótesis genealógicas generales, Foucault explicita su trabajo de investigación futuro proponiendo, provisionalmente, los focos históricos de saber-poder a partir de los cuales se habría conformado el dispositivo de sexualidad. Ellos son los que permiten justificar los textos anunciados por Foucault en la

⁶⁵¹ EDIBON, Didier, *Foucault (1926-1984)*, op. cit., pág. 337. Cfr. VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, op. cit., pág. 133-134.

⁶⁵² VS, nota 1, pág. 79.

⁶⁵³ Su primer biógrafo sostiene: “Ya ha sido anunciada la continuación de la *Historia de la sexualidad*, los expedientes están ya preparados. Encima de su mesa, para cada título en preparación, una voluminosa carpeta espera que llegue la hora de la elaboración definitiva, el momento en que la prosa de Foucault, esa prosa tan hermosa, tan particular, que pule con tanto esmero, se apodere de la materia prima que contiene para transfigurarla.” EDIBON, Didier, *Foucault (1926-1984)*, op. cit., pág. 338.

⁶⁵⁴ “(I)nvestigación sobre la manera en la que se ha formado desde hace tres siglos el saber sobre el sexo; sobre la forma en que se han multiplicado los discursos que lo han tomado por objeto, y sobre las razones por las que hemos venido a dar un precio casi fabuloso a la verdad que estos discursos piensan producir.” VS, pág. 97.

Voluntad de saber, articulando el proyecto de la *Historia de la sexualidad* de 1976 lógicamente.⁶⁵⁵

Primero, el programa debía desarrollar una investigación histórica sobre **las condiciones de posibilidad y de emergencia del dispositivo de sexualidad** en la pastoral cristiana del siglo XVI y XVII. En lo que respecta a la técnica (confesión-examen), la genealogía debía investigar esa pérdida histórica de su localización ritual exclusiva en el confesonario y su captura como técnica de control del individuo-cuerpo (técnica de extracción de la verdad adoptada por la justicia, la medicina, la pedagogía, la psiquiatría, la policía, las relaciones familiares, etc.). La generalización técnica de la confesión-examen y la constitución de un gran archivo sobre los individuos, era postulada como la condición de posibilidad de la elaboración de un saber ‘científico’ sobre el sexo. La investigación histórica de Foucault debía demostrar, a la vez, tanto que las técnicas empleadas por las ‘ciencias humanas’ para extraer un saber de los individuos no eran *sui generis* y suponían una estructura de poder-dominación, como también que la captura exhaustiva del deseo, la analítica pormenorizada de los deseos de la carne, primigenia captura del cuerpo pre-disciplinaria, tenía su ‘origen’ histórico en la pastoral cristiana. En este sentido, el genealogista debía investigar sus discursos teóricos sobre la carne, el deseo y los pecados carnales para justificar el pasaje de la carne-jurídico-legal propia de las conceptualizaciones de la Edad Media (en consonancia con la teoría política de la soberanía) al cuerpo proto-disciplinario del individuo saturado de deseos-movimientos libidinales. El viraje histórico de la carne (centrada en la ley, el pecado, la falta) al deseo (insidioso, oculto, móvil) y las transformaciones de la técnica de la confesión, de un ritual en sus orígenes no-verbal a una ceremonia de verbalización analítica y minuciosa, debía ser abordado en el segundo texto de la *Historia de la sexualidad: La carne y el cuerpo*. La investigación ya había sido esquemáticamente comunicada por Foucault en el Curso del Collège de France de 1974-1975 sobre *Los anormales*.⁶⁵⁶

Segundo, el proyecto foucaultiano implicaba **el estudio genealógico de las condiciones y estrategias gracias a las cuales se había conformado el dispositivo de sexualidad**. Foucault proyecta realizar, en 1976, una serie de genealogías específicas de los diferentes focos estratégicos e históricos de poder-saber. No habría habido, por tanto, una estrategia única y global que haya sido aplicada a todos los individuos y a todo el cuerpo social de la misma manera y con el mismo objetivo (‘ideologización’, ‘represión’, ‘dominación masiva’ ‘imposición de una única forma sexual’, ‘reproducción conservadora de lo social’, etc.). Se habrían organizado históricamente una serie de tácticas complejas y múltiples en torno al ‘sexo’ y la ‘sexualidad’ de los individuos. Unos focos plurales en los que la sexualidad aparecerá como “un punto de paso particularmente denso para las relaciones de poder (...siendo...) dotada de la más grande instrumentalidad: utilizable para un gran número de maniobras, y por tanto, sirviendo de punto de apoyo (...) a las estrategias más variadas.”⁶⁵⁷ Estos focos estratégicos específicos constituían los ‘objetos’ genealógicos de la investigación futura, a exponer en las sucesivas entregas de la *Historia de la sexualidad*. “En una primera aproximación, me parece –afirma Foucault– que se puede distinguir, a partir del siglo XVIII, cuatro grandes conjuntos estratégicos, que desarrollan a

⁶⁵⁵ Ver MOREY, Miguel, *Lecturas de Foucault*, op. cit., pág. 341-342 y POSTER, Mark, op. cit., pág. 183-184. La genealogía de la moral sexual en España de Francisco Vázquez y Andrés Moreno es elaborada también a partir de los focos del niño-masturbador, el adulto-perverso, la mujer-madre y la mujer-histórica, no abordando el análisis histórico del foco pareja-reproductora, aunque describiendo la captura de la mujer-prostituta como contrapunto de la mujer-histórica. Ver VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, op. cit., pág. 49, ss. En relación con estos cuatro focos de poder-saber situaremos a Freud (niño-masturbador, mujer-histórica, adulto-perverso, pareja-reproductora). Cfr. HUSSAIN, Athar, op. cit., pág. 211-214.

⁶⁵⁶ *Curso LA*, pág. 155-189.

⁶⁵⁷ *VS*, pág. 136.

propósito del sexo unos dispositivos específicos de saber y de poder. No han nacido todos definitivamente en ese momento, pero han tomado una coherencia de la que se esperaba, en el orden del poder, una eficacia; en el orden del saber han tenido una productividad que permite describirlos en su relativa autonomía.”⁶⁵⁸

Los focos específicos e históricos de producción del dispositivo de sexualidad que Foucault propone son: la estrategia de pedagogización del cuerpo del niño (el masturbador sobre quien intervenir); la táctica de histerización del cuerpo de la mujer (la histérica que curar) y de producción de la mujer-madre; la maniobra de socialización de las conductas procreadoras y la de psiquiatrización del placer perverso. La investigación genealógica de estos diferentes focos de saber-poder (niño/masturbación; mujer/histeria y mujer/madre; pareja/reproducción; adulto/perversión) debía constituir el contenido de las futuras entregas genealógicas. “En la preocupación del sexo –afirma Foucault-, que asciende a lo largo del siglo XIX, cuatro figuras se dibujan, objetos privilegiados de saber, blancos y puntos de anclaje para las empresas del poder: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso, cada una siendo la correlativa de una de esas estrategias que, cada una a su manera, ha atravesado y utilizado el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres.”⁶⁵⁹

Primer foco. El tercer tomo de la *Historia de la sexualidad* anunciado como ‘en preparación’ en 1976, debía justificar la captura y constitución de la sexualidad infantil a partir de las campañas organizadas en el siglo XVIII contra la masturbación de los niños: *La cruzada de los niños*. Este foco estratégico de saber-poder había sido objeto de una investigación genealógica expuesta por Foucault en el curso del Collège de France de 1974-1975.⁶⁶⁰ En esta estrategia médica contra la infancia onanista se operaba históricamente, en un mismo movimiento, tanto la constitución-intervención sobre la sexualidad infantil como la formación de la familia restringida y burguesa, núcleo de los afectos esenciales (mujer-madre).

Segundo foco. Como cuarta entrega de la *Historia de la sexualidad*, Foucault anunciaba la aparición de un texto que iba a titular *La mujer, la madre y la histérica*. En relación estricta de dependencia táctica y teórica con la campaña médico-pedagógica contra la masturbación infantil de mediados del siglo XVIII, se iniciará una estrategia múltiple de saber-poder que permitirá producir históricamente tanto a la mujer-madre como a la mujer-histérica al saturarlas íntegramente de sexualidad. Foucault ya había comenzado estas investigaciones específicas y las había expuesto en los cursos del Collège de France de 1973-1974⁶⁶¹ y de 1974-1975.⁶⁶²

Tercer foco. La quinta entrega de la *Historia de la sexualidad* era anunciada por Foucault con el título de *Los Perversos*. Debía ser el fruto de una investigación sobre la formación, en el interior de la ciencia médica (patología y psicopatología), de la noción de instinto sexual (biológico y psico-físico), describiendo las estrategias de saber-poder que habían permitido la identificación terapéutica y la intervención correctiva sobre todas las formas de anomalía del comportamiento sexual. Esta diseminación, proliferación y control de las sexualidades perversas también sido articulada, parcialmente, en el laboratorio de los cursos (1974-1975).⁶⁶³

Cuarto foco. Foucault anuncia en 1976 que el último tomo de la *Historia de la sexualidad* debía llevar por título *Poblaciones y razas*. Constituía un texto en el que se debía comunicar la investigación específica sobre las campañas que se organizaron a nivel biopolítico sobre la población en el siglo XIX para incitar o frenar las conductas

⁶⁵⁸ *VS*, pág. 137.

⁶⁵⁹ *VS*, pág. 139.

⁶⁶⁰ *Curso LA*, pág. 217-243.

⁶⁶¹ *Curso PS*, especialmente pág. 299-325.

⁶⁶² *Curso LA*, pág. 185-211.

⁶⁶³ *Curso LA*, pág. 258-271.

reproductoras de la pareja, a través de medidas sociales, médicas o económicas. La sexualización de la pareja reproductora realizada gracias a una medicina y a una psiquiatría de la higiene social, se había producido en diferentes campañas histórico-políticas. Este foco de saber-poder había sido escuetamente comunicado por Foucault en el curso de 1974-1975⁶⁶⁴ y va a conformar uno de los ejes fundamentales de los cursos posteriores a la edición del proyecto de la *Historia de la sexualidad* (de 1976⁶⁶⁵ y de 1977-1978⁶⁶⁶).

Porque las hipótesis fundamentales de la investigación (las contra-hipótesis generales y las hipótesis específicas –focos-) ya habían sido parcialmente verificadas por Foucault, el genealogista podía sintetizar lógicamente su trabajo futuro en la *Voluntad de saber*: “se trata de analizar, en los diferentes estudios que van a seguir al presente volumen, el dispositivo de sexualidad: su **formación** a partir de la carne cristiana; su **desarrollo** a través de las cuatro grandes estrategias (...) que pasan a través de una familia, de la que habría que ver que ha sido, no poder de prohibición, sino factor capital de sexualización.”⁶⁶⁷

Los textos anunciados, si hubieran sido publicados, nos hubieran permitido contar con una genealogía del dispositivo de sexualidad: una descripción de las condiciones de su emergencia histórica (de la carne cristiana a la pastoral cristiana) y de su emergencia, difusión y generalización (de la pastoral cristiana al siglo XVIII-XIX). Sólo con esa publicación de los textos que conformaban el proyecto de la *Historia de la sexualidad*, articulado lógicamente por Foucault en 1976, era posible justificar que la ‘sexualidad’, producción-histórica, era sólo el “nombre que se p(odía) dar a un dispositivo histórico: no es –afirma Foucault- la realidad subterránea sobre la cual se ejercerían unas capturas difíciles, sino una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación a los discursos, la formación de los conocimientos, el refuerzo de los controles y de las resistencias, se encadenan los unos con los otros, según algunas grandes estrategias de saber y de poder.”⁶⁶⁸ Sólo los cuatro últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* (sobre los diferentes focos de saber-poder) habrían permitido así verificar, modificar o abandonar las grandes hipótesis generales expuestas en la *Voluntad de saber*: incitación discursiva, producción de las sexualidades heréticas, nacimiento de una *scientia sexualis*. Sólo esta genealogía *completa* del dispositivo de sexualidad, serie de historias soñadas en un tiempo por Foucault, permitiría situar con exactitud al psicoanálisis y a Freud en el interior del dispositivo y, a la vez, justificaría las críticas que Foucault avanza, en el texto de 1976 y fuera de él, contra el padre de la ciencia del Inconsciente.

Si bien no existen estos textos futuros, es posible acceder a la investigación expuesta en los cursos, conferencias, escritos y entrevistas que se enmarcan en este programa genealógico. En este sentido, el laboratorio de las ideas foucaultianas, su investigación ya realizada, constituye el ‘detrás de la escena’ del proyecto y justifica la ‘imprudencia’⁶⁶⁹ que se pone en juego en la *Voluntad de saber*. Recurrir a lo que el genealogista desarrollaba de manera experimental, permitirá demostrar también que entre su investigación en los archivos, la comunicación oral de sus investigaciones genealógicas (cursos, conferencias, artículos, entrevistas) y los textos editados para el gran público y de éstos, nuevamente, al laboratorio de la investigación hay una circular implicación y condicionamiento (investigación-comunicación-textos-investigación).

⁶⁶⁴ *Curso LA*, pág. 297-301.

⁶⁶⁵ *Curso IFDS*, pág. 213-234.

⁶⁶⁶ FOUCAULT, Michel, “*Securité, territoire, population*.” *Cours au Collège de France. 1977-1978*, *op. cit.*, pág. 352, ss.

⁶⁶⁷ *VS*, pág. 150. El subrayado es nuestro.

⁶⁶⁸ *VS*, pág. 139.

⁶⁶⁹ “Sé que es imprudente enviar por ahora, como una bengala, un libro que hace sin cesar alusión a publicaciones por venir. El peligro es grande: dar la apariencia de lo arbitrario y de lo dogmático.” *DeE III*, pág. 137.

Reconstruiremos pues, con todas las discontinuidades históricas y las dificultades de argumentación que esto implicará, los esbozos de la investigación ya realizada y comunicada por Foucault en los cursos y otros textos de la época. No se trata, obviamente, de intentar articular lo que el mismo Foucault no ha publicado, sino de explicitar, recurriendo a Foucault, los contenidos de su investigación genealógica que sustentan históricamente tanto las hipótesis avanzadas en la introducción a la *Historia de la sexualidad* como la crítica al psicoanálisis y a Freud. Si, tal y como sostiene Foucault en la *Voluntad de saber* la “historia del dispositivo de sexualidad, tal y como se ha desarrollado desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis (...)”⁶⁷⁰ es necesario e imprescindible justificar las condiciones históricas de posibilidad de la teoría y de la práctica instaurada por Freud, para situarlas a ambas en relación de continuidad y discontinuidad respecto a los saberes, técnicas y estrategias de poder que han permitido su nacimiento.

1. Cuatro focos estratégicos de producción de la ‘sexualidad’.

Expondremos en este apartado los resultados de la investigación genealógica de Foucault siguiendo un esquema histórico lineal, reconstruyendo los resultados que le permitían avanzar las hipótesis-focos comunicados sucintamente en la *Voluntad de saber*. Comenzaremos con la captura médica sexualizadora de la mujer: su sustracción histórica del ámbito de las intervenciones y discursos religiosos permitirá inscribirla en dispositivos terapéuticos en los que, saturada corporalmente de sexualidad, podrá ser considerada en el siglo XVIII y XIX como histórica (mujer-histórica). Continuaremos con las estrategias de producción de la sexualidad infantil (campanas contra el onanismo), que permitirá conformar, a la vez, al niño-onanista y a la mujer-madre de la familia restringida burguesa. Pasaremos luego a las campañas bio-políticas de socialización de las conductas reproductoras para, finalmente, articular las características de las estrategias discursivas, técnicas y de control que harán emerger a los adultos-perversos. Invertimos, por tanto, el orden de aparición temática de los textos proyectados como continuación de la *Historia de la sexualidad*: el segundo tomo a publicar debía tratar sobre la ‘sexualidad’ infantil y el tercero sobre la mujer-madre y la mujer-histórica. Ambas estrategias (niño-mujer), remitiendo a la pastoral cristiana de la carne, habrían debido ser expuestas en su interconexión táctica. Por otro lado, la investigación foucaultiana sobre las perversiones la expondremos al final como colofón del dispositivo de sexualidad del siglo XIX. El orden será pues: la mujer-histórica; el niño masturbador y la mujer-madre; la pareja malthusiana y el adulto perverso; tal y como es propuesto por el mismo Foucault en la *Voluntad de saber* (‘Dominio’ de la investigación).⁶⁷¹

a. Primer foco estratégico: la mujer-madre y la mujer-histórica.⁶⁷²

La estrategia de poder-saber que permitirá saturar de sexualidad el cuerpo femenino se desplegará, para Foucault, a través de dos vías. Una, la más antigua, a través de una ‘histerización de la mujer’ operada por las prácticas médicas y psiquiátricas modernas

⁶⁷⁰ *VS*, pág. 172.

⁶⁷¹ *VS*, pág. 137-138.

⁶⁷² El foco de sexualización de la mujer histórica y la captura médico-psiquiátrica del cuerpo femenino es posible reconstruirlo a partir de lo que Foucault expone en: 1) un texto de 1969, ver *DeE I*, pág. 753-766; 2) los cursos de 1973-1974 (ver *Curso PS*, pág. 310-325) y de 1974-1975 (ver *Curso LA*, pág. 187-212; y 3) lo sintética y dispersamente expresado en la *Voluntad de saber*.

(pasaje de la bruja a la posesa, de la posesa a la enferma y de la mujer nerviosa a la histérica). En la segunda, se incrustará el cuerpo femenino en el cuerpo familiar y social: la mujer será producida como madre reproductora y cuidadora de los hijos, constituyendo uno de los elementos que permitirá la coagulación táctica de la familia restringida. En tanto que esta segunda vía de sexualización de la mujer no se desarrollará históricamente de manera independiente a la maniobra que permitirá producir e intervenir sobre la sexualidad infantil (en el siglo XVIII), puede estar justificado el proyecto foucaultiano de editar primero el texto sobre la cruzada contra el onanismo: a través de dicha investigación hubiera sido posible describir la captura-producción de la mujer-madre a partir de la intervención sobre la sexualidad del niño. Por otro lado, la madre fecunda, pero también, la madre amorosa, atenta, cuidadora de sus hijos, lactante, responsable de su educación, mujer-madre inserta en un dispositivo familiar cerrado y producida a través de las estrategias políticas y económicas organizadas a partir del siglo XVIII,⁶⁷³ no será sino la figura en negativo de la posesa, la mujer nerviosa, la loca, la histérica, la que, pudiendo ser madre biológica, no puede ser una ‘verdadera madre’ ya que su sexualidad atrofia su cuerpo. La ‘mujer-madre’, que cumple con sus funciones familiares, sociales, morales y políticas gestionando bien su sexo no es sino el personaje opuesto a la ‘mujer-histérica’. Nos centraremos pues, en la primera vía de producción de la sexualidad femenina, como momento de pasaje de la mujer del dispositivo de la pastoral cristiana a los discursos, técnicas y relaciones de poder específicos de una ciencia médica de lo patológico.

La maniobra de sexualización de la mujer-histérica tendrá su condición de posibilidad, para Foucault, en un acontecimiento histórico indeseable, producto y consecuencia de la analítica del deseo de la pastoral cristiana.⁶⁷⁴ En efecto, en los siglos XV y XVI comenzará a desplegarse, según el genealogista, una ola táctico-histórica de cristianización en profundidad (pastoral cristiana). En sus comienzos, la estrategia será aplicada a las capas más cultivadas de la población, organizándose a partir de la difusión de la práctica del sacramento de la penitencia centrado en la confesión, es decir, en el examen de conciencia y en la dirección de almas. A esta fase de cristianización, en la que se impondrá a ciertos individuos la obligación de una analítica exhaustiva del deseo, le corresponderá, por un lado, un auge del misticismo (siglos XVI al XVII):⁶⁷⁵ respuesta específica al problema de la carne introducido por la pastoral en su nuevo dispositivo de control de las almas. Por otro lado, desde finales del siglo XV al siglo XVIII, emergerán dos nuevos fenómenos históricos de respuesta-insurrección: los grandes procesos contra la brujería del siglo XV y XVI, y –en correspondencia con el misticismo- las grandes epidemias de posesión que surgirán desde finales del siglo XVI al siglo XVIII.

La genealogía que Foucault expone en el curso *Los anormales* postula ciertas continuidades entre las **figuras** de la **mujer-bruja** y la **mujer-posesa** (pastoral cristiana).⁶⁷⁶ Mediante la captura médica de los fenómenos convulsivos, esas figuras serán re-editadas con la emergencia de la **mujer nerviosa** (medicina del siglo XVIII y XIX) y la **mujer histérica** (neuropsiquiatría de Charcot-psicoanálisis).⁶⁷⁷ El nacimiento histórico de estos personajes, productos de las nuevas técnicas, saberes y tácticas aplicadas por la pastoral cristiana de la carne, serán la condición de posibilidad de la captura de la mujer traspasada por su sexo, foco estratégico de saber y de intervención de la medicina y la psiquiatría moderna: estrategia por la que “el cuerpo de la mujer (será...) analizado –calificado y

⁶⁷³ Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M., *op. cit.*, pág. 226-231.

⁶⁷⁴ “(L)os fenómenos de posesión y de éxtasis, que han tenido tal frecuencia en el catolicismo de la Contra-Reforma, han sido sin duda los efectos incontrolados que han desbordado la técnica erótica inmanente a esa ciencia sutil de la carne.” VS, pág. 94-95.

⁶⁷⁵ Ver *Curso LA*, pág. 189.

⁶⁷⁶ “En efecto, la brujería del siglo XV y XVI y la posesión del siglo XVI y XVII aparecen en una suerte de continuidad histórica.” *Curso LA*, pág. 190.

⁶⁷⁷ Ver *DeE I*, pág. 753-766.

descalificado- como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad –sostiene Foucault-; por la cual ese cuerpo (será...) integrado, bajo los efectos de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas (...).”⁶⁷⁸

La mujer-bruja y la mujer-posesa. La brujería⁶⁷⁹ será la traducción –como síntoma histórico analizado por Foucault- de la lucha entre esa nueva cristianización llevada a cabo por la pastoral cristiana de finales del siglo XV y principios del XVI y ciertas formas y prácticas culturales que habían perdurado, como herencia desde la antigüedad, especialmente en las capas bajas de la población. La brujería será un fenómeno externo a la ciudad, situado en las periferias de los grandes núcleos urbanos ya cristianizados o en vías de cristianización (a través de la confesión-examen del deseo-cuerpo): en el campo, las montañas o las regiones marítimas, la Inquisición va a codificar, juzgar, reprimir y borrar todos esos focos en los que se ejercían prácticas contrarias a un cristianismo ortodoxo en expansión. La brujería, denunciada por las autoridades y los nobles, es un fenómeno, para Foucault, de los bordes de la ciudad, de los límites de los bosques: la bruja es la anticristiana, la que mantiene relaciones con el diablo. Pensándola desde el modelo jurídico-dual bruja/diablo que supone siempre el pacto, la mujer bruja será constituida como una individualidad corporal en la que el maligno ejercerá un poder completo. Ella, como forma de pago, se hará acreedora de poderes ‘sobrenaturales’ pero también asumirá en el pacto ciertos signos físicos específicos gracias a los cuales el juez podrá identificarla. Doble captura, pues, para Foucault. El cuerpo de la bruja será un cuerpo en el que se manifiestan los signos del pacto: un cuerpo a desnudar, a mirar, a comprobar en los contactos físicos que el poder soberano de Dios, a través de sus soberanos ministros, se verán obligados a realizar en el proceso jurídico de brujería (conformado de la misma manera que el proceso judicial secreto que llevaba al criminal al suplicio). Captura del fenómeno exterior y periférico, excepcional y extra-urbano, de la brujería por un régimen jurídico-legal que imponía la ley (Inquisición) y que incitaba a la confesión del pacto diabólico a través de la aplicación de ciertas técnicas pre-modernas (interrogatorio-tortura-suplicio) y de nuevas técnicas de investigación empíricas.

Frente a la brujería, el fenómeno de la posesión⁶⁸⁰ que se desarrolla a partir de finales del siglo XVI, es, para Foucault, más un efecto interior indeseable de la cristianización detallada del cuerpo, que una anexión exterior de nuevos dominios sociales y

⁶⁷⁸ VS, pág. 137.

⁶⁷⁹ Exponemos el argumento genealógico expuesto por Foucault en: *Curso LA*, pág. 187-212. Entre la extensa bibliografía sobre el tema de la brujería y la posesión cabe mencionar: MANDROU, Robert, *Magistrat et sorciers en France au XVIIème siècle. Une analyse de psychologie historique*, París, Plon, 1968 y *Possession et sorcellerie au XVIIème siècle*, París, Fayard, 1979; MUCHEMBLED, Robert, *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, París, Gallimard-Julliard, 1979 y *Sorciers, justice et société aux XV^e-XVII^e siècle*, París, Imago, 1987 y *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers (XV^e-XVII^e siècle)*, París, Desclée, 1993; SALLMAN, Jean-Michel, “La bruja”, *Historia de las mujeres en Occidente*, tomo 3, Madrid, Taurus, Madrid, 1992, pág. 471-485; GARNOT, Benoît, *Le Diable au couvent. Les possédés d'Auxonne (1658-1663)*, París, Imago, 1995; BECHTEL, Guy, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, París, Plon, 1997 y *Une histoire du diable, XII^e-XX^e siècle*, París, Seuil, 2000; LE BRAS-CHOPARD, Armelle, *Les putains du diable: le procès en sorcellerie des femmes*, París, Plon, 2006.

⁶⁸⁰ El genealogista funda su análisis en “los historiadores que actualmente se ocupan del problema (...)” *Curso LA*, pág. 190. Los ejemplos más importantes de posesión mencionados por Foucault en este curso son: en el siglo XVII el caso Loudun (si bien en éste la Inquisición intentó retranscribir la posesión demoníaca bajo la antigua figura jurídica de la brujería, lo que provocó la condena de un sacerdote, Urbain Grandier); y, a principios del siglo XVIII, el caso del cementerio de Saint-Médard en París. Sobre el caso Loudun véase: DE CERTEAU, Michel, *La possession de Loudun*, París, Gallimard, 2005, edición revisada (Foucault puede referirse a este texto, su primera edición es de 1970); VILLENEUVE, Roland, *Le mystérieuse affaire Grandier*, París, Payot, 1980; CARMONA, Michel, *Les Diables de Loudun: sorcellerie et politique sous Richelieu*, París, Fayard, 1988. Sobre el cementerio de Saint-Médard véase: MATHIEU, Pierre François, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard*, París, Didier, 1864; MOUSSET, Albert, *L'étrange histoire des convulsionnaires de Saint-Médard*, París, Minuit, 1953 y MAIRE, Catherine-Laurence, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophètes à Paris au XVIIIème siècle*, París, Gallimard, 1985.

geográficos. Las poseídas, mujeres de pueblo o de ciudad, no son denunciadas sino que confiesan espontáneamente. Proviene del interior mismo de las instituciones de dirección de conciencia, a saber, de los conventos: espacios en donde los nuevos mecanismos de poder y de control obligaban a los individuos a una confesión exhaustiva y a un control más atento sobre sus deseos y su cuerpo. Los personajes principales de los procesos de posesión no serán ya las autoridades de la Inquisición sino los confesores y los guías espirituales. Entre la bruja y el demonio, el pacto salía a la luz gracias al proceso judicial llevado a cabo por el Inquisidor-Juez. Entre el diablo y la poseída, la insidiosa trama del deseo será identificada por el personaje sagrado que detentaba la autoridad y los poderes de la confesión, el examen y la dirección de conciencia en el interior del convento. La poseída no será sólo concebida como aquella mujer que está bajo los poderes del maligno, ella, a diferencia de la bruja que firmaba voluntariamente el pacto diabólico, había sido habitada involuntariamente y resistía a los embates del Diablo: era el receptáculo del diablo que la había invadido no consintiendo a su dominio. Por eso luchará en su cuerpo mismo contra Satán apoyándose en la ayuda del director espiritual. “El cuerpo de la poseída es un cuerpo múltiple –afirma Foucault-, es un cuerpo que, de alguna manera, se volatiliza, se pulveriza en una multiplicidad de poderes que se enfrentan unos a otros, de fuerzas, de sensaciones que la asaltan y la atraviesan (...) Cuerpo de la poseída que es la sede de una multiplicidad indefinida de movimientos, de sacudidas, de sensaciones, de temblores, de dolores y de placeres.”⁶⁸¹

La poseída no ha pactado con el diablo para poseer los poderes que él le ofrece (modelo jurídico), sino que ha sido habitada insidiosamente e invisiblemente en todo su cuerpo por el Maligno: el consentimiento no es manifiesto como en la bruja (el pacto con el diablo implica la voluntad de la mujer como sujeto jurídico beneficiado por el demonio y punible por los jueces), sino que la poseída ha consentido al Demonio con una voluntad (involuntaria) cargada con todos los equívocos del deseo: “esta inserción se ha operado por un juego de pequeños placeres –afirma Foucault-, de imperceptibles sensaciones, de minúsculos consentimientos, de una suerte de pequeña complacencia permanente, donde la voluntad y el placer se enredan la una en el otro, y en cierto modo se retuercen la una con el otro produciendo el engaño.”⁶⁸² Así, si la bruja era obligada a confesar su pacto a través de los antiguos procedimientos penales (tortura-suplicio), la posesora deberá relatar los mínimos acontecimientos de su vida y las pálidas oscilaciones de sus deseos y de su voluntad ante el confesor-director de conciencia: será necesario que diga todo, que confiese todo, para saber en qué momento y a cuento de qué, el Maligno ha poseído su cuerpo. Por último, si el cuerpo de la bruja detentaba los privilegios sobrenaturales que le otorgaba el pacto con Satán, el cuerpo de la poseída será el lugar de un teatro, el lugar de una batalla entre el demonio y la poseída, y entre los sacerdotes y el demonio: el cuerpo posesora es, para Foucault, la manifestación y el lugar de un teatro a la vez fisiológico y teológico. Si el cuerpo de la bruja estaba señalado y ‘firmado’ por los signos demoníacos que la constituían definitivamente ante los jueces como bruja; el cuerpo de la poseída manifestará de forma plástica y visible el combate bajo la forma de la convulsión. “La omnipotencia del demonio, su actuación física –sostiene Foucault-, la encontramos en ese aspecto de los fenómenos de convulsión que constituyen la rigidez, el arco de círculo, la insensibilidad a los golpes; (...) como fenómeno puramente mecánico del combate encontramos las agitaciones, los temblores; (...en...) la serie de gestos involuntarios pero significantes: debatirse, escupir, asumir actitudes de negación, decir palabras obscenas, irreligiosas, blasfemas, pero siempre automáticas. Todo esto constituyen los episodios sucesivos de la batalla, los ataques y contraataques, la victoria de uno u otro. Por último, los sofocos, las asfixias, los desvanecimientos, marcan el momento, el punto de ese combate en que el cuerpo va a ser

⁶⁸¹ *Curso LA*, pág. 192-193.

⁶⁸² *Curso LA*, pág. 195.

destruido por los excesos mismos de las fuerzas presentes.”⁶⁸³ La convulsión, término utilizado por la pastoral cristiana para describir los signos físicos y evidentes de la posesión, será exportado para describir la misma serie de fenómenos, ahora patológicos, por la práctica médico-psiquiátrica del siglo XVIII-XIX.

Si la dirección de almas y el examen de conciencia de la pastoral cristiana había obligado a los individuos a un relato pormenorizado de los placeres y a una atención constante sobre los deseos, “la carne convulsiva (se constituye como...) el efecto último y el punto de inversión de esos mecanismos de cerco corporal que había organizado la nueva oleada de cristianización en el siglo XVI. Es el efecto de resistencia –afirma Foucault- a esa cristianización en el plano de los cuerpos individuales.”⁶⁸⁴ Por ello, a partir del siglo XVII, la Iglesia realizará modificaciones en las técnicas y procedimientos para gobernar las almas, introduciendo nuevos mecanismos de control que eviten el paroxismo convulsivo provocado o inducido por la necesidad de una confesión exhaustiva (que ponía en discurso pensamientos, deseos, personajes, placeres de una manera minuciosa). Primero, se impondrá un moderador interno a la práctica de la penitencia-confesión que evite la contaminación discursiva: regla de discreción, de retórica, de estilo, de alusiones diversas para enunciar los pecados de la carne (laxismo discursivo de los jesuitas, regla de prudencia discursiva del sínodo provincial de Benito XIII en 1725), es decir, hay que continuar con la obligación de decirlo todo pero diciendo lo mínimo posible. Segundo, una modificación del teatro confesional por el que se separarán los cuerpos: necesidad de oscuridad, nacimiento de una reja que separa al confesor del penitente, recomendación de que el sacerdote no mire al penitente a la cara, etc. Tercero, una transferencia externa del individuo-convulsivo a un poder temporal por la que la convulsión será expulsada a otro dominio discursivo y a otro mecanismo de control: la medicina y el médico.

La mujer-histérica.⁶⁸⁵ La expulsión de los fenómenos de la posesión-convulsión permitirá capturar a la mujer-poseída como objeto de un saber científico que la emparentará con la locura. Si durante el siglo XVI la medicina era convocada por los poderes civiles como contra-poder eclesiástico en los juicios de brujería y de posesión con el objetivo de demostrar la irresponsabilidad (por ser una enferma) y, por tanto, la inocencia de la mujer poseída, limitando así el poder de juzgar de la Inquisición y haciendo jugar a los médicos como contención frente a la potencia soberana de juzgar de los inquisidores; a partir del siglo XVII será la misma autoridad religiosa la que solicitará –no sin desconfianzas- la intervención de los expertos, ya que los grandes procesos de posesión condenaban como víctima esencial a los mismos miembros de la Iglesia (confesores, directores de conciencia, sacerdotes encargados de los conventos, etc.). Este acontecimiento indeseable provocará, para Foucault, una redistribución de las tácticas y los objetos en una guerra entre los poderes civiles y eclesiásticos: mientras los representantes

⁶⁸³ *Curso LA*, pág. 197-198.

⁶⁸⁴ *Curso LA*, pág. 198.

⁶⁸⁵ Algunos estudios históricos recientes sobre el tema avalan la hipótesis foucaultiana. CORBIN, Alain, “El secreto del individuo”, *Historia de la vida privada*, tomo 4, Madrid, Taurus, 1989, pág. 569-585 (del monstruo humano a la familia patológica, y de ella a la histeria). TRILLAT, Etienne, *Histoire de l'hystérie*, París, Seghers, 1986 (recorrido histórico sobre la histeria desde la Antigüedad –Hipócrates y Galeno- hasta nuestros días). SHORTER, Edward, *From Paralysis to Fatigue. A History of Psychosomatic Illness in the Modern Era*, Nueva York-Toronto, The Free Press, 1992, pág. 48, ss. (el papel del útero en la medicina del siglo XVIII y XIX). GILMAN, Sander; KING, Helen; PORTER, Roy; ROUSSEAU, G. y SHOWALTER, Elaine, *Hysteria Beyond Freud*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993 (historia de la histeria desde Hipócrates hasta el siglo XIX). VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, *op. cit.*, pág. 359-426 (relato de la construcción socio-sexual del cuerpo femenino desde el siglo XVI al XX en España). CASTEL, Pierre-Henri, *La querelle de l'hystérie. La formation du discours psychopathologique en France*, París, PUF, 1998 (con una bibliografía exhaustiva de los textos médicos y psiquiátricos desde 1870 a 1914). EDELMAN, Nicole, *Les méthanomorphoses de l'hystérique. Du début du XIXème siècle à la Grande Guerre*, París, La Découverte, 2003 (genealogía de la histeria desde 1800 a Charcot y Bernheim).

de la sociedad civil denunciaban el papel del sacerdote en los fenómenos de posesión, la autoridad eclesiástica comenzará a manifestar sus dudas acerca de la realidad religiosa del fenómeno. Emparentándolo con el fanatismo o la locura, convocarán a los expertos para que libere a la Iglesia de esas convulsivas nefastas. La medicina identificará poco a poco esa sintomatología de la posesión-convulsión-éxtasis como estigmas de enfermedades específicas de la máquina corpórea: fenómeno de ilusión por el abuso en las cosas sagradas, de simulación, de mala fe, de mentira, provocado por vapores que invaden desde el útero al cerebro y que imprimen su desorden en un cuerpo completamente sexualizado.⁶⁸⁶

Así, desde el siglo XVII al XVIII, la convulsión se convertirá en un objeto médico privilegiado en torno al cual se articularán las enfermedades de los nervios con sus crisis y, al haber importado de la pastoral cristiana el problema del deseo, éste y la ‘sexualidad’ serán constituidos como un objeto específico de conocimiento y de intervención terapéutica. “El sistema nervioso- afirma Foucault-, el análisis del sistema nervioso, la mecánica casi fantástica que se atribuirá al sistema nervioso en el curso del siglo XVIII, no es sino una manera de recodificar en términos médicos ese dominio de objetos que la práctica de la penitencia, desde el siglo XVI, había aislado y constituido. La concupiscencia era el alma pecadora de la carne. Pues bien, el sistema nervioso es, desde el siglo XVIII, el cuerpo relacional y científico de esa misma carne. El sistema nervioso ocupa(rá) con pleno derecho el lugar de la concupiscencia. (...Será...) la versión material y anatómica de la vieja concupiscencia.”⁶⁸⁷

La convulsión exportada, como agitación paroxística del sistema nervioso, será la primera forma patológica de la neuropatología, y permitirá distinguir las enfermedades ‘verdaderas’ a nivel del cuerpo y aquellas en las que no era posible asignar ninguna etiología al nivel de las lesiones orgánicas.⁶⁸⁸ Hacia el año 1850, la psiquiatría virará de un análisis del delirio, de las perturbaciones y del error a un análisis de las anomalías del instinto, de los traumas, de la confusión de lo voluntario y lo involuntario. La convulsión será concebida como la liberación de todos los automatismos. Así, como modelo neurológico de la enfermedad mental, permitirá un diagnóstico diferencial de la histeria. En efecto, con el ‘descubrimiento’ de la histerio-epilepsia (Charcot), la psiquiatría podrá capturar la enfermedad mental fundamentándose en los conocimientos médicos de la anatomía patológica: en el análisis de lo voluntario y lo involuntario será posible identificar la intencionalidad del sujeto en el interior de su cuerpo y así, describir las respuestas corporales no verbales provocadas y ofrecidas en las crisis convulsivas. Lo ofrecido como síntomas estables de la histeria debía estar justificado en un acontecimiento traumático, una lesión histórica invisible y patológica, por la cual una idea había entrado en la mente del sujeto y había comenzado a actuar involuntariamente como orden hipnótica permanente.⁶⁸⁹ Ellas, antes mujeres-nerviosas y simuladoras infectadas de sexualidad y ahora mujeres-histéricas-verdaderas enfermas objetivas, ante la demanda insistente del neuro-psiquiatra para que confiesen su traumatismo, relatarán y escenificarán obscenamente toda su vida sexual. Será honor de Freud el haber visto y oído, con su famosa oreja, la ‘verdad’ confesada por las enfermas de Charcot. Gracias a ellas podrá re-capturar, superando el fracaso del maestro, el cuerpo sexual de la histeria en la clínica de hiperverbalización analítica.

Desde los fenómenos de posesión hasta el ‘descubrimiento de la histeria’, la genealogía propuesta por Foucault articula unas estrategias a través de las cuales el cuerpo sexualizado de la mujer será instituido como objeto de confesión, de intervención y de saber médico. Primero, con la inscripción del cuerpo femenino en el seno de instituciones

⁶⁸⁶ Ver VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, *op. cit.*, pág. 385-401.

⁶⁸⁷ *Curso LA*, pág. 207.

⁶⁸⁸ Ver *Curso LA*, pág. 207-208.

⁶⁸⁹ Ver *Curso PS*, pág. 318-320.

disciplinarias (hospital, asilo), la mujer-histérica será captada por prácticas discursivas y de control médico que describirán su cuerpo-nervioso en su funcionamiento sexo-patológico: de la convulsión de la poseída a las enfermedades nerviosas, la histeria será concebida como patología emparentada con un útero que inunda de sexo al cuerpo. Si las brujas eran conminadas a confesar su pacto delante de los jueces (dispositivo judicial medieval) y las posesas estaban incrustadas en una tecnología analítica del deseo (dispositivo pastoral) que les imponía relatar las mínimas oscilaciones de una voluntad que podía haber consentido al placer; las histéricas convulsivas, capturadas por la medicina del siglo XVIII, se verán conminadas a confesar todas sus desventuras ante una instancia médica (diagnóstico-curación) que desconfiaba de ellas (simuladoras) rechazándolas hacia la locura. Segundo, con la instauración de la histeria como enfermedad mental ‘objetiva’ (Charcot), las enfermas encerradas en la Salpêtrière serán des-calificadas como portadoras de una sexualidad patológica, en tanto que condición epistémica requerida para evitar la acusación de simulación y fundar el discurso neuropsiquiátrico en verdad. Incitadas a confesar su traumatismo, destituirán el saber-poder de Charcot al hacer proliferar en sus discursos y en sus cuerpos una sexualidad llevada al paroxismo.

Será necesario continuar esta genealogía de la ‘sexualidad’ femenina más tarde para inscribir, en el interior de esta historia, a la clínica freudiana y su ‘descubrimiento’ de la sexualidad. El padre del psicoanálisis, alumno por un tiempo de Charcot, volverá a capturar el cuerpo-sexual de la histérica en las maniobras terapéuticas de panverbalización que le permitirán elaborar su teoría de la etiología sexual de las neurosis, recogiendo allí lo que había hecho enmudecer a su maestro. La estrategia histórica de saber-poder en torno a la mujer-histérica es, genealógicamente en 1976, la **vía regia** para el acceso al discurso y a la clínica del Inconsciente (escena analítica).

b. Segundo foco de producción de la sexualidad: la cruzada de los niños.⁶⁹⁰

La campaña contra el onanismo constituye una de las estrategias históricas más importantes de saber-poder que permitirán, para Foucault, la producción del dispositivo de sexualidad del siglo XIX.⁶⁹¹ En su interior se elaborará un saber pedagógico y médico sobre la sexualidad infantil, a la vez que se organizarán nuevas tecnologías que permitirán la intervención sobre los cuerpos sexualizados de los niños.

En el contexto de esa cristianización analítica llevada a cabo por la pastoral cristiana (siglos XVI-XVII) y ante los problemas que las técnicas de dirección de conciencia y de confesión exhaustiva producían por sí mismas (posesión, misticismo), se organizarán, para Foucault, otras estrategias de incitación y de control de esos cuerpos libidinales en los establecimientos de formación escolar (seminarios, escuelas, colegios, etc.). La modificación

⁶⁹⁰ Es posible reconstruir esta estrategia de producción de la sexualidad a partir de lo expuesto por Foucault en el curso del Collège de France *Los Anormales* de 1974-1975 (ver *Curso LA*, pág. 217-251) y de las referencias dispersas en la *Voluntad de Saber*.

⁶⁹¹ Algunos estudios históricos sobre la campaña contra el onanismo avalan las hipótesis de Foucault: TARCZYLO, Théodore, “Prêtons la main à la nature. L’onanisme de Tissot”, *Dix-huitième siècle*, N°12, París, 1980, pág. 74-94 y *Sexe et liberté au siècle des Lumières*, París, Presses de la Renaissance, 1983; STENGERS, Jean y VAN NECK, Anne, *Histoire d’une grande peur, la masturbation*, Bruselas, Université de Bruxelles, 1984 (reed. París, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998); CORBIN, Alain, “El secreto del individuo”, en *Historia de la vida privada*, *op. cit.*, pág. 459-461; DUCHÉ, Didier-Jacques, *Histoire de l’onanisme*, París, PUF, 1994; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, *op. cit.*, pág. 49-131; LAQUEUR, Thomas, *Solitary Sex, A Cultural History of Masturbation*, Nueva York, Zone Books, 2003; MATTHEWS-GRECO, Sara, “Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen”, en *Historia del cuerpo*, tomo II, Madrid, Taurus, 2005, pág. 208-212 y CORBIN, Alain, “El encuentro de los cuerpos”, en *Historia del cuerpo*, tomo III, Madrid, Taurus, 2005, pág. 153-159.

que sufrirá el procedimiento técnico de la confesión-examen en el interior del mueble-confesonario (reglas de discreción, de separación física sacerdote-laico, de oscuridad, de no visibilidad y contacto, etc.) se reflejará, para Foucault, en la captura disciplinaria específica del cuerpo del niño en los colegios (organización del espacio y del tiempo). Por ello, a partir de finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, en el interior de los establecimientos de formación comenzará a atenuarse paulatinamente la insistencia en la elaboración de un discurso pormenorizado de los placeres ante otro. Se impondrá también la discreción, la metaforización, una cierta estilística velada sobre los placeres y el deseo.⁶⁹²

Al mismo tiempo que se conminaba a hablar de ‘eso’ lo menos posible (al igual que en el interior del confesonario había que decirlo todo pero diciendo lo mínimo) “las arquitecturas –afirma Foucault-, las disposiciones de los lugares y las cosas, la manera en la que se organizan los dormitorios, la institucionalización de las vigilancias, la manera misma en la que se construye y se dispone en el interior de la sala de clase los bancos y las mesas, todo el espacio de visibilidad que se organiza con tanto cuidado (la forma y disposición de las letrinas, la altura de las puertas, la caza de las esquinas oscuras), todo esto, en los establecimientos escolares, reemplaza –para hacerlo callar- el discurso indiscreto de la carne que la dirección de conciencia implicaba. De otra manera, los dispositivos materiales deben volver inútil toda esa palabrería incandescente que la técnica cristiana post-tridentina había incitado en el siglo XVI y XVII. La dirección de almas podrá hacerse tanto más alusiva y silenciosa dado el control exhaustivo de los cuerpos. Así, en los colegios, seminarios, escuelas (...) se habla lo menos posible, pero todo, en la organización de los lugares y las cosas, dibuja los peligros de ese cuerpo de placer. Decir lo menos posible, pero todo habla.”⁶⁹³ Los colegios serán así, espacios disciplinarios organizados estratégicamente para capturar los cuerpos, dominarlos, producirlos, inducirlos, evitando los peligros que la obligación de un eretismo discursivo podía provocar. Un espacio positivamente organizado era condición de posibilidad de un decir restringido.

En medio de ese silencio generalizado sobre el deseo y fuera de ese espacio discreto que organizaba los cuerpos pedagógicamente (dispositivo anatomo-pastoral del gobierno de las almas), se iniciará una cruzada médica contra la masturbación infantil: nacen, a principios del siglo XVIII, los textos sobre el onanismo en Inglaterra y en Alemania, posteriormente traducidos en Francia.⁶⁹⁴ Los médicos enarbolarán, para Foucault, un discurso completamente diferente al nacido de la pastoral cristiana (carne-deseo): no se hará referencia a los términos ‘placer’ y ‘deseo’, característicos de la literatura cristiana (siglos XVI-XVIII), ni se capturará al onanismo desde una perspectiva jurídica (pecado). Primero, estos textos sobre el cuerpo y los actos de los niños apuntarán exclusivamente a la masturbación misma y a sus efectos sobre la salud presente y futura de los adolescentes de la burguesía y de las familias aristocráticas (insertos en las instituciones escolares o en el

⁶⁹² Ver *VS*. 39-42.

⁶⁹³ *Curso LA*, pág. 218.

⁶⁹⁴ Foucault remite fundamentalmente, en el curso *Los Anormales*, a los siguientes textos del siglo XVIII: ANÓNIMO, *Onania; or the Heinous Sin of Self-Pollution, and All its Frightful Consequences in Both Sexes Considered, with Spiritual and Physical Advice to those who Have Already Injured themselves by this Abominable Practice*, London, 1718; TISSOT, Samuel Auguste André David, *Dissertatio de Feribus biliosis seu historia epidemiae biliosae lausannensis*, Losannae, Bousquet & Soc., 1758, pág. 177-264 (tercera edición francesa aumentada con 62 reproducciones: *L'onanisme, ou dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*, Losannae, Bousquet & Soc., 1760, hay trad. María José Pozo Sanjuán, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2003); BASEDOW, Johann Bernhard, *Das Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker*, Altona-Bremen, 1770 (primera traducción francesa del alemán de Mr. Huber: *Nouvelle Méthode d'éducation*, Francfort-Leipzig, Fritsch, 1772); SALZMANN, Christian Gotthilf, *Ists recht, über die heimlichen Sünden der Jugend, öffentlich zu schreiben*, Schnepfenthal, 1785 (trad. francesa: *L'Ange protecteur de la jeunesse ou Histoires amusantes et instructives destinées à faire connaître aux jeunes gens les dangers que l'étourderie et l'inexpérience leur font courir*, París, 1825).

medio familiar).⁶⁹⁵ En segundo lugar, no se elaborará sólo un discurso científico sobre el tema, sino que estos textos formarán parte de una campaña compleja de exhortaciones, consejos, comunicaciones sobre medicamentos y aparatos para impedir ese mal que acarrearía patologías: nacerán manuales para padres que debían evitar la masturbación de sus hijos; textos para adolescentes para que aprendieran las consecuencias físicas de esos actos; grabados que ilustraban las consecuencias visibles del mal; instituciones médicas para curar al masturbador y de enseñanza para disuadir del vicio (museos de cera).

La táctica de esta cruzada se organizará, a criterio de Foucault, desde un mínimo de moralización (discurso pastoral). No tenía por objetivo provocar la culpabilización del adolescente, ni se hacía de la masturbación el origen de futuros vicios morales (condena jurídica). Se trataba más bien, para Foucault, de una **campaña de somatización-patologización**⁶⁹⁶ en la que los efectos nocivos del acto recaían sobre el cuerpo del adolescente: si bien en la campaña se amenazaba con el agotamiento de unas fuerzas vitales en formación, que podía provocar una vida adulta enferma, se absolvía desde el principio al niño inocente.

La estrategia de somatización-patologización del niño va a articularse mediante tres maniobras. Primero, proponiendo una **“fabulación científica de la enfermedad total.”**⁶⁹⁷ La masturbación es presentada en los textos como origen y causa de una enfermedad general, polimorfa, absoluta y sin remisión que manifiesta sus estigmas en el joven masturbador: “agotamiento –sostiene Foucault-, pérdida de sustancia, cuerpo inerte, diáfano y debilitado, derrame constante, chorreo inmundo de dentro hacia fuera, aura infecta que rodea el cuerpo del enfermo, imposibilidad, por consiguiente, de que los otros se acerquen a él, polimorfismo de los síntomas. Todo el cuerpo está cubierto e invadido, no hay centímetro cuadrado que esté libre. Y, finalmente, la presencia de la muerte, puesto que el esqueleto se lee ya en la dentadura descarnada y en las cavernas de los ojos.”⁶⁹⁸ Esta fabulación científica hará del onanismo un acto, un vicio, una costumbre infantil que podía llevar, en el límite, a la muerte. Por otro lado, en los textos médicos **se propondrá que la masturbación es causa cierta de patologías infinitas.**⁶⁹⁹ Sin tener una sintomatología específica, ella emergerá como origen probable de todos los síntomas y todas las enfermedades posibles: el acto silencioso será postulado como principio etiológico de explicación de todas las patologías físicas (enfermedades del cerebro, de los huesos, de la vista, del corazón, de los pulmones) y será también considerado por los alienistas como origen de la locura. Como la temporalidad de su efecto, su latencia intrínseca, se piensa absolutamente aleatoria, la enfermedad grave o leve del adulto podrá siempre tener una causalidad infantil, a saber, ese vicio secreto y primigenio. Tercero, la campaña se organiza tácticamente para provocar también **una somatización hipocondríaca de los efectos de la masturbación.**⁷⁰⁰ Los médicos de la época buscan suscitar, para Foucault, un delirio hipocondríaco en los adolescentes masturbadores y en sus padres mediante. Surgirán las “Cartas al enfermo”: aunque escritas por médicos, un supuesto y virtual enfermo relataba en ellas la historia de su vida, de su cuerpo y de sus enfermedades hasta el momento de la confesión del acto masturbador. Así las cartas, los textos, los consejos, los manuales y las instituciones creadas en torno a la cruzada se conformaban como instrumentos para pedagogizar médicamente al niño-adolescente, a sus educadores y a sus padres acerca de la

⁶⁹⁵ La campaña no tenía por objetivo, para Foucault, la represión de la sexualidad de las clases trabajadoras sino que estaba esencialmente dirigida a los medios burgueses y, en especial, a los escolares. El capitalismo no ejerció, por tanto, su poder represor sobre los trabajadores para ‘sacrificar’ su fuerza sexual como energía laboral. Ver *Curso LA*, pág. 221-222. Cfr. VAN USSEL, Jos, *op. cit.*, pág. 22, ss.

⁶⁹⁶ Ver *Curso LA*, pág. 223.

⁶⁹⁷ *Curso LA*, pág. 224.

⁶⁹⁸ *Curso LA*, pág. 221-222.

⁶⁹⁹ Ver *Curso LA*, pág. 224-225.

⁷⁰⁰ Ver *Curso LA*, pág. 225-226.

peligrosidad patológica intrínseca del onanismo. Así, en la misma época “en la que la anatomía patológica –sostiene Foucault- estaba identificando en el cuerpo una causalidad lesiva que iba a fundar la gran medicina clínica y positiva del siglo XIX, (...) se desplegaba toda una campaña anti-masturbatoria que hacía aparecer del lado de la sexualidad, más precisamente, del lado del autoerotismo y la masturbación, otra causalidad médica, otra causalidad patogénica que –con respecto a la causalidad orgánica que estaban señalando (...) los grandes anatomopatólogos del siglo XIX- jugaba un papel a la vez supletorio y condicional. La sexualidad va a permitir explicar todo lo que, de lo contrario, no es explicable. También es una causalidad adicional, porque superpone a las causas visibles, identificables en el cuerpo, una especie de etiología histórica, por la que el enfermo mismo es responsable de su propia enfermedad.”⁷⁰¹ Así la medicina del siglo XVIII, que había buscado la responsabilidad del enfermo en las cuestiones del régimen (los abusos, las imprudencias), podrá responsabilizar al individuo adulto de su salud y de su enfermedad remitiendo a la causa patológica de su autoerotismo infantil.⁷⁰²

Pese a ello, la cruzada no trataba de culpabilizar al adolescente, sino de somatizarlo al sexualizarlo, esencialmente porque no se postulaba que la masturbación estuviera ligada al desarrollo biológico específico de la pubertad, sino que el auto-erotismo era pensado como actividad que era posible observar en la infancia. Por lo tanto, siendo unos actos que se manifiestan muchas veces desde temprano y no remitiendo al desarrollo natural de la pubertad, los médicos denunciarán a las circunstancias, los accidentes externos o el azar del entorno como lo que incitará en el niño o en el adolescente la práctica del onanismo. La campaña se dirigirá, pues, para Foucault, no contra ellos para culpabilizarlos sino contra la seducción involuntaria o perversa de los adultos que viven y se relacionan con el niño: un exterior para-familiar de domésticas, educadores, preceptores y amigos que se situaban entre la inocencia del niño y el poco cuidado de los padres.

Por ello, ya que tenía por blanco y se ejercía contra todos los personajes intermediarios del entorno familiar burgués y aristocrático, el objetivo efectivo de la campaña era, para Foucault, de “antidomesticidad (...)”⁷⁰³ Trataba de cuestionar a los padres, denunciar su poco cuidado o su falta de atención ante el peligro en que podía caer su hijo: “Se exige, por lo tanto, -sostiene Foucault- una nueva organización familiar, una nueva física del espacio familiar: eliminación de todos los intermediarios, supresión, si es posible, del personal doméstico o, en todo caso, vigilancia precisa de ellos; la solución ideal era precisamente el niño solo, en un espacio familiar sexualmente aséptico.”⁷⁰⁴ Sólo el niño, cuerpo sexual cuidado por la mujer-madre, sin intermediarios nocivos y peligrosos que podían incitar a un vicio que su inocencia desconocía. Si esto no era posible, los padres somatizados debían constituirse como guardianes y defensores de la salud del niño: “el espacio de la familia –sostiene Foucault- debe ser un espacio de vigilancia continua. Al bañarlos, al acostarlos, al despertarlos, durante el sueño, los niños deben ser vigilados.”⁷⁰⁵ Se impone así, para Foucault, un principio intra-familiar de curiosidad-vigilancia directa, inmediata y constante: apoyado en el interés del adulto por el cuerpo de placer del masturbador, se debía controlar al niño o al adolescente organizando una serie de trampas para descubrirlo en el momento de cometer el acto. Si el vicio no se manifestaba, era un deber del padre impedir que lo realice: había que dormir en la misma habitación, en la misma cama, o utilizar las técnicas ingeniosas y laboriosamente inventadas por los médicos para impedir el acto (mantenerlos atados a la cama ante cualquier sospecha, atarles la mano

⁷⁰¹ *Curso LA*, pág. 226-227.

⁷⁰² En la campaña “la infancia es señalada con una responsabilidad patológica, y esto, el siglo XIX, no lo olvidará.” *Curso LA*, pág. 227.

⁷⁰³ *Curso LA*, pág. 229.

⁷⁰⁴ *Curso LA*, pág. 230.

⁷⁰⁵ *Curso LA*, pág. 231.

a objetos para que el adulto se despierte al mínimo movimiento, utilizar cinturones, administrar brebajes, etc.).

En ese movimiento en el que la mirada recorre y el cuerpo de los adultos se pliega sobre el sexo-mano del niño, en esa atención constante que comienza a exigirse a los padres (y en especial a la mujer-madre) sobre los actos y los placeres de sus hijos, la cruzada contra la masturbación provocará, para Foucault, una de sus consecuencias fundamentales: en torno al cuerpo del niño, en torno a su cama y a su auto-erotismo oculto, **la pequeña familia burguesa restringida y solidaria, corporal y afectivamente, comenzará a solidificarse**. “La familia aristocrática y burguesa (porque la campaña se limita a estas formas de familia), hasta mediados del siglo XVIII –sostiene Foucault-, era esencialmente una suerte de conjunto relacional, haz de relaciones de ascendencia, de descendencia, de colateralidad, relación con primos, relación con mayores, alianza, que correspondían a los esquemas de transmisión de la parentela, de división y repartición de los bienes y de los estatutos sociales. Las prohibiciones sexuales recaían efectiva y esencialmente sobre las relaciones. Lo que está constituyéndose es una suerte de núcleo restringido, duro, sustancial, masivo, corporal, afectivo de la familia: la familia-célula toma el lugar de la familia relacional; la familia-célula con su espacio corporal, afectivo, sexual, que está enteramente saturada de relaciones directas padres-niños. De otra manera. No sostendría – afirma Foucault- que la sexualidad perseguida y prohibida del niño es la consecuencia de la formación de la familia restringida, conyugal o parental, del siglo XIX. Diría por el contrario, que es uno de sus elementos constituyentes. Es haciendo valer la sexualidad del niño, más exactamente, la actividad masturbatoria del niño, es haciendo valer el cuerpo del niño en peligro sexual como se ha dado a los padres la consigna imperativa de reducir el gran espacio polimorfo y peligroso de la casa.”⁷⁰⁶ Constitución y nacimiento de la familia restringida, pues, a finales del siglo XVIII, gracias a las miradas, la aplicación y los controles estrictamente incestuosos de los padres en torno al cuerpo del niño. “Es este incesto epistemofílico, es este incesto de contacto, de la mirada, de la vigilancia, el que ha sido la base de la familia moderna.”⁷⁰⁷ De la captura e inscripción en lo real de la sexualidad infantil masturbatoria a la constitución de la mujer-madre atenta en el cuidado de su prole, la genealogía de Foucault desvela los avatares por los que se ha conformado la tríada familiar incestuosa: en la vigilancia atenta de los padres sobre el sexo autoerótico de sus hijos.

Y en el momento en que los padres, correspondiendo a esas incitaciones de los médicos, a sus textos y exhortaciones, a sus consejos y amenazas, se colocan gustosos en el lugar de aquellos que ejercen los controles sobre el sexo de su prole, serán reenviados en sus actitudes y tácticas, en sus temores y afectos, en sus problemas y dudas, a una relación de control y a un saber exterior al espacio familiar: el que detentan y producen los especialistas médico-pedagógicos. Así se instaura, para Foucault, una nueva ética del cuidado familiar no sustentada en la prohibición de las alianzas sanguíneas, en la ley, en la penalidad o en una moralidad que aspiraba a la disminución asintomática de lo que condenaba: emergencia histórica de los padres como agentes de salud, establecimiento de una relación padres-hijos completamente homogénea a la relación médico-enfermo y también, producción histórica de una familia-célula que no será sino la prolongación y uno de los focos de ejercicio de un saber-poder de tipo médico. En efecto, en “el momento en el que se encierra la familia celular en un espacio afectivo denso –afirma Foucault-, se la inviste, en nombre de la enfermedad, de una racionalidad que desborda esa misma familia:

⁷⁰⁶ *Curso LA*, pág. 233.

⁷⁰⁷ *Curso LA*, pág. 234.

una tecnología, un poder y un saber médico externo. La nueva familia, la familia sustancial, la familia afectiva y sexual, es al mismo tiempo una familia medicalizada.”⁷⁰⁸

De la captura médico-pedagógica del objeto-actividad masturbatoria del niño a la constitución de la familia restringida centrada en la mujer-madre, y de la producción histórica de la familia restringida a su captación por una racionalidad teórica y un poder médico exterior, toda una serie de nuevas relaciones de poder y de saber surgirán en el siglo XVIII. Por las consecuencias que provoca, la campaña contra el onanismo constituye, para Foucault, un acontecimiento histórico.

Primero, la cruzada **importará el problema y la técnica de la confesión de la sexualidad de la pastoral al ámbito médico**,⁷⁰⁹ estableciendo una diferencia radical entre el silencio sexual al que se conmina a los padres (medicalizados) y la potestad interrogatoria que se concede al médico (único agente capaz de extraer la confesión de la sexualidad y de causar la curación). En efecto, si los padres debían vigilar al niño de manera constante no era sino para identificar los primeros síntomas de un vicio que amaba ocultarse –para esto la campaña instruía a los padres y les ofrecía instrumentos y tácticas-. Allí concluía, en parte, la labor paterna. Inmediatamente identificados los signos sospechosos del acto, debían hacer intervenir al médico para que, sabedor de los males del cuerpo e instructor del alma del niño, lo curara de su posible vicio. El médico, convocado por los agentes intrafamiliares de patologización, no podía intervenir para curar sin el consentimiento, el reconocimiento del mal, la comprensión de las consecuencias y la participación del niño. Así el médico, que había corrido en auxilio de los padres, debía instruir también al niño sobre la peligrosidad de su vicio: **sexualizándolo, lo obligaba a confesar el acto**. Así, para Foucault, era la confesión del niño lo que diseñaba, en última instancia, la condición de posibilidad de la intervención del médico: **su confesión despejaba toda duda, volvía eficaz su acción terapéutica y justificaba el saber ‘cierto’ con el que había medicalizado a los padres. La sexualidad del niño, objeto de vigilancia física y control atento de los padres, emerge históricamente allí como objeto de confesión** que autentificaba a su vez un **saber médico objetivo**. La confesión del niño, realizada exclusivamente frente al especialista, justificaba la labor del médico y fundamentaba en lo real los temores que había diseminado con su enseñanza, convirtiéndose en el primer instrumento de la curación. “La medicina podrá decir la sexualidad y hacer hablar a la sexualidad –afirma Foucault-, en el momento en el que la familia la hace aparecer, porque es la familia quien la vigila.”⁷¹⁰

Así, gracias a la práctica intervencionista del médico, se romperá el silencio sobre la sexualidad en el espacio familiar y en las instituciones educativas: la sexualidad onanística se convertirá en palabra obligatoria en el interior pero en el exterior de la familia y los colegios, porque si bien padres y educadores convocaban al médico, era sólo él quien detentaba el poder (terapéutico), el saber (científico) y las técnicas (de interrogatorio) que lo cualificaban para extraer ese dato identitario que se ocultaba en el niño. Sólo el poder anti-patológico que se le concede y el saber científico que supuestamente sabe justificarán, porque curan, que esa sexualidad infantil, secreto que exige la confesión, aflore en las verbalizaciones del niño-sexualizado.

En segundo lugar, la cruzada operará también, para Foucault, **una continuidad y un “enganche del poder familiar sobre el poder médico.”**⁷¹¹ Porque la campaña contra la masturbación enseñaba y otorgaba a los padres una serie de instrumentos y de consejos

⁷⁰⁸ *Curso LA*, pág. 235. Por esto la cruzada contra la masturbación puede parecer una estrategia de represión pero, “de hecho, se han orquestado en torno al niño, líneas de penetración indefinidas” *VS*, pág. 58. El vicio infantil es apoyo y soporte de nuevas relaciones de poder que modifican y capturan a las familias aristocráticas y burguesas.

⁷⁰⁹ Ver *Curso LA*, pág. 235-236.

⁷¹⁰ *Curso LA*, pág. 236.

⁷¹¹ Ver *Curso LA*, pág. 236.

prácticos específicos para identificar los signos de un mal que permanecía en secreto, constituía a la familia restringida **como agente de medicalización y de normalización de la sexualidad en su propio espacio cerrado**. En efecto, los médicos ofrecían a los padres la posibilidad de utilizar un conjunto de nuevas técnicas y medicamentos para impedir o evitar el acto: camisas inmovilizadoras para dormir, corsé, vendas, aparatos de metal, sondas en la uretra, acupuntura, administración de opiáceos, ablación, etc. “Un movimiento de intercambio (...hará...) funcionar a la medicina –afirma Foucault– como medio de control ético, corporal, sexual, en el seno de la moral familiar, y que, como compensación, (...hará...) aparecer como necesidad médica los trastornos internos del cuerpo familiar centrados en el cuerpo del niño. Los vicios del niño, la culpabilidad de los padres, llaman a la medicina a medicalizar ese problema de la masturbación, de la sexualidad del niño, del cuerpo en general del niño. Un **engranaje médico-familiar organiza un campo a la vez ético y patológico donde las conductas sexuales son dadas como objeto de control**, de coerción, de examen, de juicio, de intervención. En resumen, **la instancia de la familia medicalizada funciona como principio de normalización**. Es esta familia, a la que **se ha otorgado todo poder inmediato y sin intermediarios sobre el cuerpo del niño pero que se controla desde el exterior por el saber y la técnica médica**, (...) que va a poder hacer aparecer ahora, a partir de los primeros decenios del siglo XIX, lo normal y lo anormal en el orden de lo sexual. **Es la familia quien va a ser el principio de determinación, de discriminación de la sexualidad, y el principio igualmente de enderezamiento de lo anormal.**”⁷¹² En efecto, siendo parte de esa familia restringida y medicalizada, los padres comenzarán a llevar a sus hijos ante aquellos que detentan desde entonces un saber científico sobre el sexo: para que curen los infortunios de la sexualidad de sus vástagos, para que intervengan sobre los miembros familiares que se desvían de la norma. La vida futura de los niños dependerá ahora de sus vigilancias sobre esa sexualidad frágil. Así los padres serán investidos, desde el exterior, como agentes de unos cuidados médicos que, enderezando y normalizando, lograrán prolongar la vida e impedirán la muerte de la prole.

La cruzada contra el onanismo pone de manifiesto, para Foucault, un juego múltiple de intereses políticos y económicos, además del médico y moral. La vida de los niños, tanto como la de la población, emergerá progresivamente como objeto de preocupación de la bio-política moderna.⁷¹³ Se exigirá a los padres una atención vigilante sobre el cuerpo-sexual del niño, no sólo para que su inversión perdure, sino para que también los niños puedan ser útiles a un Estado que comenzará a preocuparse por la fuerza vital y económica de su población. Por ello, para Foucault, paralelamente a la cruzada médica contra la masturbación, se organizará una cruzada política de reivindicación de la educación en manos del Estado para los niños y adolescentes de las clases favorecidas.

También en la campaña se esbozarán ya, las características de esa ‘sexualidad’ que se diseminará históricamente por todos los discursos del dispositivo del siglo XIX: 1) la sexualidad de los niños, el auto-erotismo infantil, impulsa por sí mismo (a los padres) a convocar a los especialistas esclarecidos en la salud del sexo que conocen los signos y síntomas de la enfermedad y que pueden interrogar al niño para que confiese (será necesario codificar clínicamente el hacer hablar, dotándose de un método de interpretación para que el sexo hable); 2) el onanismo es postulado como cargado de una potencialidad patológica difusa y polimorfa pero fulminante para la salud del que lo practica, ya que los actos van a marcar para siempre la vida presente y futura del individuo y de su descendencia (causa de todas las enfermedades, causa de la locura, causa de la muerte, se supone un postulado de causalidad general y difusa y un principio de latencia intrínseca del onanismo); 3) la sexualidad infantil, en tanto que pensada como ‘el’ secreto, impondrá la

⁷¹² *Curso LA*, pág. 238-239. El subrayado es nuestro.

⁷¹³ Ver *Curso LA*, pág. 239-242.

necesidad estratégica de cercarla, sea a través de unos padres vigilantes que se constituirán como agentes de salud entre el niño y el médico, sea a través de unas intervenciones médicas apoyadas en unas técnicas de examen (de los signos físicos que se manifiestan y revelan ‘el secreto’ que oculta a todos); de esta manera, se inscribía a la confesión en el seno de esta estrategia: como prueba definitiva, como manifestación de la ‘verdad’ ante el médico, como condición e instrumento de la intervención terapéutica del médico y como condición e instrumento de la curación del niño (medicalización de los efectos de la confesión).

c. Tercer foco estratégico de saber/poder: la pareja reproductora.⁷¹⁴

Si la cruzada contra el onanismo se cernía sobre los niños de las familias aristocráticas y burguesas conformando una familia cerrada y mínima, célula primigenia y originaria de los afectos; otras campañas se iniciarán a principios del siglo XIX para regular la sexualidad familiar. Contra las familias múltiples y caóticas de un proletariado urbano en formación se organizará una campaña contra la unión libre y el concubinato a favor de la fijación espacial de la pareja-familia y una campaña contra los espacios comunes interiores al medio familiar.⁷¹⁵ Estas cruzadas de ‘moralización’ de los medios trabajadores serán apoyadas por otras estrategias generales: a favor de la reproducción y contra las prácticas anti-conceptivas, a favor del ahorro y el trabajo, a favor de la educación responsable de los hijos. Así será posible dotar de una sexualidad específica a las familias que hasta entonces no estaban ‘sexualizadas’.

Las intervenciones bio-políticas a nivel de la población tendrán por objetivo la socialización económico-política y médica de las conductas reproductoras: “socialización económica –afirma Foucault- por medio de todas las incitaciones y frenos aportados, por medidas ‘sociales’ o fiscales, a la fecundidad de las parejas; socialización política por la responsabilización de las parejas en relación con el cuerpo social entero (que es necesario limitar o por el contrario reforzar), socialización médica, por el valor patógeno, para el individuo y para la especie, dado a las prácticas del control de los nacimientos.”⁷¹⁶ Se tratará, pues, de intervenir a nivel global en la familia a “partir de los problemas de la natalidad, ya que se descubre, a fines del siglo XVIII, que el arte de engañar la naturaleza no era el privilegio de los habitantes de las ciudades y de los libertinos, sino que era conocido y practicado por los que, próximos a la naturaleza, habrían debido más que los otros repugnarles estas prácticas.”⁷¹⁷ Si la fuerza del Estado dependía de la cantidad y vigor

⁷¹⁴ Puede reconstruirse a partir de lo que Foucault expone en el curso de 1974-1975, *Los anormales* (ver *Curso LA*, pág. 254-258) y dispersamente en la *Voluntad de saber*.

⁷¹⁵ Algunos estudios históricos sobre las campañas obreras y la modificación del habitat proletario avalan la hipótesis de Foucault. GUERRAND, Roger-Henri, *Les Origines du logement social en France*, París, Éditions ouvrières, 1966. ALLIAUME, J.M.; BARRET-KRIEGEL, Blandine; BÉGUIN, François; RANCIÈRE, Danielle y THALAMY, Anne, *Politique de l’habitat (1800-1850)*, Équipe de recherches de la chaire d’Histoire des systèmes de pensée sous la direction de Michel Foucault, París, CORDA, 1977. BUTLER, Remy y NOISSETTE, Patrice, *De la cité ouvrière au grand ensemble: la politique capitaliste du logement social, 1815-1975*, París, Maspero, 1977 (2ª edición aumentada: 1983). FREY, Jean-Paul, *La généalogie des types de logements patronaux, 1836-1939*, París, Société et urbanistique patronale, 1987. FLAMAND, Jean-Paul, *Loger le peuple: essai sur l’histoire du logement social en France*, París, La Découverte, 1989. GUERRAND, Roger-Henri, “Espacios privados”, *Historia de la vida privada, op.cit.*, tomo 4, pág. 331-413 y *Une Europe en construction: deux siècles d’habitat social en Europe*, París, La Découverte, 1992. GIRAULT, J., *Ouvriers en banlieue, XIXème-XXème siècle*, París, Atelier, 1998. Una bibliografía sobre el tema: GUERRAND, R. H., *Le logement populaire en France: sources documentaires et bibliographies (1800-1960)*, París, CERAC, 1979.

⁷¹⁶ *VJ*, pág. 138.

⁷¹⁷ *VJ*, pág. 161.

de una población en crecimiento, era necesario intervenir con campañas contra esas costumbres no reproductoras, origen de la debilidad física del Estado.

En el contexto de esta gestión global político-económica de la vida que promovía la salud y la reproducción de la población, el bio-poder intervendrá, a partir de principios del siglo XIX hasta 1850, sobre las familias trabajadoras: que se solidifiquen y abandonen el nomadismo, y a la vez, que eviten esos contactos cuerpo a cuerpo intra-familiares que permitían y promovían un régimen de promiscuidades. Si en la cruzada contra el onanismo el blanco del saber-poder era el cuerpo sexual autoerótico y medicalizable del niño; en esta campaña lo será la familia proletaria con sus innumerables hijos a la que un nuevo ejercicio del poder (Bio-poder sobre la población), preocupado por el incremento de la vida de la población, le exigirá conformarse fijándose espacial y maritalmente (matrimonio sedentario reglado interiormente) y responsabilizándose de la reproducción y del cuidado de su prole.

Durante el siglo XVIII, tanto en el campo como en las ciudades, la regla del matrimonio era, para Foucault, fuertemente respetada.⁷¹⁸ No sólo como consecuencia de un control eclesiástico, político y jurídico sobre las familias, ni sólo como fruto de la presión de la vida comunitaria de las ciudades, sino también porque el matrimonio estaba ligado a un sistema de intercambio de bienes -incluso de las familias pobres- que aseguraba mantener o cambiar el estatus social: el matrimonio no era sólo la sanción religiosa o jurídica de un lazo sexual sino que constituía al individuo como personaje social (sus relaciones, su nombre, sus bienes, etc.). A partir de principios del siglo XIX, a medida que se constituye un proletariado urbano más o menos flotante en busca de un trabajo inestable, todos esos soportes utilitarios del matrimonio se vuelven inútiles ante unos adultos que se veían obligados a emparejarse nómadamente. Nacerá así, como consecuencia del ascenso del capitalismo, un nuevo tipo de unión sexual 'extra-matrimonial': una relación frágil, coyuntural y transitoria que, en un principio, era beneficiosa para la burguesía ya que aseguraba y permitía una fuerza de trabajo dispersa y movilizaba geográficamente.

Por razones económicas y por cuestiones de control político, se organizarán unas campañas con el objetivo de modificar esas prácticas sociales indeseables: una "campaña - afirma Foucault- que se realiza por medio de la propaganda pura y simple (publicación de libros, etc.), por presiones económicas, por la existencia de sociedades de seguro (que no otorgan ayuda sino a gente legítimamente casada), por mecanismos como las Cajas de Ahorro, por una política de alojamiento, etc. Este tema matrimonial, esta campaña por la solidificación matrimonial estaba acompañado, y hasta un cierto punto corregido, por otra campaña que era la siguiente: en ese espacio familiar ahora sólido, que habéis sido requeridos a constituir y en el interior del cual debéis permanecer de manera estable, en ese espacio social prestad atención. No os mezcléis, distribuíros, ocupad el mayor espacio posible; que haya entre vosotros los menos contactos posibles, que las relaciones familiares ahora, en el interior del espacio así definido, mantenga sus especificaciones y las diferencias entre los individuos, entre las edades, entre los sexos. Campaña, por tanto, contra los dormitorios comunes, contra las camas comunes entre padres e hijos, contra las camas comunes para los niños 'de diferente sexo'. En el límite, el ideal es una cama por persona."⁷¹⁹

Surgimiento, pues, para Foucault, de una estrategia "de control político y de regulación económica indispensable en el dominio del proletariado urbano: gran campaña por la 'moralización de las clases pobres'."⁷²⁰ Una táctica para la producción de la familia reproductora de doble vía ya que, paralela a la campaña a favor del matrimonio estable que fijaba y solidificaba geográficamente a la población obrera, se organizaba una campaña de

⁷¹⁸ Ver *LA*, pág. 254-255.

⁷¹⁹ *Curso LA*, pág. 255.

⁷²⁰ *VS*, pág. 161.

máxima distancia corporal intra-familiar entre sus miembros: distancia física entre padres e hijos y distancia física entre hijos e hijas. Como síntoma de esta estrategia, Foucault señala una novedad histórica: el surgimiento de los grandes proyectos de ciudades obreras en las que las casas eran proyectadas con tres habitaciones. Una habitación común, una habitación para los padres, otra habitación para los hijos o, una habitación para los padres, una para los hijos y una para las hijas. La ciudad ideal de los obreros, bien ordenada y bien regulada, exigía no sólo una casa fija por familia sino también una distribución espacial interior que evitara sus contactos sexuales promiscuos. A cada familia su casa y a cada uno su cama.

Estas campañas en torno al proletariado constituyen, para Foucault, el negativo de la campaña contra el onanismo infantil:⁷²¹ si en la cruzada burguesa contra el auto-erotismo se exigía un control físico de los padres sobre el cuerpo del niño (bajo el lema: ¡Vigilad, estad atentos, llamad al médico!), en las campañas por la socialización de las conductas reproductoras organizada contra un proletariado flotante se exigen distancias (bajo el lema: ¡Casáos! y ¡Repartíos!); si en la primera el incesto era pensado a partir de la peligrosa sexualidad del niño, en la segunda el peligro del incesto, causado por una promiscuidad que se buscaba evitar con las disposiciones espaciales, era el de los ascendientes con los descendientes, o el de los descendientes entre sí: padre-hija, madre-hijo, hermano-hermana.

Por ello, para Foucault, dos procesos históricos diferentes darán forma a la familia celular, al pequeño núcleo familiar formado por elementos diferenciados pero mutuamente solidarios. Una estrategia que, naciendo de la campaña anti-masturbatoria, acerca y coagula el tejido estrictamente familiar de la burguesía y de la aristocracia en torno a la problemática sexualidad auto-erótica de sus hijos: táctica en la que será cercado el cuerpo del niño y en la que emergerá la inquietud por su salud y sus actos. Por otro lado, una estrategia de estabilización y de repartición interior aplicada sobre las familias trabajadoras en torno a la peligrosa sexualidad adulta: se trata de instruir y controlar a los padres, organizar su sexualidad entremezclada y sin pudor, para erradicar sus hábitos de traslados económicamente inútiles y para operar las modificaciones que permitan conformarlos como agentes de reproducción controlada, útil para el Estado.

Dos procesos de sexualización de las familias, dos formas de organización familiar en torno a la sexualidad, dos maneras de intervención autoritaria se diseñan en el análisis de Foucault:⁷²² si a la peligrosidad de la sexualidad infantil se respondía con la intervención exterior de una racionalidad médica y terapéutica (que instruía a los padres y al niño, que medicalizaba a la familia, que administraba instrumentos y técnicas, que intervenía para curar el ‘mal’ o prevenirlo); la estrategia por la que se dotará de una ‘sexualidad’ a la familia proletaria, denunciando los médicos el peligro del incesto (de los padres para con sus hijos o de los hijos entre sí), reclamará la intervención de una racionalidad de tipo judicial. En efecto, serán las instituciones de control de las familias populares las que buscarán ‘proteger’ al niño, interviniendo desde el exterior: el juez, la policía, el asistente social, el psiquiatra, etc., reclamarán la confesión exhaustiva de todas las costumbres sexuales. Así, si en la cruzada del siglo XVIII-XIX contra el onanismo, en nombre de la sexualidad del niño y de su salud futura, se saturaba de sexualidad al espacio familiar y se constituía a los padres como agentes intermediarios de un control médico; en la oleada de campañas bio-políticas del siglo XIX, en nombre de la sexualidad peligrosa y promiscua del adulto y del cuidado de la vida y la educación del niño, se exigirá la distancia en los contactos y se reclamará, en última instancia, la intervención inmediata de las fuerzas del orden y de los agentes terapéuticos de control: el juez reclamará al psiquiatra o al médico y la policía a los asistentes sociales frente a unos adultos proletarios peligrosos por su nomadismo geográfico inútil y su ‘sexualidad’ promiscua (nociva para el niño).

⁷²¹ Ver *LA*, pág. 256.

⁷²² Ver *LA*, pág. 256-257.

En la época en la que surge la ‘población’ como problema económico y político y se descubren sus regularidades propias (número de muertos, nacimientos, enfermos, accidentes, etc.), la familia ‘canónica’ (saturada de sexualidad –burguesa- o constituida sexualmente –proletaria-) pasa a ser un elemento esencial al que gestionar. Ella emerge como un segmento privilegiado para el gobierno de los hombres ya que, si se quería obtener algo respecto al comportamiento sexual del que dependía el número de los niños y la potencia demográfica de la población, era obligado intervenir sobre ella: organizar campañas contra la anti-concepción y a favor del matrimonio, contra la mortalidad infantil, a favor del ahorro, y también organizando programas higiénicos de inoculación y vacunación de los niños.⁷²³ En la época del surgimiento de una Bio-política de la población, en la época de ascenso de esos nuevos “mecanismos por los cuales lo que en la especie humana constituye sus características fundamentales va a poder funcionar en el interior de una política, de una estrategia política, de una estrategia general del poder”,⁷²⁴ se organizan las campañas que van a permitir dotar de ‘una sexualidad’ –para controlarla en sus variables- a las familias de las clases populares, luego de haber saturado de sexualidad a la célula familiar burguesa (ajena supuestamente al peligro de la promiscuidad y centrada en el peligro del onanismo infantil). Fijadas éstas en un lugar geográfico, distribuidas en un espacio interno específico y ‘moralizadas’ respecto a su función reproductora, será posible incidir sobre ellas al constituir las de forma homogénea a los núcleos familiares restringidos de la burguesía. Será posible intervenir sobre ambos ‘espacios’ familiares organizados pues como familia ‘canónica’ para alcanzar resultados económicamente útiles y políticamente efectivos. Así, la familia celular, lugar de los afectos obligatorios, va a constituirse, para Foucault, en el soporte permanente del dispositivo de sexualidad. Ella “es el espejo del dispositivo de sexualidad: ella parece difundir una sexualidad que de hecho ella refleja y refracta. Por su penetrabilidad y por ese juego de solicitudes hacia el exterior, ella es para el dispositivo uno de los elementos tácticos más preciosos.”⁷²⁵

Pero las familias, los adultos y los niños de todas las clases sociales no podían ser todavía cercados y sexualizados universalmente. Habrá que esperar a que “se desarrolle, al final del siglo XIX, el control judicial y médico de las perversiones, en nombre de una protección general de la sociedad y de la raza.”⁷²⁶ En este sentido, el saber psiquiátrico sobre los perversos, que comenzará a elaborarse a mediados del siglo XIX, va a venir a jugar históricamente como condición fundamental de la generalización e instauración definitiva del dispositivo de sexualidad.

d. Cuarto foco de producción de la sexualidad: el adulto perverso.⁷²⁷

El último foco de producción de la ‘sexualidad’, de unas sexualizaciones dispersas en los diferentes dispositivos familiares de clase, emergerá gracias a la psiquiatría del siglo XIX: el nacimiento de la noción de ‘instinto’ (y de instinto sexual) y la clasificación de las perversiones constituirá, para Foucault, la condición que permitirá **la especificación y**

⁷²³ Ver FOUCAULT, Michel, “*Securité, territoire, population.*” *Cours au Collège de France. 1977-1978, op. cit.*, pág. 107-109.

⁷²⁴ FOUCAULT, Michel, “*Securité, territoire, population.*” *Cours au Collège de France. 1977-1978, op. cit.*, pág. 3.

⁷²⁵ *VS*, pág. 147.

⁷²⁶ *VS*, pág. 161.

⁷²⁷ La investigación realizada por Foucault antes de 1976, expuesta en el curso del Collège de France de 1974-1975 (*Los anormales*), permitía proyectar el quinto volumen de la *Historia de la sexualidad: Les pervers*. Reconstruimos el argumento a partir de este curso (ver *Curso LA*, pág. 101-151 y 275-301) y lo señalado de manera dispersa en la *Voluntad de saber* (especialmente véase *VS*, pág. 50-67 y 138).

solidificación regional de la gran familia de los perversos.⁷²⁸ El análisis histórico sobre la psiquiatrización del placer perverso, las tácticas de inserción de la perversión en la identidad de los individuos, el nacimiento de las sexualidades periféricas a partir del aislamiento de un instinto sexual autónomo y la captura confesional de todas las formas de anomalías como causa de la degeneración del individuo permitiría justificar finalmente la hipótesis genealógica general, avanzada por Foucault en la *Voluntad de saber*: la diseminación de las sexualidades heréticas (definitiva en tanto que la campaña contra el onanismo -siglo XVIII- había capturado y conformado históricamente ya una sexualidad no heterosexual) va a permitir **la generalización y estabilización definitiva del dispositivo de 'sexualidad' en el siglo XIX.**

La psiquiatría del siglo XIX aislará y constituirá como campo de realidad unitario y específico al instinto sexual “biológica y físicamente autónomo”:⁷²⁹ el instinto constituirá el principio de inteligibilidad clínico de la normalidad y de todas las formas de anomalías. Así, la producción de un saber sobre el individuo-anormal y la elaboración de una teoría del instinto sexual en el ámbito de las instituciones disciplinario-psiquiátricas, hará proliferar una “tecnología correctiva”⁷³⁰ que permitirá analizar e intervenir clínicamente en todos los objetos-individuos capturables como patológicos: desde el autoerotismo infantil hasta la perversión del adulto, desde los fenómenos histéricos hasta los asesinatos perversos. La tarea epistemológico-política será llevada a cabo definitivamente por la psiquiatría mediados del siglo XIX, al elaborar ésta el árbol genealógico de todos los trastornos sexuales.

El nacimiento en Occidente de la noción de ‘instinto’ sexual remite, para Foucault, a dos procesos histórico-políticos del siglo XVIII-XIX:⁷³¹ la captura del adulto-criminal en el ámbito judicial (foco de saber-poder: *adulto-delincuente*) y la constitución de la sexualidad infantil en las campañas contra el onanismo (foco de saber-poder: *niño-masturbador*). Primero, la noción de ‘instinto’ es solicitada y se conforma en el seno de una estrategia político-judicial de captura de los individuos anormales: la medicina y la psiquiatría serán convocadas por la justicia para determinar la salud mental de los criminales (monstruo humano-crímenes sin motivo). Así surgirá un ámbito de inteligibilidad común entre criminalidad y locura. Dotándose la psiquiatría de la noción de instinto, postulándolo como pulsión irresistible, como fuerza orgánica integrada normalmente o desplazada anormalmente en el individuo, será posible comenzar la caza médico-psiquiátrica del adulto-criminal perverso dando nacimiento a un nuevo personaje judicial, el psiquiatra

⁷²⁸ Entre la inmensa bibliografía sobre el tema de los perversos y, en especial, sobre la homosexualidad, inicio de la psiquiatría de las perversiones, algunos estudios históricos pueden servir para justificar el análisis de Foucault, si bien mantienen una concepción ahistórica de la ‘sexualidad’ o asumen la hipótesis represiva. ARON, Jean-Paul y KEMPF, Roger, *Le Pénis et la démolition de l'Occident*, París, Grasset, 1978 y *La bourgeoisie, le sexe et l'honneur*, Bruselas, Complexe, 1984. HAHN, Pierre, *Nos ancêtres, les pervers. La vie des homosexuels sous le Second Empire*, París, Olivier Orban, 1979. LANTÉRI-LAURA, Georges, *Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale*, París, Masson, 1979. GARCÍA VALDEZ, Alberto, *Historia y presente de la homosexualidad. Análisis crítico de un fenómeno conflictivo*, Madrid, Akal, 1981, pág. 15-122. VÁQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, *op. cit.*, pág. 185-275. SPENCER, Colin y SULMON, Olivier, *Histoire de l'homosexualité de l'Antiquité à nos jours*, París, Le Pré-aux-clercs, 1998. TAMAGNE, Florence, *Mauvais genre? Histoire des représentations de l'homosexualité*, París, La Martinière, 2001. MATTHEUS-GRIECO, Sara, “Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen”, *Historia del cuerpo*, *op. cit.*, tomo I, pág. 212-227. COURBIN, Alain, “El secreto del individuo”, *op. cit.*, pág. 592-597 y “El encuentro de los cuerpos”, *op. cit.*, pág. 187-194. ALDRICH, Robert (dir.), *Gay Life and culture: A Word history*, Nueva York, Universe, 2006, trad. P. Saint-Jean y P. Lepic, París, Seuil, 2006. GODARD, Didier, *Histoire des sodomites. L'homosexualité masculine de l'avènement du christianisme à la Révolution française*, París, H&O, 2006. MURAT, Laure, *La loi du genre. Une histoire culturelle du troisième sexe*, París, Fayard, 2006.

⁷²⁹ *VS*, pág. 138.

⁷³⁰ *VS*, pág. 138.

⁷³¹ Foucault ya había postulado los enlaces estratégicos de los diferentes focos de saber-poder en los que se conformaba el dispositivo en el curso de 1974-1975. Ver *Curso LA*, pág. 127-151.

criminólogo, que podrá diagnosticar la peligrosidad del individuo (loco o criminal) como condición de la aplicación de la pena. Por otro lado, la condición histórica de la formación de la noción de ‘instinto’ remitirá, para Foucault, a las estrategias de sexualización del niño. En efecto, si a partir del siglo XVIII se organiza la cruzada médica contra el auto-erotismo, en la que se lo concebía como el origen posible de todas las enfermedades físicas y mentales posibles, era necesario que la instancia médica, como condición para intervenir terapéuticamente, se dotara de un discurso científico que diera cuenta de todas las anomalías de la infancia (retrasado, idiota, imbécil).⁷³² Así se aseguraba el cerco total de la infancia: tanto de la que habitaba en la familia restringida como de la encerrada en las instituciones de formación.⁷³³

Teniendo que intervenir tanto sobre la locura criminal del adulto como sobre la sexualidad infantil, la psiquiatría se verá obligada a elaborar una teoría homogénea y unitaria. “Este dominio común a la enfermedad y a la masturbación, referido al poder-saber médico –afirma Foucault–, está atravesado por un elemento cuyo concepto está elaborándose en esta época: es la noción de ‘inclinación’ o de ‘instinto’ sexual; el instinto sexual que está condenado, por su fragilidad, a escapar a la norma heterosexual y exogámica.”⁷³⁴ Instinto que permitirá finalmente justificar, las patologías infantiles y los crímenes monstruosos y sin motivo de los adultos. La psiquiatría va a aparecer históricamente y a funcionar “como una tecnología del individuo que será indispensable para el funcionamiento de los principales mecanismos de poder. Va a ser uno de sus operadores internos –afirma Foucault– que encontraremos (...) en dispositivos de poder tan diferentes como la familia o el sistema judicial, en la relación padres-hijos, o también en la relación Estado-individuo, en la gestión de los conflictos intrafamiliares, en el control o el análisis de las infracciones a las prohibiciones de la ley. Tecnología general de los individuos que vamos a encontrar finalmente allí donde hay poder: familia, escuela, fábrica, tribunal, prisión, etc.”⁷³⁵

La omnipresencia y polivalencia táctica de la psiquiatría permitirá y exigirá que, como condición de su aplicación y de su ejercicio, no sólo se dote a sí misma de un saber unitario sobre el instinto y la sexualidad, “sino también de métodos de análisis, conceptos, teorías, que permitan ir, en el interior de la psiquiatría y sin salir de ella, del auto-erotismo infantil hasta el asesinato, del incesto discreto y acariciador hasta la gran devoración de los antropófagos monstruosos.(...) A finales del siglo XIX, el problema va a ser el de constituir una pareja instinto-sexualidad, deseo-locura, placer-crímen, pareja que sea tal que, de una parte, los grandes monstruos surgidos en el límite del aparato judicial puedan ser reducidos, desmenuzados, analizados, vueltos cotidianos y con perfiles suavizados dentro de las relaciones familiares y, por otra parte, los pequeños masturbadores que se entibiaban en el interior del nido familiar podrán, por génesis, crecimientos y dislocaciones sucesivos, volverse los grandes criminales locos que violan, descuartizan y devoran.”⁷³⁶ Si en el siglo XVIII la masturbación era aislada y separada como algo completamente diferente de la sexualidad relacional de los adultos, a partir del siglo XIX, cuando la psiquiatría pueda constituirse como principio de inteligibilidad de todas las peculiaridades individuales y como instrumento de intervención sobre todo el cuerpo social, deberá organizar y unificar en un dominio común todas las irregularidades interiores y exteriores a la célula familiar.

⁷³² Ver *Curso PS*, pág. 201-219.

⁷³³ Ver *Curso LA*, pág. 287-291.

⁷³⁴ *Curso LA*, pág. 260. “La psiquiatría va a poder ahora conectarse en toda la serie de regímenes disciplinarios que existen en torno a ella, en función del principio de que sólo ella es a la vez la ciencia y el poder de lo anormal. Todo lo que es anormal en relación con la disciplina escolar, militar, familiar, etc., todas esas desviaciones, todas esas anomalías, la psiquiatría va a poder reivindicarlas para sí.” *Curso PS*, pág. 219.

⁷³⁵ *Curso LA*, pág. 260.

⁷³⁶ *Curso LA*, pág. 261.

Los grandes tratados de psicopatología cumplirán, para Foucault, esta función: diseñar el árbol genealógico-patológico de todas las anomalías del instinto sexual (perversiones).

El primer texto de psicopatología sexual, “*Psychopatia sexualis*”⁷³⁷ de Heinrich Kaan publicado en 1844, constituirá un hito en la naturalización de la sexualidad humana, al insertarla en una historia natural común a todas las especies vivientes. Kaan identifica y aísla, para Foucault, el instinto sexual (*nisus sexualis*) y lo postula como manifestación dinámica del funcionamiento de los órganos sexuales. El fin natural y normal del instinto sexual será, para Kaan, la copulación, pero este acto no será suficiente para canalizar su fuerza ya que desborda naturalmente a la cópula: ella es sólo su objetivo cronológicamente último. No satisfaciéndose sólo en ella, el instinto sexual es una fuerza que opera y se desarrolla desde la infancia. Será pensado, por tanto, como intrínsecamente anormal ya que el aparato sexual infantil no está desarrollado. Su anormalidad se manifiesta, a la vez, empírica y naturalmente: es posible observar diferencias entre los juegos de niños y niñas y es posible comprobar también una curiosidad infantil innata sobre el sexo. El instinto sexual es postulado así, para Foucault, como un instinto vivo, precoz, naturalmente anormal, que “atraviesa ampliamente todo el organismo y todas las conductas del individuo para poder efectivamente localizarse, realizarse únicamente en la copulación adulta y heterosexual. Y en esta medida (...) está expuesto a todo una serie de anomalías, está siempre expuesto a desviarse en relación a la norma.”⁷³⁸ El dominio específico de la psicopatología sexual será pues el de las aberraciones de un instinto natural en su recorrido individual anormal: se impondrá un análisis exhaustivo y científico de las perversiones como el onanismo, la pederastia, el amor lesbiano, la violación de cadáveres, la bestialidad, etc. La masturbación ocupará un lugar teórico fundamental, para Foucault, en el texto de Kaan: si el factor característico de la desviación es la imaginación mórbida (*phantasia*) que, animada por deseos prematuros, va a buscar medios anexos o sustitutivos para satisfacerse (la imaginación abre el campo de juego de un instinto sexual anormal), el origen de toda perversión adulta posterior provendrá del mismo ejercicio de la imaginación que se pone en juego ya en la actividad masturbatoria infantil. La psiquiatría de la época, por el contrario, pensaba al instinto como el soporte de las acciones automáticas, irresistibles, sin acompañamiento alguno de pensamiento o representación; el instinto se manifestaba en aquellas acciones mudas que caracterizaban a esas locuras que no desarrollaban delirio alguno. Esta inserción médica del concepto de imaginación dentro de la economía básica del instinto sexual será, para Foucault, de capital importancia para la psiquiatría del siglo XIX: permitirá comprender el desarrollo de las enfermedades mentales desde la mecánica básica de un instinto ligado naturalmente a la imaginación hasta su despliegue absoluto en el delirio-locura.

El instinto sexual incitado por la imaginación en la masturbación infantil constituirá no sólo el origen de enfermedades somáticas del individuo adulto (como era sostenido ya por los médicos de la cruzada contra la masturbación del siglo XVIII) sino que también podrá provocar un conjunto de trastornos sexuales y psiquiátricos. Así, las diferentes fases infantiles de ese instinto ligado a los avatares de la imaginación, la historia detallada de los acontecimientos y fantasías de la infancia, cobrará un valor determinante en la etiología de las enfermedades mentales. Por ello Foucault sostiene que el texto de Kaan constituye “la

⁷³⁷ KAAAN, Heinrich, *Psychopatia sexualis*, Lipsiae, 1844. Ver *Curso LA*, pág. 262-267 y VS, pág. 155. Foucault remite también en el curso a: KRAFT-EBING, Richard von, *Psychopathia sexualis. Eine klinische-forensische Studie*, Stuttgart, 1886, traducción francesa de la octava edición por Émile Laurent y Sigismund Csapo, París, Georges Carre, 1895 (texto digitalizado y accesible libremente en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76843b/f1.table>) y HAVELOCK ELLIS, H., *Studies in the Psychology of Sex*, Philadelphia, 1897-1928, traducción francesa de A. Van Gennep, París, 1964-1965, digitalizado y accesible en <http://www.gutenberg.org/browse/authors/e#a2654>. Ver *Curso LA*, pág. 219.

⁷³⁸ *Curso LA*, pág. 264.

fecha de nacimiento, en todo caso la fecha de emergencia de la sexualidad y de las aberraciones sexuales en el campo de la psiquiatría.”⁷³⁹

En el mismo momento histórico en el que la psiquiatría expande su saber-poder sobre todo el campo social su discurso muta y su práctica se desalieniza gracias a esa elaboración de una teoría general sobre el instinto y gracias a los avances de la neurología y la neuropsiquiatría.⁷⁴⁰ Con esta transformación, la psiquiatría podrá hacerse cargo de un amplio espectro de trastornos del comportamiento que no tendrán necesariamente que ver ya sólo con la locura o el delirio. Difusión, emigración del poder psiquiátrico fuera del espacio asilar hacia otras instituciones y regímenes disciplinarios (escuelas, fábricas, ejército, prisiones, etc.) y, por intermedio de la neurología, posibilidad de distinguir los enfermos físicos de aquellos a los que no podía asignársele lesión orgánica. Constitución pues de una explicación etiológica de las enfermedades mentales y de las perversiones a partir de la reconstrucción de la historia del instinto sexual y de la imaginación del individuo enfermo; cerco general de una serie múltiple de objetos psiquiatrizables como el niño idiota, el adulto delincuente, los comportamientos anormales, las desviaciones, los pequeños ‘vicios’. Psiquiatrización, también, del placer perverso ya que ante un trastorno de la sexualidad será necesario referirse siempre al instinto sexual, normal y anormal, que ha constituido al individuo como perverso desde los avatares de su infancia.

Como noción teórica que abre un campo indefinido de intervención configurando un discurso sin fisuras, el instinto sexual permitirá construir una nueva nosografía:⁷⁴¹ identificación de características de la anomalía en los individuos, descripción patológica de las conductas aberrantes o desviadas, conceptualización de las excentricidades para fijarlas como síntomas específicos, reconocibles y autónomos (agorafobia, claustrofobia, incendiarios, cleptómanos, exhibicionistas, invertidos, masoquistas, etc.); aparición de las grandes clasificaciones del delirio (de persecución, de posesión, erotomanía, etc.); fundamentación de la clasificación en la noción de ‘estado’ como fondo estructural permanente desde el que puede desarrollarse cualquier tipo de proceso patológico y desarrollo de una teoría general de la degeneración que buscará las causas de las anomalías en la herencia de los individuos (cualquier retraso, desviación, diferencia respecto de la norma podrá hacerse coincidir con un estado de degeneración del individuo). La nueva nosología, que disemina las perversiones en lo real, que hace nacer el pueblo polimorfo de los anormales, los desviados, los perversos permitirá a la psiquiatría acrecentar su poder y justificar su intervención sobre una nueva e indefinida superficie. Gracias a la intensificación, aislamiento y consolidación de las sexualidades periféricas perversas podrán multiplicarse y ramificarse nuevas relaciones de poder y de placer por todo el cuerpo social. La sexualidad será, pues, a través de las elaboraciones teóricas de la psicopatología sexual, inscrita en lo real mismo: las perversiones y el instinto sexual serán incorporados como signo y estigma de la identidad biográfico-histórica del individuo, porque subyaciendo en todas sus conductas anómalas, es conformadora de una individualidad específica desde la infancia hasta la edad adulta.

En este foco de producción y de sexualización del adulto-perverso, el individuo emergerá como un personaje con una historia infantil, con un pasado, con unos vicios que se han hecho costumbre, con una patología que se ha difuminado entre su propio cuerpo y el cuerpo de sus antecesores. Una sexualidad-instinto patológico que dará forma a una identidad-modo de vida, una identidad-forma de gestionar los placeres. Por ello, a estos adultos-perversos, la medicina y la psiquiatría, la pedagogía y los jueces, la policía y los asistentes sociales, exigirán la confesión exhaustiva: de su historia sexual, de sus antecedentes patológicos familiares (herencia y degeneración), de sus traumas y vivencias

⁷³⁹ *Curso LA*, pág. 266.

⁷⁴⁰ Ver *Curso PS*, pág. 186-189.

⁷⁴¹ Ver *Curso LA*, pág. 293-301.

sexuales del pasado. La confesión completa de sus placeres será condición para inscribirlos en el árbol polimorfo pero cerrado de los perversos y para intervenir sobre ellos con maniobras de corrección-curación. De los adultos a los niños (portadores inocentes de un instinto sexual susceptible de un desarrollo normal o anormal), del loco al delincuente, del individuo normal al perverso, los especialistas y agentes de control del siglo XIX exigirán y orquestrarán una misma maniobra de saber-poder: que relaten sus placeres presentes y pasados para poder intervenir y curar, pero también, para poder saber quiénes son en su identidad más profunda. Estos discursos por ellos elaborados serán transcritos y registrados minuciosamente, como condición del crecimiento discursivo de un saber científico sobre las perversiones que, acrecentándose, hará más efectivas y útiles las tecnologías y tácticas del bio-poder.

Se ha estabilizado así, en esta coagulación psiquiátrica de las anomalías en torno al instinto y la degeneración, el dispositivo de sexualidad moderno.

2. La producción de la sexualidad y la idea imaginaria del sexo.

Foucault podía proponer en 1976 los diferentes focos de saber-poder a partir de los cuales se había conformado históricamente un dispositivo de sexualidad gracias a sus investigaciones anteriores (Cursos del Collège de France). La reconstrucción de los mismos pone de manifiesto que no constituyen focos independientes y autónomos, sino focos de producción interconectados y mutuamente dependientes. De la captura médica de la sexualidad infantil (onanismo) a la constitución de la mujer-madre, y de la producción de la familia restringida centrada en la función sexual materna a la socialización de las conductas reproductoras no hay sino una continuidad estratégica e histórica **(niño-mujer-pareja)**. Por otro lado, de la emergencia médica de la mujer-nerviosa (sustracción de la posesión del ámbito eclesial) a la patologización de la infancia (onanista, idiota, retrasado, imbecil) y de los criminales (locura), y del nacimiento de ese ámbito extenso de anomalías a la elaboración de un saber psiquiátrico que permitía identificar las patologías del instinto sexual, es posible verificar también las interconexiones de una estrategia –llevadas a cabo por diferentes agentes- para identificar, diseminar e intervenir sobre los individuos dando forma a nuevos personajes y a nuevas tecnologías de poder-saber **(histeria-onanismo-retrasado-locura-perversiones)**. Dichas estrategias, que se encarnan en esos cuatro focos dispersos pero interconectados, no remiten, para Foucault, necesariamente, a un foco de poder unitario y estatal que las orquesta. Sin embargo, en todas es posible justificar la utilización generalizada de una técnica confesional, transformada y fagocitada por las prácticas discursivas de las ciencias humanas, que van a considerar a la sexualidad como el gran secreto que oculta la identidad de los individuos-sujetos, es decir, sujetados a ciertas relaciones específicas de poder.

A partir de la investigación realizada y expuesta parcialmente en los cursos, Foucault podía postular, en 1976, el papel táctico que la ‘sexualidad’ y el ‘sexo’ habían jugado en el interior de los mecanismos de poder que se habían puesto en funcionamiento en Occidente a partir del siglo XVII y XVIII. Primero, históricamente, ha habido en Occidente una explosión de técnicas y de saberes para la identificación-producción-normalización de los individuos: las disciplinas y su extensión institucional y social han importando los procedimientos técnicos de la confesión-examen de la pastoral cristiana y han soñado con gobernar los cuerpos (en vez de las almas). Segundo, una producción de técnicas y saberes para el control y gestión de las poblaciones: una bio-política de la población que aspiraba a la gestión de los fenómenos globales interviniendo a nivel masivo y extrayendo un saber estadístico sobre los individuos reunidos. En ambos ejes de ejercicio del bio-poder,

individuos y población, es posible verificar la proliferación cuantitativa, cualitativa y táctica de un saber-poder médico que será condición de posibilidad de la extensión de la medicina-psiquiatría posterior. “Cuantitativamente fue la época de la multiplicación médica –afirma Foucault-, la fundación de nuevos hospitales, la apertura de dispensarios y, de manera general, un consumo de cuidados acrecentado en todas las clases de la sociedad. Cualitativamente, una formación más estandarizada de los médicos, una relación más estrecha entre sus prácticas y el desarrollo de los conocimientos médicos, una confianza mayor acordada a su saber y a su eficacia, fue la disminución relativa del valor que se prestaba a las ‘curas’ tradicionales. El médico se separa cada vez más netamente de otros dadores de cuidados y comienza a ocupar en el cuerpo social un lugar más extenso y valorado.”⁷⁴² Profesionalización y extensión de la medicina del siglo XVIII sobre el fondo de una política de salud que buscará no sólo curar la enfermedad individual sino también prevenirla potenciando la salud.

No ha sido para Foucault una moral desacreditadora del cuerpo la que permitió la formación del capitalismo, por el contrario, de lo que se trató fue de la entrada de la vida en el campo de las técnicas de poder, del ingreso de lo biológico en la política, es decir, de nuevas formas de saber-poder que se hicieron cargo de la vida de la población y de los cuerpos de los individuos. “Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada sobre la vida.”⁷⁴³ En efecto, la modernidad es, para Foucault, la época de la instauración de un ‘bio-poder’ que tendrá como punto de apoyo estratégico esencial para su ejercicio un dispositivo de sexualidad que constituirá el elemento de anclaje tanto de los procedimientos de normalización de los cuerpos como de aquellos que permitían asegurar el vigor de la especie. Así, el dispositivo de sexualidad ha emergido, para Foucault, como necesidad interna de una tecnología política sobre la vida. “Por un lado depende (relève) –sostiene Foucault- de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro participa (relève) de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce. Se inserta simultáneamente en ambos registros; da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles en todos los instantes, a arreglos espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo; pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto. El sexo es, a la vez, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie.”⁷⁴⁴ Por ello es posible comprender que, desde el siglo XIX, haya sido perseguido hasta el más ínfimo detalle, pasando a ser a la vez la cifra de la individualidad y el índice de la fuerza de una sociedad. Desde esta doble perspectiva (dispositivos disciplinarios e intervenciones sobre la especie), es posible justificar la importancia de los focos desde los cuales el dispositivo de sexualidad se implanta y generaliza.

Primero, el eje de formación de una sexualidad femenina (mujer-histórica y mujer-madre). En la estrategia histórica de histerización de la mujer (posesa-mujer nerviosa-histórica), “el ‘sexo’, ha sido definido de tres maneras –sostiene Foucault-: como lo que pertenece en común al hombre y a la mujer o como lo que pertenece por excelencia al hombre y que es falta en la mujer; o como lo que constituye el cuerpo de la mujer, ordenándola enteramente a las funciones de reproducción y perturbándola sin cesar por los efectos de esta misma función; la histeria es interpretada, en esta estrategia, como el juego del sexo en tanto que es ‘uno’ y ‘otro’, todo y parte, principio y falta.”⁷⁴⁵ La medicalización del cuerpo femenino a partir del sexo como elemento que engloba todo su ser se llevó a

⁷⁴² *DeE III*, pág. 726.

⁷⁴³ *VS*, pág. 190.

⁷⁴⁴ *VS*, pág. 191-192.

⁷⁴⁵ *VS*, pág. 202.

cabo en nombre de su responsabilidad respecto a la salud de los hijos. De la posesora a la madre reproductora y a la histérica, la medicina y la psiquiatría han constituido al cuerpo femenino como portador de una sexualidad específica: origen de patologías anidado por una sexualidad oscura; instrumento procreador y moral sexualmente gestionable en beneficio de la sociedad.

En las campañas por la socialización de las conductas reproductoras “el ‘sexo’ es descrito –afirma Foucault– como anclado entre una ley de realidad (de la que las necesidades económicas son la forma inmediata y abrupta) y una economía del placer que intenta siempre rodearla o desconocerla; el más célebre de los ‘fraudes’, el ‘coitus interruptus’, representa el punto en el que la instancia de lo real obliga a poner un término al placer y donde el placer encuentra aún un medio para salir a la luz pese a la economía prescrita por lo real.”⁷⁴⁶ La generalización de la forma familiar restringida y ‘canónica’, producto de las intervenciones del saber-poder, conformará al sexo de las parejas como punto de intervención médica, condición de la producción de una descendencia sana y fuerte (población). Favorecimiento, pues, de una normalidad heterosexual con fines reproductivos: la familia como medio físico denso, saturado de sexualidad, se constituye como espacio privilegiado de los afectos y de las obligaciones destinado a fabricar, en las mejores condiciones de salubridad posible, un ser humano que puede desarrollarse hasta la madurez e insertarse en los aparatos de producción.⁷⁴⁷

Segundo, el eje de la producción y captura de la sexualidad infantil y de las perversiones. “En la sexualización de la infancia –sostiene Foucault–, se elabora la idea de un sexo que está presente (como hecho de anatomía) y ausente (desde el punto de vista de la fisiología), presente igualmente si se considera su actividad y deficiente si se refiere a su finalidad reproductiva; o también, actual en sus manifestaciones pero oculto en sus efectos que no aparecerán en su gravedad patológica sino más tarde.”⁷⁴⁸ El dispositivo de sexualidad inicia su formación en la infancia: cercando el auto-erotismo de los niños se apoyará en la producción de la familia restringida burguesa y se generalizará en el siglo XIX gracias a un saber sobre el instinto sexual. Por otro lado, en “la psiquiatrización de las perversiones –afirma Foucault–, el sexo ha sido remitido a las funciones biológicas y a un aparato anatomo-fisiológico que le da su ‘sentido’, es decir, su finalidad; pero será referido también al instinto que, a través de su propio desarrollo y según los objetos a los cuales puede dirigirse, vuelve posible la aparición de las conductas perversas y hace inteligible su génesis; así el ‘sexo’ se define por un entrelazamiento de la función y el instinto, de finalidad y significación; y bajo esta forma, se manifiesta, mejor que en otras conductas, en la perversión-modelo, en ese ‘fetichismo’ que, desde 1877 al menos, ha servido de hilo director en el análisis de todas las otras desviaciones, porque se podía leer en él claramente la fijación del instinto a un objeto sobre el modo de la adherencia histórica y de la inadecuación biológica.”⁷⁴⁹ La formulación de una teoría general del instinto como principio de explicación de la historia individual del placer y del sexo anormal, desde la infancia hasta la edad adulta, permitió la generalización definitiva del dispositivo de sexualidad y su aplicación en todas las instancias.

Si la ‘sexualidad’ era pensada por Foucault como una invención reciente, la genealogía realizada tampoco permitía postular al ‘sexo’ como un invariante histórico o como un universal antropológico. En efecto, para Foucault, “el sexo no es sin duda más que un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y por su funcionamiento (...) es el elemento más especulativo, más ideal, el más interior también en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su captura sobre los cuerpos, su

⁷⁴⁶ *VS*, pág. 203.

⁷⁴⁷ Ver. *DeE III*, pág. 732.

⁷⁴⁸ *VS*, pág. 202.

⁷⁴⁹ *VS*, pág. 202.

materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones, sus placeres.”⁷⁵⁰ Un punto ideal que cumplirá, en el dispositivo, un papel fundamental: primero, constituyendo la idea de ‘sexo’ como un significante único —que reagrupa artificialmente a la vez elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres— se lo hará pasar por significado universal, característica de todo individuo, sentido oculto en todos y en todo; segundo, la noción de ‘sexo’ permitirá establecer relaciones entre esa teoría médico-psiquiátrica de la sexualidad y las ciencias biológicas de la reproducción, exportando e instaurando arbitrariamente de ésta datos biológicos como normativos; tercero, la noción imaginaria de ‘sexo’ permitió también continuar pensando al poder como ley y represión, oscureciendo la instancia de producción del sexo como foco de incitación y punto de anclaje del saber-poder.

3. Momentos históricos fundamentales de la genealogía de la sexualidad: del dispositivo de alianza (sangre) al dispositivo de sexualidad (sexo).

A partir de la investigación histórica sobre las diferentes estrategias de producción de la sexualidad y señalando el rol interno al dispositivo que ha jugado la noción de ‘sexo’, Foucault expone sintéticamente, en la *Voluntad de saber*, los diferentes ‘momentos’ históricos a través de los cuales surge y se generaliza el dispositivo de sexualidad, insertando en esta historia el momento de producción de la ‘hipótesis represiva’ (Freud):⁷⁵¹ primero, la condición de posibilidad del dispositivo de sexualidad es identificada en las transformaciones de la pastoral cristiana (pasaje de un dispositivo de alianza a un dispositivo analítico del deseo); segundo, su momento de ‘nacimiento’ histórico en la producción de la familia restringida burguesa (cruzada contra el onanismo); tercero su generalización y aplicación universal a todo el cuerpo social en el siglo XIX (campañas de moralización de la clase obrera, teoría psiquiátrica sobre las perversiones, captura neuropsiquiátrica de la mujer-histérica); finalmente, a finales del siglo XIX y principios del XX, la producción de una teoría que hacía de la ‘sexualidad-incesto-infantil’ una ‘realidad’ universal y permitía diferenciar doctrinalmente y en la clínica a esa ‘sexualidad’ invención-histórica según el nivel o la fuerza de la represión que recaía sobre ella (teoría de la represión sexual). Estas grandes ‘escenas’ de la constitución-generalización-diferenciación del dispositivo de la sexualidad, expuestas como una suerte de ‘conclusión’ hipotética de la obra en 1976, debían ser corroboradas por las investigaciones futuras y permitían dar una forma unitaria a un proyecto de investigación complejo.

⁷⁵⁰ VS, pág. 205.

⁷⁵¹ Un esquema de la cronología del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* que concluye en Freud en: MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 345-346. Sin embargo, en este esquema, se sitúa en el siglo XVIII la “sexualización de las clases populares.” (mientras que tal maniobra de sexualización es realizada en la primera mitad del siglo XIX). Respecto al psicoanálisis Morey propone: “Siglo XX (hasta 1940). *Liberalización de la Sexualidad*. Con el psicoanálisis es la sexualidad la que da cuerpo y vida a las reglas de alianza saturándolas de deseo. Cronología de su difusión: *El Psicoanálisis*. Libera a la tecnología médica del sexo de sus correlaciones con la herencia, los racismos y los eugenismos.” Freud no ‘libera’, para Foucault, a la sexualidad; cuestiona, con su teoría de la etiología sexual de las neurosis (finales del siglo XIX) la teoría de la herencia y de la degeneración (psiquiatría y neuropsiquiatría). “Y la posición singular del psicoanálisis se comprendería mal, **a finales del siglo XIX**, si no se ve la ruptura que ha operado en relación con el gran sistema de la degeneración (...), en esta gran familia de las tecnologías del sexo que remonta tan lejos en la historia de Occidente cristiano, y **entre aquellos que han emprendido, en el siglo XIX**, la medicalización del sexo, él fue, hasta los años 1940, el que se ha opuesto rigurosamente a los efectos políticos e institucionales del sistema perversión-herencia-degeneración.” VS, pág. 157-158. El subrayado es nuestro.

En las sociedades pre-modernas, para Foucault, las relaciones sexuales dieron lugar a un dispositivo de alianza:⁷⁵² un cierto sistema de matrimonio, una forma de fijación y desarrollo de los parentescos, una mecánica para la transmisión de los nombres y de los bienes económicos. Los dispositivos de alianza de los que se han dotado ciertas sociedades históricas funcionan a partir de un sistema de reglas y leyes que establecen las relaciones lícitas e ilícitas y determinan los actos contrarios a la ley; se articulan sobre un fondo de utilidad económica, es decir, estos dispositivos tienen por objetivo la transmisión de las riquezas y de los nombres con el objetivo de mantener cohesionado el cuerpo social. Los dispositivos históricos de alianza se expresan a través del derecho: la ley establece la importancia del lazo entre *partenaires* sexuales y regula sus reglas de funcionamiento válido. Su objeto privilegiado de aplicación será, pues, el matrimonio, específicamente la reproducción como acto que asegura la transmisión económica y las relaciones sociales. Tal dispositivo, característico de las sociedades pre-modernas, funcionará en Occidente, para Foucault, hasta finales de la Edad Media.

Por el contrario la modernidad, especialmente a partir del siglo XVIII, ha generado históricamente un dispositivo de sexualidad que funcionará no desde la instancia de una ley binaria que establecerá lo prohibido y lo permitido, sino desde la aplicación de técnicas móviles y coyunturales de poder que se organizarán en torno a una normalidad difusa; no tendrá como objeto privilegiado la regulación del matrimonio sino que engendrará una extensión permanente de dominios y de formas de control sobre unas sexualidades dispersas; su objetivo no será sólo mantener el orden social regulando las alianzas y castigando las infracciones sino hacer proliferar, anexionar, innovar, capturar e intervenir en los individuos a través de múltiples estrategias para penetrar tanto en los cuerpos de una manera cada vez más detallada como para gestionar la población de manera global.

Esta hipótesis foucaultiana del pasaje histórico del dispositivo de alianza medieval al dispositivo de sexualidad moderno permite determinar los momentos fundamentales de la genealogía que proyecta:

PRIMER MOMENTO. Condición de posibilidad: el dispositivo de alianza. *La carne y el cuerpo* (segundo tomo de la *Historia de la sexualidad* proyectada). La condición de posibilidad histórica del dispositivo de sexualidad remite a las transformaciones operadas en el interior de la pastoral cristiana: de la penitencia-ritual a la penitencia-examen; de los discursos jurídicos sobre los pecados de la carne a la analítica del deseo-cuerpo y su doctrina teórica; extensión de esta tecnología de saber-poder a los espacios pedagógicos disciplinarios y emergencia de ciertos efectos indeseables de la eroto-analítica pastoral (brujería-posesión-mística-éxtasis).

SEGUNDO MOMENTO. Producción-constitución del dispositivo de sexualidad: siglo XVIII-XIX. *La cruzada de los niños* (tercer tomo); *La mujer, la madre y la histérica* (cuarto tomo). El nacimiento del dispositivo de sexualidad, la producción histórica de la 'sexualidad' remite, para Foucault, a su inserción primera en la célula familiar restringida de la familia burguesa como su soporte permanente, como agente e instrumento de la intervención médica, a partir de las campañas contra la masturbación infantil del siglo XVIII. Exportando las técnicas de confesión-examen del anterior dispositivo de alianza (pastoral cristiana) y trasladando la problemática de la carne y los pecados (faltas) al problema del cuerpo infantil y sus enfermedades, la medicina del siglo XVIII constituye a la familia burguesa restringida desde dos dimensiones fundamentales: las relaciones marido y mujer (como lazo reproductivo y afectivo, objeto de intervenciones médicas) y la relación padres/hijos (como lazo de afecto, de preocupaciones, de vigilancias, de cuidados médicos, pedagógicos, etc.). De esta manera, para Foucault, la familia burguesa se constituye como "el intercambiador de la sexualidad y de la alianza: traspasa la ley y la dimensión de lo jurídico al dispositivo de sexualidad; y transporta la economía del placer y la intensidad de

⁷⁵² Ver *VJ*, pág. 140-150.

las sensaciones en el régimen de la alianza.⁷⁵³ Por este avatar de su nacimiento histórico, la familia burguesa, lugar de los afectos obligatorios, se organizará desde sus inicios como familia-incestuosa: la sexualidad –en este momento- no escapará a la ley sino que estará inscrita en ella, es decir, en un dispositivo legal de transmisión de bienes.

El dispositivo de sexualidad es, por tanto, históricamente burgués. La burguesía no lo ha inventado ‘ideológicamente’ para ‘reprimir’ la sexualidad de las clases pobres, sino que ha aplicado sobre ella misma las técnicas más rigurosas y se ha aplicado sobre sí misma para producir en ella misma una sexualidad diferencial: desde la dirección de conciencia, que era aplicada sólo a un grupo social restringido (culto, urbanizado, etc.) hasta la captura médica de la sexualidad infantil en el interior de la familia burguesa, se trata –en los inicios- de la producción de una ‘sexualidad’ propia, de la saturación no universal y diferencial de un medio familiar específico.⁷⁵⁴ Por ello, en la genealogía de la sexualidad que Foucault proyecta, el dispositivo histórico-sexual-moderno es, en su nacimiento, una estrategia de clase que la burguesía ensaya inicialmente sobre sí misma como maniobra de autoafirmación, como forma de afirmación de sí, como táctica de diferenciación en la autosexualización. Así, “no se trata de un ascetismo –afirma Foucault-, (...) de una renuncia al placer o de una descalificación de la carne; por el contrario, se trata de una intensificación del cuerpo, de una problematización de la salud y de sus condiciones de funcionamiento, se trata de nuevas técnicas para maximizar la vida.”⁷⁵⁵ Es la vida propia exaltada y el cuerpo propio que cuidar la respuesta, para Foucault, a la preocupación por la vida y supervivencia de sus familias: “un agenciamiento político de la vida que se ha constituido, no en la servilización del otro, sino en **la afirmación de sí.**”⁷⁵⁶ En efecto, si la burguesía se dota a sí misma de una sexualidad, si se preocupa con esa insistencia por el cuerpo y el sexo específico de sus hijos, no es sino para diferenciarse y distanciarse, tanto de las familias populares, como de las aristocráticas.⁷⁵⁷ Si la nobleza fundaba la especificidad de su cuerpo social en el linaje de la sangre y en un dispositivo de alianza pre-moderno siempre conservador, que insertaba el nombre propio en continuidad con el de los ascendientes familiares; la burguesía no va a proponerse “amputar de su cuerpo un sexo inútil”⁷⁵⁸ sino que se dotará a sí misma de un cuerpo propio en el seno de un proyecto físico de expansión indefinida de la fuerza, de la salud y de la vida de los descendientes.

TERCER MOMENTO. **Generalización del dispositivo: siglo XIX.** *Los perversos* (quinto tomo); *Poblaciones y razas* (sexto tomo.)

Elaborando unos discursos y unas tecnologías que le permitían asegurar y acrecentar la fuerza y la salud de sus hijos, la burguesía podía soñar con un cuerpo-sexual propio, diferente del cuerpo-masa de las clases bajas y diferente del nombre-sangre de la aristocracia. Sólo de tal cuerpo-sexual burgués podía surgir el proyecto político de generalización y de aplicación universal de un dispositivo. En efecto, esta preocupación por el cuerpo se vuelve sólo posteriormente, para Foucault, “un proyecto político que debe sobrepasar los límites de la propia burguesía. La familia burguesa como modelo de toda y cualquier familia; la moralización de la clase proletaria como efecto estratégico de una política que, intensificando el cuidado del cuerpo, intensifica la eficacia de la dominación. La burguesía es así, en el análisis de Foucault, un ‘foco hegemónico’, donde se origina históricamente lo que denominamos como ‘sexualidad’ y cuya generalización en cuanto dispositivo es un hecho político de los más fundamentales del siglo XIX.”⁷⁵⁹

⁷⁵³ VS, pág. 143.

⁷⁵⁴ Ver VS, pág. 159-161.

⁷⁵⁵ VS, pág. 162.

⁷⁵⁶ VS, pág. 163. El subrayado es nuestro.

⁷⁵⁷ Ver VS, pág. 164-166.

⁷⁵⁸ VS, pág. 163

⁷⁵⁹ CHAVES, Ernani, *op. cit.*, pág. 109-110.

La generalización del dispositivo de sexualidad no se instauró sino tardíamente hacia mediados del siglo XIX, a través de campañas bio-políticas específicas y gracias a la elaboración de un saber psiquiátrico sobre el instinto sexual y las perversiones que permitiría intervenir en todo el campo social. Ahora ella, que se había dotado de un cuerpo y de una sexualidad propia, embestía a las clases pobres para conformarlas también, no con un cuerpo específico de clase, sino para imponerles el mismo cuerpo sexual que ella había conseguido para sí y que concebía –gracias a los saberes científicos conformados por ella misma- como el único cuerpo sexual sano, normal y moralmente aceptable.

CUARTO MOMENTO. Freud y la hipótesis represiva.

En la misma época en la que la burguesía va a perder los privilegios de diferenciarse por un cuerpo propio, dado que su forma-sexual va a generalizarse, intentará definir la especificidad y la identidad de ‘su’ propia sexualidad frente a la sexualidad que se le impone a las clases bajas.

Foucault inserta, en su genealogía del dispositivo de sexualidad, la teoría de la represión sexual de Freud como una estrategia interior del dispositivo, que debe ser comprendida en relación con ese momento histórico de generalización del dispositivo. “La teoría de la represión –afirma Foucault-, que va poco a poco a recubrir todo el dispositivo de sexualidad y darle el sentido de una prohibición generalizada, tiene ahí su punto de origen. Ella está históricamente ligada a la difusión del dispositivo de sexualidad. Por un lado va a justificar su extensión autoritaria y coaccionante, proponiendo el principio de que toda sexualidad debe estar sometida a la ley (...). Y por otra parte la teoría de la represión va a compensar esta difusión general del dispositivo de sexualidad por el análisis del juego diferencial de las prohibiciones según las clases sociales. (...) En adelante la diferenciación social se afirmará no por la cualidad ‘sexual’ del cuerpo, sino por la intensidad de la represión.”⁷⁶⁰ Es el lugar histórico-político del psicoanálisis, como técnica de diferenciación sexual de la burguesía, en el juego de los discursos sobre la sexualidad instaurados en Occidente.

La *Historia de la sexualidad* de Foucault, tal y como es proyectada en 1976, **situaba al psicoanálisis y a Freud, críticamente, en el interior del dispositivo moderno y se detenía en los discursos y estrategias de finales del siglo XIX y principios del XX.** En efecto, al igual que en la *Historia de la locura* Foucault interrumpía su genealogía en las instancias de saber-poder de finales del siglo XIX, **el proyecto de una genealogía del dispositivo de sexualidad concluía en el momento de emergencia de la hipótesis represiva, es decir, en la teoría y en la clínica que eran ‘invención’ de Freud.**⁷⁶¹ Para justificar el **rol estratégico** de esta interrupción, es decir, de la captura e inscripción de Freud como ‘momento culminante’ del dispositivo moderno de sexualidad habrá que establecer las relaciones de continuidad y discontinuidad que Freud mantiene, según Foucault, con la ciencia médico-psiquiátrica de finales del siglo XIX.

⁷⁶⁰ VS, pág. 170.

⁷⁶¹ Ver *DeE III*, pág. 235.

VI. DE CHARCOT A FREUD.

Realizar una lectura del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* como crítica del psicoanálisis implicará inscribir a Freud en los diferentes focos estratégicos de poder-saber en los que surge, históricamente, el dispositivo de sexualidad. Si bien el programa de investigación avanzado en la *Voluntad de saber* será posteriormente transformado por Foucault, es posible, recurriendo a otros textos del genealogista, situar el saber y la práctica freudiana en la trama múltiple de agentes, técnicas, saberes y estrategias de poder del que procede, a saber, de la psiquiatría (acontecimiento Charcot). En este sentido, la genealogía del poder psiquiátrico comunicada por Foucault en el curso del Collège de France de 1973-1974 (*El poder psiquiátrico*), permitirá acceder a las condiciones de posibilidad del surgimiento del psicoanálisis. Identificando como momento proto-psicoanalítico la captura de la mujer-histérica operada por Charcot, será posible justificar las valoraciones críticas de Foucault y la inscripción de Freud en esa *Historia de la sexualidad* proyectada. La genealogía del dispositivo de sexualidad que Foucault anuncia en 1976 sólo podía postularse como una crítica del psicoanálisis si era capaz de alcanzar el ‘origen’, la ‘procedencia’, la ‘emergencia’ histórica del saber y la clínica psicoanalítica.

Si bien Foucault no cita ninguno de los textos de Freud, sus críticas al psicoanálisis se apoyan en una lectura de los mismos. Primero, el padre del Inconsciente capturará a la mujer-histérica en las maniobras de Charcot. Para Foucault, Freud llevará al límite, con el psicoanálisis, la lección-fracaso teórico-clínico del maestro de la Salpêtrière.⁷⁶² Se tratará de indagar en los textos freudianos para describir su posición respecto a la emergencia neuropsiquiátrica de la mujer-histérica. Jugando a ser, por un tiempo, Charcot mismo, Freud se constituirá como médico que asume y demuestra la objetividad de los ‘descubrimientos’ del maestro en una presentación pública de enfermo (primera escena proto-analítica). Segundo, el distanciamiento freudiano respecto a la teoría de la histeria de Charcot va a escenificarse en la elaboración de la teoría de la etiología sexual de las neurosis. Foucault indica que allí, Freud no hará sino retomar los discursos, del siglo XVIII, que habían permitido el cerco del niño-onanista.⁷⁶³ Justificaremos esta interpretación foucaultiana en los textos del padre del psicoanálisis indicando otras escenas. Finalmente, Foucault postulará como momento de emergencia histórica del discurso psicoanalítico a la *Interpretación de los sueños*.⁷⁶⁴ Se tratará de describir esa ‘lógica del Inconsciente’ en la que Freud ‘inscribirá a la sexualidad’ para valorar la pertinencia de las críticas genealógicas. Realizar este recorrido por los textos freudianos, siguiendo esas indicaciones de Foucault, permitirá también determinar las continuidades y discontinuidades que mantiene la técnica analítica (asociación libre) respecto al interrogatorio-examen de la psiquiatría del siglo XIX. En efecto, abordando las diferentes escenas proto-analíticas como re-edición de unos enfrentamientos-combates (que ya se desplegaban en el hospital-asilo de la Salpêtrière), será posible justificar la lógica de unas estrategias freudianas (del interrogatorio psiquiátrico al interrogatorio bajo hipnosis, de la técnica de concentración sugestiva a la técnica analítica) que darán forma finalmente a una relación terapéutica en la que el poder-saber del médico no podrá ser cuestionado.

No se tratará, por tanto, de relatar los orígenes del psicoanálisis como momento de eclosión de un saber que ‘dice verdad’ sobre el hombre y el deseo, ni de situar la figura freudiana como el gran ‘liberador’ de la sexualidad o su ‘descubridor’, aquel que habría otorgado el derecho de la palabra a unos enfermos conminados hasta entonces al silencio sexual. Trataremos de construir una genealogía histórica de las diferentes escenas en las que

⁷⁶² Ver *VS*, pág. 148.

⁷⁶³ Ver *DeE II*, pág. 826 y *DeE III*, pág. 315.

⁷⁶⁴ Ver *DeE III*, pág. 315 y 320.

se ha jugado el saber-poder neuropsiquiátrico de Charcot para, siguiendo la interpretación textual del genealogista, elaborar por nuestra cuenta la serie de escenas proto-psicoanalíticas que culminarán en el diván (escena analítica), **nuevo espacio estratégico en el que se despliega una relación médica centrada en el deseo y la sexualidad, nuevo foco táctico de saber-poder.**

1. Del poder-saber médico-psiquiátrico a las escenas de Charcot.

En la genealogía de la sexualidad que Foucault proyecta, la medicina ocupará un lugar central: a partir del siglo XVIII extenderá su poder, disciplinaria y bio-políticamente, hacia todo el entramado social, al detentar un saber terapéutico y preventivo surgido, como una de sus condiciones de posibilidad, de la invención del Hospital, máquina de curar.⁷⁶⁵ En efecto, si para la modernidad el “cuerpo es –sostiene Foucault– una realidad bio-política; la medicina es una estrategia bio-política”⁷⁶⁶ que se conformará paulatinamente en la historia gracias a un proceso de doble cara. 1) Disciplinario: “el desarrollo de un mercado médico bajo la forma de clientelas privadas, la extensión de una red de un personal que ofrece intervenciones médicamente cualificadas, el crecimiento de una demanda de cuidados de parte de los individuos y las familias, la emergencia de una medicina clínica fuertemente centrada sobre el examen, el diagnóstico, la terapéutica individual, la exaltación explícitamente moral y científica (secretamente económica) del ‘coloquio singular’ (...).”⁷⁶⁷ 2) Y de seguridad (población): “la puesta en funcionamiento progresiva de la gran medicina del siglo XIX, no puede ser disociada –sostiene Foucault– de la organización, en la misma época, de una política de salud y de una toma en consideración de las enfermedades como problema político y económico que se plantea a las colectividades y que debe intentar resolver al nivel de unas decisiones globales. Medicina ‘privada’ y medicina ‘socializada’, manifiestan, en su apoyo recíproco y en su oposición, una estrategia global.”⁷⁶⁸ Así, si la sexualidad y el sexo emergerán como *realidades* para el bio-poder moderno (disciplinario y gestor de la población), la medicina de la sexualidad constituirá uno de los instrumentos imprescindibles para asegurar su funcionamiento: ella detentará un saber individual y estadístico sobre la sexualidad que funcionará dualmente al servicio del bio-poder como herramienta de control, intervención y normalización.

La psiquiatría, como saber y como terapéutica específica y diferencial respecto a la medicina, surgirá a principios del siglo XIX, como síntoma de un saber-poder médico que podía extender sus tentáculos bio-políticos hacia toda la población. Este saber sobre la locura será posible, entre otras condiciones, gracias a un espacio arquitectónico específico, deudor y continuador del Hospital terapéutico-médico: el asilo. Como ámbito ordenado de regularidades que implicaba una trama de relaciones de poder y que permitía la observación atenta, la vigilancia y el registro de los individuos (relación de sujeción-objetividad), el asilo permitía y exigía la elaboración de un saber que funcionara como instrumento de refuerzo y

⁷⁶⁵ Foucault propone una genealogía de la medicina y del Hospital en: FOUCAULT, Michel, “La politique de la santé au XVIII^e siècle”, *DeE III*, pág. 13-27 (reeditado con revisiones en 1979, *DeE III*, pág. 725-742); “Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?”, *DeE III*, pág. 40-58; “La naissance de la médecine sociale”, *DeE III*, pág. 207-228 y “L’incorporation de l’hôpital dans la technologie moderne”, *DeE III*, pág. 508-521. Al hilo de estos textos, colaborará en la publicación de un dossier de investigación: AAVV, *Les machines à guérir (aux origines de l’hôpital moderne)*, Bruselas, Pierre Mardaga, 1979 (presentado por Michel Foucault, Blandine Barret Kriegel, Anne Thalamy, François Beguin y Bruno Fortier).

⁷⁶⁶ *DeE III*, pág. 209-210.

⁷⁶⁷ *DeE III*, pág. 13.

⁷⁶⁸ *DeE III*, pág. 14.

de expansión de unas relaciones de poder.⁷⁶⁹ Así, para Foucault, el poder disciplinario, que funcionaba ya en la escuela, en los talleres y en los hospitales médicos, organizará también como maquina al hospital diferencial en el que los locos serán segregados. El decorado general de las escenas a través de las cuales Foucault elaborará una genealogía del poder-saber psiquiátrico (en 1973-1974)⁷⁷⁰ será, pues, la disciplina: orden de un espacio cuadrículado en el que se ejercían las vigilancias y los exámenes.⁷⁷¹

En efecto, Foucault expondrá su genealogía de la psiquiatría del siglo XIX desplegando una serie de escenas proto-psiquiátricas y psiquiátricas. Cada una de estas escenas teatrales serán representadas por diferentes personajes (recitadores de un discurso-saber), pondrán en funcionamiento estrategias múltiples de apresamiento y de fuga y se desplegarán en distintos escenarios. El genealogista las relatará como síntomas históricos de unas batallas-enfrentamientos en las que el poder-saber del médico, frente y contra el enfermo, se ponía en juego y se jugaba (pudiendo perderse).

De Pinel a Charcot, momento de re-captura de la mujer-histérica, el teatro confluirá en el padre del psicoanálisis. En relación de continuidad y de discontinuidad⁷⁷² con la nefasta actuación del *Amo de las histéricas*, Foucault situará al diván freudiano: **uno de los “destinos del poder psiquiátrico”**.⁷⁷³ Así, la reconstrucción foucaultiana de las escenas-Charcot nos permitirá retomar uno de los focos de producción de la sexualidad y acceder a Freud, testigo de la emergencia del cuerpo sexual de la histérica.⁷⁷⁴ **El padre del psicoanálisis, para el genealogista, no hará sino “llevar(r...) al límite la lección de Charcot.”**⁷⁷⁵ Lección dual del maestro: introducirá a Freud en la vía de la producción y captura de la mujer-histérica, haciendo que abandone sus anteriores intereses y enseñará al alumno su fracaso, escenificándolo públicamente. Así dará pie a la construcción de una escena analítica en la que el poder-saber del médico no podrá ya ser minado.

a. Acto primero: tragicomedia del loco liberado y del Rey depuesto.

El decorado. En el dispositivo disciplinario del asilo de principios del siglo XIX, las relaciones de poder se organizaban como un sistema de jerarquías verticales y descendentes (del médico principal a los médicos, vigilantes y sirvientes).⁷⁷⁶ Cada elemento de la jerarquía estaba dispuesto de manera táctica, ejerciendo funciones concretas desde lugares específicamente determinados, conformando un sistema diferencial de fuerzas, un campo de batalla organizado esencialmente para vigilar, controlar, castigar o retribuir y así dominar y doblegar al individuo-loco.

Por su disposición disciplinaria, el asilo -desde principios a mediados del siglo XIX- será completamente extraño al modelo de la soberanía familiar: su función primaria será aislar al individuo enfermo de la familia.⁷⁷⁷ Los poderes administrativos estatales serán quienes se invistan de los antiguos poderes familiares (que solicitaban la intervención de la policía, del intendente, del rey para el arresto del familiar peligroso). Comenzarán a confiscar por su cuenta a los individuos aislándolos en una institución especializada. La

⁷⁶⁹ Ver *Curso PS*, pág. 4-5.

⁷⁷⁰ *Curso PS*.

⁷⁷¹ Ver *Curso PS*, pág. 41-60.

⁷⁷² Ver *DeE II*, pág. 682-683.

⁷⁷³ *Curso PS*, pág. 189. El subrayado es nuestro.

⁷⁷⁴ Desde octubre de 1885 hasta febrero de 1886 Freud residió en París, perfeccionándose como médico en la Salpêtrière bajo la dirección de Jean-Martin Charcot (1825-1893).

⁷⁷⁵ *VS*, pág. 148. El subrayado es nuestro.

⁷⁷⁶ Ver *Curso PS*, pág. 5-8.

⁷⁷⁷ Ver *Curso PS*, pág. 99-103.

intervención de la autoridad civil, fundada en el diagnóstico absoluto del médico, imponía el encierro del loco no tanto por el peligro que éste suponía para los derechos y riquezas de la familia, sino en tanto que individuo peligroso para el entorno familiar y para la sociedad entera.⁷⁷⁸ La psiquiatría se convertirá, para Foucault, en el instrumento y en la justificación de ese nuevo ejercicio del poder sobre la vida familiar y social.

El alienado no podía curarse nunca en el interior de la familia sino que era necesario insertarlo en el ‘otro mundo’ asilar: la familia no podía ni sabía curarlo, más aún, era concebida como un medio perturbador y peligroso para el enfermo. Ella debía estar ausente en la curación por un principio de distracción, de disociación del loco respecto a su locura (no debe pensar en ella, ni debe decirla); el enfermo debía ser aislado del medio familiar porque era la ocasión y el desencadenante de la alienación; debía ser desconectado del circuito de los personajes familiares sobre los que recaía su delirio y exportado a otra configuración de relaciones de poder contraria a una soberanía que alimentaba la locura.⁷⁷⁹ Cura el hospital mismo, como espacio ordenado y articulado para la curación, como máquina panóptica jerárquicamente ordenada por la mirada atenta del médico soberano, que no reproduce nada de la estructura familiar:⁷⁸⁰ sistema de visibilidad permanente en el que el loco estará siempre vigilado (el loco que se sabe siempre vigilado ocultará su locura); sistema de control jerarquizado y centralizado que aislará al enfermo así individualizado y lo pondrá en relación con otros enfermos (el loco que percibe la locura de otros comprenderá qué es estar loco); sistema que funciona por el castigo incesante y minucioso gracias a la utilización de una tecnología del cuerpo (instrumentos de prueba -¿hasta cuándo puede soportarlo?-, de garantía -¿resistirá la opresión?-, aparatos para arrancar la verdad -suplicio del agua-, aparatos que marcaban en el cuerpo la fuerza del poder -golpes, marcas-, instrumentos ortopédicos de control del cuerpo en los que resistir implica sufrir -sillón de vértigo, camisas de fuerza, collar de pinchos, etc.-).⁷⁸¹

El discurso-texto. En relación con este nuevo ejercicio del poder psiquiátrico nacerá, para Foucault, un nuevo saber sobre la locura en el siglo XIX: ya no será concebida como ilusión y engaño, sino que será fuerza indómita a dominar imponiéndole otra. En efecto, “hasta finales del siglo XVIII -afirma Foucault-, y aún a principios del siglo XIX, la manipulación de la locura por los médicos había sido del orden de la estratagema de verdad. Se trataba de constituir en torno de la enfermedad, de alguna manera en la prolongación de la enfermedad, (...), una suerte de mundo a la vez ficticio y real donde la locura iba a caer en la trampa de una realidad que se había insidiosamente inducido.(...) En el fondo, se trataba de desarrollar, a partir de la idea delirante, una suerte de laberinto absolutamente conforme al delirio mismo, homogéneo a la idea errónea, en el cual el enfermo se pasearía. El enfermo cree, por ejemplo, que su sirviente le da camisas almidonadas de azufre que le irritan la piel, bien, se sigue el delirio. Se somete las camisas a un análisis químico que da un resultado positivo, se somete el caso a un tribunal; el tribunal recibe las pruebas; formula un juicio, que es una condena, y se simula llevar al sirviente a prisión.”⁷⁸² La curación clásica (desde el siglo XVIII hasta principios del siglo XIX) consistía en la organización de un pseudo proceso: “es el caso de ese enfermo de Pinel -recuerda Foucault-, que se creía perseguido por los revolucionarios, a punto de ser capturado por la justicia y, en consecuencia, amenazado de la pena de muerte. Pinel lo cura organizando en torno a él un pseudo-proceso con pseudo-jueces, en el desarrollo del cual el enfermo ha sido absuelto: gracias a ello se ha curado.”⁷⁸³ No se trataba, pues, de atacar el juicio erróneo demostrando que no coincidía con la realidad, sino de dar por verdadero el

⁷⁷⁸ Ver *Curso PS*, pág. 96-98.

⁷⁷⁹ Ver *Curso PS*, pág. 100-102.

⁷⁸⁰ Ver *Curso PS*, pág. 103-106.

⁷⁸¹ Ver *Curso PS*, pág. 103-107.

⁷⁸² *Curso PS*, pág. 34-35.

⁷⁸³ *Curso PS*, pág. 129.

juicio erróneo y adecuar la realidad al juicio del loco: así se borraba la ilusión de la locura ya que el delirio coincidía con lo real. El médico era, aún a principios del siglo XIX, el maestro ambiguo de la realidad y la verdad. Se trataba, pues, de medicalizar ‘en’ el delirio y desde el delirio, haciendo realidad el delirio para que deje de ser ilusión-locura.

A principios del siglo XIX (en paralelo a la organización de los grandes hospitales y a la promulgación de las leyes de internamiento), este juego de la verdad en el delirio será sepultado con el ascenso de las tecnologías disciplinarias en el interior del asilo. El psiquiatra será maestro de la realidad, aquél que otorga a la realidad toda su fuerza constrictiva para que se imponga a la locura-fuerza. No será ya el maestro ambiguo que juega con la verdad para hacerla coincidir con el delirio del loco y así desvanecerlo, sino el maestro de la verdad-realidad impuesta desde su voluntad soberana y su dominio pleno. La nosografía de principios del siglo XIX no será sino la aplicación, para Foucault, de esa identificación entre locura y fuerza insurrecta.⁷⁸⁴ 1) fuerza pura, el loco *furioso*; 2) fuerza desencadenada de las pasiones, la *manía sin delirio*; 3) fuerza incoherente de las ideas, la *manía*; y 4) fuerza obstinada de una idea, la *melancolía o la monomanía*.

La acción. El único diagnóstico posible era, pues, el de la evaluación de la fuerza; a la curación se accedía a través de una ortopedia moral: un tratamiento con el que se tratará de dominar al loco, de ponerlo en relación de dependencia respecto a la voluntad del médico, capturándolo mediante maniobras más o menos violentas efectuadas por los vigilantes y sirvientes que lo rodean y lo vigilan constantemente: había que transformar-encadenando una voluntad indómita e interviniendo-coercionando una fuerza obstinada. Por ello el tratamiento no consistía, para Foucault, en el reconocimiento terapéutico de las causas de la enfermedad, ni existía la necesidad de un diagnóstico diferencial del médico, ni se articulaba ningún discurso de verdad frente al enfermo. La relación entre médico y enfermo consistía en un enfrentamiento de fuerzas que tenía por objetivo la imposición de la voluntad del médico sobre la voluntad patológica del loco. Esta imposición producía, por el miedo al castigo, una nueva relación de fuerzas en el interior del paciente, un conflicto entre su idea fija o delirante y las amenazas del médico, que venía a resolverse en la victoria de una idea sobre otra. Enfrentamiento de fuerzas, pues, entre el médico y el loco (enfrentamiento físico de cuerpos a través de castigos, amenazas, etc.) que iniciaba una batalla interior (idea-miedo) en el enfermo, en la que triunfaba finalmente la ‘realidad’ del médico (abandono de la idea fija o delirante).⁷⁸⁵

En ese espacio de exclusión, la curación será pensada como un proceso espontáneo y automático que podía alcanzarse gracias a la articulación concertada de tres elementos esenciales: 1) el aislamiento asilar y la separación del entorno malsano de la familia; 2) la medicalización física que aseguraba la docilidad de la voluntad del enfermo y la medicalización punitiva como maniobra de control de las distorsiones del comportamiento; 3) la imposición de obligaciones asilares a través del reglamento y los instrumentos físicos de sujeción. El tratamiento era así, para Foucault, un combate tácticamente concertado.⁷⁸⁶ Primero, una maniobra de desequilibrio del poder de la locura para que el poder pase del lado del médico. Esta estrategia se jugaba en el ceremonial inicial del primer contacto en el que el médico debía demostrar su diferencia de potencial estatutario. Segundo, se le imponía al enfermo una táctica de reutilización del lenguaje por la que se tratará de volverlo accesible a todos sus usos imperativos: que aprenda los nombres de la jerarquía asilar, que obedezca órdenes, que lea libros, que utilice otros idiomas adquiridos en su formación individual. Más que dotarlo de un lenguaje-razonamiento o de un lenguaje-instrumento para que acceda a la verdad, se trataba de que adquiriera un lenguaje-amor gracias al cual

⁷⁸⁴ Ver *Curso PS*, pág. 9.

⁷⁸⁵ Ver *Curso PS*, pág. 12-13

⁷⁸⁶ Ver *Curso PS*, pág. 143-166. Foucault comenta un caso de curación de un enfermo a partir de: LEURET, Françoise, *Du traitement moral de la folie*, París, Baillière, 1840.

ingresara en la disciplina terapéutica del asilo habiendo asimilado el código que era propio del espacio en el que estaba inserto. Tercero, una táctica de organización de las necesidades del enfermo como estrategia de imposición de la realidad. Se trataba de producir en el interior del asilo un estado carencial constante en el enfermo: una práctica sobria del vestido, un uso racional de la comida, una puesta en trabajo como obligación general que aseguraba el aprecio al dinero y que, a su vez, permitía satisfacer las carencias generadas ‘artificialmente’ por el asilo mismo. Finalmente, la estrategia exigía una maniobra final de curación, a través de la enunciación de la verdad sobre la realidad y sobre sí mismo (confesión): que confiese bajo coerción o libremente la realidad y abandone el delirio; que reconozca su propia identidad en los episodios biográficos verdaderos; que reconozca una verdad impuesta bajo la forma canónica del interrogatorio que le obligaba a reconocerse en primera persona en la realidad administrativa y médica constituida por el asilo. “La curación –afirma Foucault–, es el proceso de sujeción física cotidiano, inmediato, operado en el asilo, y que va a constituir como individuo curado al portador de una cuádruple realidad. Y esta cuádruple realidad de la cual el individuo debe ser portador, es decir, debe ser el receptor, es la ley del otro, la identidad de sí, la no admisión del deseo (...enfermo...), la inserción de la necesidad en un sistema económico.”⁷⁸⁷

Las escenas. Porque el espacio asilar nace asumiendo y reforzando unas relaciones de poder disciplinarias y la psiquiatría surge pensando la locura como fuerza, es posible comprender que un poder así ejercido y un saber así elaborado haya tenido que esconderse detrás de un gran acto fundacional: la psiquiatría nace, se dice, cuando Pinel rompe las cadenas de los locos violentos encerrados en Bicêtre (1792) liberándolos del yugo de la opresión. Los enfermos, en vez de dar rienda suelta a su fuerza indómita y violenta, reconocen a Pinel como su salvador y curan súbitamente.⁷⁸⁸ No es estrictamente una liberación lo que propone el propio Pinel en los textos a los que Foucault recurre para justificar su interpretación: la terapéutica de la locura era para él un “arte de subyugar y de amansar, por así decirlo, al alienado, poniéndolo en estrecha dependencia de un hombre que, por sus cualidades físicas y morales, sea propio para ejercer sobre él un dominio irresistible y pueda cambiar la cadena viciosa de sus ideas.”⁷⁸⁹ Se trataba, pues, de liberar a los locos de sus cadenas físicas para, gracias a un arte que ‘subyuga y amansa’, imponerles una relación de dependencia plena (‘dominio irresistible’) en relación con el cuerpo (cualitativo) y la voluntad (moral) soberana del médico, único capar de liberarlos de las cadenas de sus ideas ‘viciosas’. **La escena fundacional de la liberación es trágica: el loco físicamente libre encontrará en el asilo las cadenas disciplinarias a las que será encadenado.**

Como negativo y en relación de continuidad con esa escena, Foucault propone otra, relatada por Pinel: la curación del rey Jorge III de Inglaterra.⁷⁹⁰ El genealogista señala que el rey loco es desposeído –no sin lucha– del poder que *realmente* detenta mediante una ceremonia de destitución en la que se entroniza, en el exterior y en su interior, la figura del médico como su único señor. El personaje del rey es reducido a la impotencia, siendo separado del mundo que ya no gobierna, para precipitarse en las manos de un poder que, si bien coagulado en la figura del médico, es anónimo, sin rostro, discreto, repartido entre los médicos y sus sirvientes, y que habla a través de un reglamento general y abstracto (como forma pura en la que se expresa la voluntad del médico): la escena de la curación del rey constituye un síntoma, para Foucault, del pasaje de la forma de ejercicio soberano del poder de la Edad Media, aplicado sobre un territorio, al poder disciplinario que captura los

⁷⁸⁷ *Curso PS*, pág. 175.

⁷⁸⁸ Ver *Curso PS*, pág. 21.

⁷⁸⁹ PINEL, Philippe, *Traité médico-philosophique sur la aliénation mentale, ou la Manie*, París, Caille & Ravier, 1800, citado en *Curso PS*, pág. 10.

⁷⁹⁰ Ver *Curso PS*, pág. 21-32. Foucault remite al texto de Pinel antes citado.

cuerpos-individuos.⁷⁹¹ En efecto, el rey Jorge II, destituido de su posición jurídica, será capturado como un individuo que, en su manía, quiere imponer su voluntad a todo el mundo creyéndose rey. No la ilusión de creerse rey (siglo XVIII), sino creerse con el poder de imponer su voluntad y su fuerza a otros.

La doble escena conforma, pues, la tragicomedia del nacimiento del poder psiquiátrico. Tragedia: el loco (que se cree rey y no lo es) es liberado de sus cadenas para ser sometido, en su destino asilar, a la voluntad disciplinaria del médico. Comedia: el verdadero rey, que está loco, se cree rey siendo rey y debe ser destronado de su soberana locura por la soberana voluntad disciplinaria del médico.

b. Acto segundo. Novela del castillo de los ricos y la granja de los secuestrados.

En tanto que operador y como consecuencia de la estabilización del dispositivo de sexualidad que Foucault postula en la *Voluntad de saber*, el poder-saber psiquiátrico mutará en su decorado, sus discursos y sus estrategias a partir de mediados del siglo XIX.

Los discursos-textos: Gracias al proceso de diferenciación teórica entre alienación e idiotismo,⁷⁹² la intervención sobre el adulto-criminal (monomanía),⁷⁹³ la elaboración de la noción de instinto,⁷⁹⁴ de instinto sexual (1844-1846)⁷⁹⁵ y de la teoría de la degeneración (1857),⁷⁹⁶ la psiquiatría se conectará con toda la serie de regímenes disciplinarios ya establecidos: podrá tratar toda anormalidad infantil o adulta e intervenir sobre los individuos peligrosos. Esta generalización y extensión del poder-saber médico-psiquiátrico (al ámbito familiar, al de la justicia, al de las instituciones pedagógicas, etc.), van a configurar definitivamente a la psiquiatría como estrategia bio-política: útil en los espacios disciplinarios de exclusión, más efectiva y más convocada en su diseminación social, garante e instrumento de la defensa de la sociedad frente a los degenerados, delincuentes, locos y perversos (rama especializada de la higiene pública al servicio de la protección social).⁷⁹⁷

Recurriendo a textos de Jules Fournet (1811-1885), Casimir Pinel (1800-1866), Alexandre Brierre de Boismont (1789-1881) y Esprit Sylvestre Blanche (1796-1852),⁷⁹⁸ es decir, a médicos que ejercían su práctica psiquiátrica en clínicas burguesas, Foucault reconstruye la nueva captura de la locura. “Hacia los años 1850-1860, comenzamos a ver formulada la idea, primero, que el loco es como un niño, segundo, que el loco debe ser colocado en un medio análogo a la familia, (...) tercero, que esos elementos cuasi-familiares tienen en sí mismos un valor terapéutico.”⁷⁹⁹

⁷⁹¹ Ver *Curso PS*, pág.23.

⁷⁹² Ver *Curso PS*, pág. 199-221.

⁷⁹³ Ver *DeE III*, pág. 443-464.

⁷⁹⁴ Ver *Curso LA*, pág. 127-151.

⁷⁹⁵ Ver *Curso LA*, pág. 262-267.

⁷⁹⁶ Que pensaba al individuo-degenerado como efecto de la locura y a la degeneración-estado como causa de ella: efecto provocado en el niño por la locura de los padres o sus ascendientes y degeneración constitutiva que en el niño o el adulto podía provocar el despliegue y desarrollo de la locura. La herencia patológica se constituirá así en principio de explicación de las taras de los descendientes y obligará a la constitución de un cuerpo fantasmático familiar susceptible de enfermedades y transmisor de patologías. Para establecer un diagnóstico absoluto de locura el psiquiatra debía indagar en la historia de los avatares patológicos de la familia del enfermo, no sin antes verificar la verdad-realidad de la locura en la crisis. Ver *Curso PS*, pág. 220-221.

⁷⁹⁷ Ver *Curso LA*, pág 109-113.

⁷⁹⁸ Ver *Curso PS*, pág. 111-113.

⁷⁹⁹ *Curso PS*, pág. 109.

La acción. Se tratará, pues, para esta nueva psiquiatría y en ese nuevo espacio de reclusión que se diseña, de fabricar individuos re-familiarizados. Así, si las prácticas disciplinarias hacían aparecer por exclusión los residuos de numerosas anomalías (en la escuela, en la justicia, etc.) era posible, gracias a haber capturado médicamente a la familia restringida y haciéndola jugar aplicando los mismos procedimientos de marginación, obtener un beneficio y un refuerzo de los mecanismos de poder con la intervención psiquiátrica: beneficio de la familia que identificaba al elemento anómalo, lo segregaba y lo acogía después curado (desde el modelo de la familia celular); beneficio de las instituciones privadas, que ganaban acogiendo al miembro familiar enfermo de una familia medicalizada y sexualizada para re-familiarizarlo. O también: derecho de la familia que debía ser retribuida con un miembro familiar sano como contrapartida del beneficio económico que ella otorgaba al médico, y beneficio del médico que ganaba económicamente con un nuevo tratamiento, pero que debía recompensar a la familia con un miembro familiar re-adaptado a su entorno específico.⁸⁰⁰ Las clínicas privadas, como contrapartida de esa medicalización y psiquiatrización disciplinaria de la familia burguesa, comenzarán a configurarse a imagen y semejanza suya: las relaciones y sentimientos familiares curan.

Las escenas. El genealogista presentará dos nuevas escenas psiquiátricas para justificar su análisis.⁸⁰¹ Primero. Una casa de salud privada, organizada como casa familiar en la que los miembros de la burguesía serán re-familiarizados: “en la clínica de Brierre de Boismont –afirma Foucault-, en el arrabal Saint-Antoine, tenemos una organización (...) que está enteramente modelada sobre la familia, es decir, con un padre y una madre de familia. El padre es Brierre de Bosimont mismo; la madre, su mujer. Se vive en el interior de la misma casa; son todos hermanos; toman las comidas juntos y deben experimentar los unos con los otros los sentimientos que son los sentimientos de familia. La reactivación del sentimiento familiar, la reactivación de todas las funciones familiares en el interior de esa clínica van a ser, en este momento, el operador mismo de la curación.”⁸⁰² La clínica privada familiar es pensada como una familia burguesa ideal: familia falseada (artificial) pero modelo de funcionamiento de la verdadera, una estructura familiar funcionando en estado puro y reactivando los lazos familiares en beneficio de la familia burguesa extra-asilar.

La descripción de la escena familiar de la clínica de Brierre de Boismont es completada por Foucault con otra escena más compleja: una institución que funcionaba, a la vez, como asilo para pobres y como casa de salud para burgueses, alojados en un pequeño castillo. Se trata del asilo de Clermont-en-Oise que contenía la casa de salud de Fitz-James creada en 1847:⁸⁰³ la institución estaba compuesta por un asilo público cuyos enfermos estaban subvencionados por el Estado; una granja en la que trabajaban algunos enfermos de la que se obtenían beneficios para la manutención del asilo y una pensión privada para residentes que pagaban el tratamiento y que vivían, separados hombres de mujeres, en un pequeño castillo en el que residía el edificio de la dirección. Por su polifuncionalidad, constituía a la vez una institución en la que se ejercía un poder disciplinario asilar de exclusión (sobre los enfermos no trabajadores), un poder disciplinario de colonización en los que trabajaban para curarse y, finalmente, un poder pseudo-familiar que aplicaba una práctica psiquiátrica individual que tenía por objetivo la reinserción del individuo burgués en la familia restringida y sexualizada que pagaba su internamiento.

⁸⁰⁰ Ver *Curso PS*, pág. 113-117.

⁸⁰¹ Ver *Curso PS*, pág. 123-128.

⁸⁰² *Curso PS*, pág. 114.

⁸⁰³ Ver *Curso PS*, pág. 125, ss.

c. Acto tercero. Comedia del maniquí funcional, el útero parlante y el médico sordo.

La psiquiatría del siglo XIX continuaba utilizando el antiguo concepto de ‘crisis’ de la medicina del siglo XVIII (momento crucial del combate entre la enfermedad y la salud en el que debía intervenir el médico).⁸⁰⁴ Frente a ella, la medicina del siglo XIX, contemporánea a esa clínica psiquiátrica, había prescindido de esa noción gracias a una anatomía patológica que le permitía realizar un diagnóstico diferencial de las enfermedades somáticas. Mientras que el hospital médico, como espacio de inspección, registro y formación de un saber médico-empírico, hacía ya innecesaria la ‘crisis patológica’ como prueba de verdad-realidad de la enfermedad (porque era posible identificar lesiones orgánicas), la psiquiatría del siglo XIX continuará necesitando de ella para constatar y demostrar en la clínica la realidad de la enfermedad mental. La crisis, signo de verdad-realidad de la locura, permitía fundar el saber psiquiátrico en verdad y justificar sus diagnósticos absolutos (loco o no, enfermo o no). Toda posible inscripción en el cuadro nosológico de las patologías psíquicas era siempre posterior, para Foucault, a esa decisión psiquiátrica primera, a saber, justificar por y con las crisis del enfermo que era un ‘enfermo en verdad’.

En efecto, la antigua crisis clásica de la medicina será reasumida por el poder-saber psiquiátrico del siglo XIX, postulándola como condición administrativa del internamiento. Será instaurada como un síntoma, como un signo fácilmente legible que revelaba la enfermedad mental y que se desplegaba lógicamente en su desarrollo. El síntoma-crisis inicial no debía justificar sólo la obligada intervención de unas instancias institucionales extra-asilares y de un poder disciplinario-psiquiátrico que confiscaba y secuestraba la vida del individuo; la crisis, funcionando en el interior del asilo, permitía constituir la vida del individuo como red de síntomas analizables para un saber médico. La prueba de la realidad absoluta de la enfermedad, gracias a la cual el psiquiatra diagnosticaba al individuo para su ingreso al asilo, debía ser constantemente reiterada en el interior del mismo, a través de tres técnicas que, a la vez que hacían manifiesta ante otros la verdad-enfermedad, justificaban la validez del saber y la necesidad de la intervención psiquiátrica: el interrogatorio, el uso de drogas y el magnetismo. Así, “la prueba psiquiátrica –sostiene Foucault- es una doble prueba de entronización. Ella entroniza la vida de un individuo como red de síntomas patológicos, pero también entroniza sin cesar al psiquiatra como médico o como instancia disciplinaria suprema (...). Se puede decir, por consiguiente, que la prueba psiquiátrica es una perpetua prueba de entrada en el hospital. Todo un juego: si tomamos las cosas al nivel del funcionamiento disciplinario (...) hay un **sobre-poder médico** formidable ya que, finalmente, el médico se hace uno con el sistema disciplinario; el hospital mismo, es el cuerpo del médico. Pero por otro lado, hay un prodigioso **sobre-poder del enfermo** porque es él quien, (...) va a entronizar o no al psiquiatra como médico, él va a reenviarlo a su puro y simple rol disciplinario, o, por el contrario, le va a hacer jugar su rol de médico.”⁸⁰⁵ Este juego se pondrá en juego en las escenas protagonizadas por Charcot y sus histéricas.

Primero: el interrogatorio (confesión-examen).⁸⁰⁶ Como técnica utilizada desde los inicios mismos de la psiquiatría, el interrogatorio tenía un rol disciplinario, es decir, servía para inscribir al individuo en su identidad, obligándolo a reconocerse en su pasado y conminándolo a aceptar su enfermedad como condición de la cura. Foucault sostiene que, a partir de los años 1820-1830, a la utilización disciplinaria de la técnica se le superpondrá

⁸⁰⁴ Ver *Curso PS*, pág. 267-271.

⁸⁰⁵ *Curso PS*, pág. 271.

⁸⁰⁶ Ver *Curso PS*, pág. 272-279.

una táctica médica análoga a los modelos del diagnóstico anatómico:⁸⁰⁷ no será sólo el procedimiento para operar el reconocimiento de la identidad y de la enfermedad, sino que se organizará como “**búsqueda de los antecedentes**”⁸⁰⁸ **de la enfermedad, en la enfermedad posible de los ascendientes familiares.** Se trataba de encontrar, a través de las preguntas del interrogatorio, y ante la ausencia de una lesión anatómica por la que asignar locura, un cierto número de acontecimientos patológicos difusos en la familia del enfermo que permitiera dar forma a un sustrato meta-orgánico y meta-anatómico. Un cuerpo fantasmático familiar afectado por todas las enfermedades padecidas por sus miembros pasados y presentes, que funcionaba discursivamente como ‘lesión’ del enfermo diagnosticado como loco. Una vez identificadas las patologías familiares, se trataba de pasar al recuento exhaustivo de los signos anunciadores de la locura: la anamnesis de la infancia del enfermo y de toda su vida era la condición imprescindible para determinar los estigmas y los signos de una disposición anunciadora de la enfermedad y de las crisis. El interrogatorio inscribía así a la locura en el ámbito individual de la anomalía como condición de posibilidad de la enfermedad: ‘antes de estar loco eras un anormal, y si eres un anormal habrá locos en tu familia.’ De esta manera, el interrogatorio-examen transformaba todas las razones posibles (individuales y familiares, sociales o institucionales) por las que el enfermo llegaba ante el psiquiatra en síntomas que debían ser asumidos subjetivamente por el enfermo como características constitutivas de su identidad patológica. Finalmente, el interrogatorio debía ser revivificado constantemente, para que actualice y manifieste la locura misma en el interior del asilo: a través de la palabra delirante y del cuerpo gesticulante **en la crisis:** manifestación extrema y prueba de realidad en la que se escenificaba sin dudas la locura del enfermo y en la que se justificaba el saber-poder de quien lo interrogaba y lo mantenía internado. El interrogatorio psiquiátrico era también resucitado en **las presentaciones clínicas de enfermos.** En estas escenas públicas y repetidas, la enfermedad no sólo se manifestaba como realidad, sino que el psiquiatra, como instancia médica de intervención clínica, se actualizaba en su ejercicio magistral de la palabra ante el enfermo (al que le enseñaba lo que era en sí) y ante los alumnos (a los que instruía sobre lo que era la locura en sí).

Segundo. Durante todo el siglo XIX la prueba de realidad de la locura se realizaba a través de **la administración de drogas:**⁸⁰⁹ herramientas para hacer manifiesta la verdad de la locura (del enfermo) y para conocer la mecánica del delirio (instrumento médico). Del lado del enfermo, la utilización de drogas alucinógenas provocaba la manifestación visible de su locura, precipitando su desarrollo y haciendo florecer los síntomas y el delirio: la droga permitía, además de un uso disciplinario, la producción-confesión automática de la locura misma. Del lado del médico, el uso controlado de drogas permitirá padecer una intoxicación similar a la locura reproduciéndola artificialmente: la experiencia subjetiva del psiquiatra así intoxicado abrirá las puertas para la comprensión y observación de la sucesión natural y espontánea de los diferentes estados evolutivos de la enfermedad.⁸¹⁰ En efecto, con el uso de las drogas la psiquiatría se dotará de la posibilidad de operar “una especie de reconstitución de los mecanismos que (...) se han puesto en juego en el interrogatorio. El hachís –sostiene Foucault- es una suerte de interrogatorio automático, y si el médico pierde el poder en la medida en la que deja actuar a la droga, el enfermo, que se encuentra apresado en el automatismo de la droga, no puede oponer su poder al médico, y lo que el

⁸⁰⁷ Una búsqueda de antecedentes anárquica “y curiosa, en la época en la que me sitúo, es decir hacia los años 1830-1840, en el momento en que aparece, porque es una época en la que ni la noción de herencia patológica existe, ni tampoco la noción de degeneración, que será más tardía, ya que se formula hacia los años 1855-1860.” *Curso PS*, pág. 272.

⁸⁰⁸ *Curso PS*, pág. 272.

⁸⁰⁹ Ver *Curso PS*, pág. 279-285.

⁸¹⁰ Foucault remite, entre otros, a: MOREAU de TOURS, Joseph Jacques, *Du haschisch et de l'alienation mentale. Études psychologiques*, París, Fortin, 1845. Ver *Curso PS*, nota 1, pág. 166 y nota 5, pág. 254.

médico puede perder como poder, lo vuelve a ganar por (...) la comprensión del mecanismo interior de la locura.”⁸¹¹ La utilización de drogas era pues, del lado del médico, una herramienta útil para el conocimiento. La psiquiatría se abrirá así, para Foucault, al problema del sueño: la droga, como la locura, no será sino “el sueño inyectado en la vigilia, la vigilia intoxicada de alguna manera por el sueño.”⁸¹²

Tercero. La última técnica utilizada para provocar la prueba de realidad de la locura será, para Foucault, **el magnetismo-hipnosis**.⁸¹³ Desde finales del siglo XVIII los médicos utilizaban el magnetismo para reforzar su poder: para imponer su voluntad al enfermo y, a la vez, provocar en él un estado de lucidez sobre su enfermedad que hacía posible la confesión libre y franca de las causas, la naturaleza y las diferentes etapas de su locura. El diagnóstico médico dependía, por tanto, de las respuestas del paciente. Apostando por la lucidez del enfermo, la práctica del magnetismo será abandonada, para Foucault, ya que confiaba a ellos la cura, haciendo del médico un mero espectador del diagnóstico que confesaban. A partir de 1860, el hipnotismo será reintroducido en la práctica psiquiátrica⁸¹⁴ eliminando su supuesto fundamento material (fluidos magnéticos que influyen en la Tierra y en los cuerpos). En la nueva doctrina de la hipnosis se reinscribían “todos los efectos de la hipnosis –sostiene Foucault– en la sola voluntad del médico. Es decir, que la sola afirmación del médico, sólo su prestigio, sólo el poder que ejercerá sobre el enfermo sin ningún intermediario, sin ningún soporte material, sin el pasaje de ningún fluido, ese poder, y sólo él, llegará a producir los efectos propios de la hipnosis. (...En segundo lugar, se ...) despoja al enfermo de la facultad de producir la verdad médica que se le demandaba aún en 1825-1830. (...Así,...) la hipnosis constituye el elemento en el interior del cual el saber médico va a poder desplegarse (...) pudiendo de alguna manera neutralizar enteramente la voluntad del enfermo y dejar el campo absolutamente abierto a la pura voluntad del médico.”⁸¹⁵ La hipnosis, de instrumento al servicio del interrogatorio, pasará a conformarse como una técnica disciplinaria que no dejará nada en manos del enfermo.

25 de noviembre de 1877. “El señor Charcot hace venir a Geneviève, afectada de una contractura histérica. Está sobre una camilla; anteriormente los internos (y) los jefes de clínica la han hipnotizado. Realiza su gran crisis histérica. Charcot, según su técnica, muestra cómo la hipnosis puede no sólo provocar e inducir fenómenos histéricos, sino que también puede detenerlos; coge su bastón, lo apoya sobre el vientre de la enferma, exactamente sobre el ovario, y la crisis en efecto, según la tradición del **escenario**, ha cesado. Charcot retira su bastón; la crisis recomienza; período tónico, período clónico, delirio y, en el momento del delirio, Geneviève exclama: ‘¡Camille! ¡Camille! ¡Abrazame! Dame tu cola (queue).’ El profesor Charcot hace desaparecer a Geneviève que continúa delirando.”⁸¹⁶

⁸¹¹ *Curso PS*, pág. 285.

⁸¹² Ver *Curso PS*, pág. 284.

⁸¹³ Ver *Curso PS*, pág. 285-290.

⁸¹⁴ A través de: BRAID, James, *Neurypnology, or the rationale of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism*, Londres, Churchill, Londres, 1843 (texto introducido en Francia por Paul BROCA en 1859). Para la evolución histórica de la hipnosis en la psiquiatría del siglo XIX, véase: ELLENBERGER, Henry F., *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dinamic Psychiatry*, EEUU, BasicBooks, 1970, pág. 57-101 (de Mesmer y el espiritismo a Charcot); y LÓPEZ PIÑERO, José María, *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*, Madrid, Alianza, 2002, pág. 29-37 (Mesmer y el magnetismo), 46-55 (Braid y sus sucesores) y 56-61 (Charcot).

⁸¹⁵ *Curso PS*, pág. 287-288.

⁸¹⁶ *Curso PS*, pág. 323-324. El subrayado es nuestro. “Los documentos inéditos sobre **las lecciones de Charcot**, que se pueden encontrar en la Salpêtrière, son sobre este punto aún más explícitos que los textos

Las escenas. Foucault analizará dos últimas escenas en el curso de 1973-1974 (*El poder psiquiátrico*): la dramatización pública en la que el enfermo traumatizado era confrontado por el neuropsiquiatra con la histérica hospitalizada y la gran escena teatral en la que el maestro se enfrentaba, solo, con la confesión y las contorsiones de la histérica.⁸¹⁷ En este último acto del poder psiquiátrico, ellas, **encerradas** en la Salpêtrière, **drogadas** por los ayudantes del famoso neuropsiquiatra e **hipnotizadas** por las miradas penetrantes de Charcot y sus secuaces, reactualizarán la **crisis-prueba** para darse a conocer también en el interrogatorio-confesión, como enfermas dóciles y ‘objetivas’, portadoras de un saber a extraer por el neuropsiquiatra.

Las presentaciones clínicas organizadas por Charcot en torno a la crisis, en las que debía escenificarse el poder-saber del médico y en la que debía manifestarse la locura ‘real’ del enfermo, van a jugar, para Foucault, como **espectáculo público de una insurrección**.⁸¹⁸ habrá que describir las escenas “en términos de batalla, de enfrentamiento, de envolvimientos recíprocos, de disposición de trampas en espejo, de bloqueos y contra-bloqueos, de tentativa de toma de control entre los médicos y las histéricas.”⁸¹⁹ Así será posible justificar que el gran escenario de la crisis histérica haya permitido aflorar, en el cuerpo y las palabras de esas posesas, una sexualidad pletórica y lúbrica, ensordecedora e insoportable que, en el interior mismo de esa supuesta ceremonia pública de coronación del médico-Charcot, terminaba mofándose de su poder y desfondando su saber.

El decorado de estas escenas de enfrentamientos remite a una institución, el hospital-asilo de la Salpêtrière, que continuaba apoyándose en la familia restringida como elemento estratégico esencial de sus raptos y que estaba organizado a partir de una mecánica disciplinaria. 1) En efecto, los padres y familiares del enfermo, como agentes del dispositivo de medicalización y de psiquiatrización de la sexualidad articulado desde el siglo XVIII, constituían el origen de una demanda de ayuda y Charcot que “fue durante años el más notable de aquellos a los cuales las familias (...) les demandaban arbitraje y cuidado (...) -sostiene Foucault-; que recibía, del mundo entero, a padres llevando a sus niños, a esposos con sus esposas, a mujeres con sus maridos, **tenía por primer cuidado –y sobre esto había dado consejo a sus alumnos- separar al ‘enfermo’ de su familia, y para mejor**

publicados. Los juegos de la incitación y de la elisión se leen allí muy claramente. Una nota manuscrita relata **la escena** del 25 de noviembre de 1877. El sujeto presenta una contractura histérica; Charcot suspende una crisis colocando las manos primero y después el extremo de un bastón sobre los ovarios. Retira el bastón, la crisis recomienza y la acelera con inhalaciones de nitrato de amilo. La enferma reclama ahora el bastón-sexo con palabras que no suponen ninguna metáfora: “Se hace desaparecer a G. que continúa delirando.” *V/S*, pág. 75. El subrayado es nuestro. La histérica Geneviève había nacido en Loudun, ciudad en la que se desarrolló uno de los casos de posesión más famosos de Francia en el siglo XVII. Ver *Curso PS*, nota 62, pág. 336. Foucault encuentra el relato completo de este suceso en los archivos de Charcot: ver *Curso PS*, pág. 323.

⁸¹⁷ Además de la bibliografía ya reseñada sobre la historia de la mujer-histérica, cabe mencionar para la captura e invención de la histeria realizada por Charcot: BOURNEVILLE, D.M. y RÉGNARD, P., *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, París, Aux Bureau du Progrès medical/Delahaye y Lecrosnier, 1876-1880, tres tomos (principal texto histórico sobre la Salpêtrière, con 120 láminas y fotografías); ELLENBERGER, Henry F., *op. cit.*, pág. 89-101 (análisis histórico de la teoría y de la clínica de Charcot); DIDI-HUBERMAN, Georges, *Invention de l'hystérie. Charcot et l'Iconographie photographique de la Salpêtrière*, París, Macula, 1982, trad. Tania Arias y Rafael Jackson, Madrid, Cátedra, 2007 (estudio fundamental, con recopilación de fotografías y grabados, pese a que el autor mantiene hipótesis lacanianas); BERCHERIE, Paul, *Genèse des concepts freudiens*, París, Navarin Editeur, 1983, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1998, pág. 21-68 (breve historia de las versiones de la ‘histeria’ desde el siglo XVIII hasta Charcot) y 69-83 (análisis de la teoría de la histeria de Charcot); NICOLAS, Serge, *L'hypnose: Charcot face à Bernheim. L'école de la Salpêtrière face à l'école de Nancy*, París, L'Harmattan, 2004 (estudio exhaustivo sobre la hipnosis en ambas escuelas); BANNOUR, Wanda, *Jean Martin Charcot et l'hystérie*, París, Métailie, 1992 (biografía); THUILLIER, Jean, *Monsieur Charcot de la Salpêtrière*, París, Laffont, 1993 (biografía) y BONDUELLE, M., GELFAND, T. y GOETZ, C., *Charcot: Constructing Neurology*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (biografía).

⁸¹⁸ Y no un ‘espectáculo del dolor’. Cfr. DIDI-HUBERMAN, Georges, *op.cit.*, pág. 11-12.

⁸¹⁹ *Curso PS*, pág. 310.

observarlo escuchar a la familia lo menos posible.⁸²⁰ La familia, que interfería en la curación, que impedía el tratamiento, que no dejaba gustosamente al paciente en el asilo pero que sin embargo lo ofrendaba al médico, debía ser en todos los casos evitada.⁸²¹ Se trataba de capturar el cuerpo-paciente para imponerle una terapéutica individual, con el objetivo de devolver a la familia unos individuos integrables a su sistema. La intervención de Charcot sobre los enfermos así confiados tenía la ventaja suplementaria de que el tratamiento, aún manipulando un cuerpo anatómico sobre el que emergía en las crisis un “cuerpo sexual, no (lo) autorizaba a formularse en un discurso explícito.”⁸²² Las estrategias teórico-curativas de la histeria evitarán, hasta el límite de la sordera, considerar a la sexualidad como un objeto digno de pasar al discurso serio de la ciencia. Sin embargo, ella estallará, proliferante y descarada, en las crisis y en el interrogatorio incitado y organizado por las órdenes de Charcot, como contra-maniobra de la histérica (y no como objeto-aún-desconocido-por-la-ciencia). 2) Por otro lado, el hospital, máquina psiquiátrica, conformado como espacio ordenado de vigilancia, control y sometimiento de los cuerpos y como lugar de extracción de un saber específico sobre la enfermedad (registros, historial médico, control del personal administrativo), estaba gestionado jerárquicamente por un poder médico que confluía en Charcot: el ojo panóptico del gran médico tramaba unas micro-miradas múltiples fruto de unas presencias constantes y exhaustivas. Charcot asumirá para sí y jugará teatralmente en el hospital-máquina el papel del maestro, del psiconeurólogo, del ‘gran hombre’ que todo lo ve, que todo lo juzga, que todo lo controla: será el ‘César de sus histéricas’ y el ‘botánico’ del asilo.⁸²³ En efecto, la Salpêtrière es, a finales del siglo XIX, un “**lugar de diagnóstico y de clasificación** –sostiene Foucault-, un rectángulo botánico donde las especies de enfermos son repartidas en las salas, de la que su disposición hace pensar en un vasto huerto; pero también un **espacio cerrado para un enfrentamiento**, lugar de una justa, campo institucional donde **es cuestión de victoria y de sumisión**. El gran médico del asilo –(...) Charcot (...)-, es a la vez el que **puede decir la verdad** de la enfermedad por el **saber** que él posee sobre ella y aquél que **puede producir la enfermedad en su verdad y someterla en la realidad**, por el **poder** de una voluntad ejercida sobre el enfermo mismo. Todas las técnicas o procedimientos puestos en juego en los asilos del siglo XIX (...) tienen por función hacer del personaje médico el ‘amo de la locura’: quien la hace aparecer en su verdad (ya que ella se oculta, en tanto que queda escondida y silenciosa) y quien la domina, la apacigua y la reabsorbe luego de haberla sabiamente desencadenado.”⁸²⁴ Charcot será el ‘amo de las histéricas’, el maestro en la realización teatral de la verdad y el exultante poseedor de un saber científico-neurológico sobre la histeria (que no contento con saberse cierto, tendrá la necesidad de exhibirse). Él será también la máscara en la que “la función de ‘producción de verdad’ –sostiene Foucault- se hipertrofia y se exalta en torno al **personaje** del médico. (...) Charcot, taumaturgo de la histeria, es sin dudas el **personaje** más altamente simbólico de ese tipo de funcionamiento (...)”⁸²⁵ del poder-saber.

La acción. En el interior del hospital-máquina gobernado por el gran médico, los procedimientos de prueba de realidad de la locura (el interrogatorio, la utilización de drogas y la hipnosis) se mantenían operativos: era obligado el recuento exhaustivo de la familia patológica y de los sucesos biográficos del enfermo-caso (la herencia y la degeneración se encarnaban en las historias clínicas recogidas por la máquina), Charcot drogaba a sus histéricas (nitrato de amilo para la presentación pública y otras drogas para disciplinarlas) y

⁸²⁰ *VS*, pág. 148. El subrayado es nuestro.

⁸²¹ Foucault analiza el principio del aislamiento, como precepto fundador y constante de la disciplina psiquiátrica en: *Curso PS*, pág. 99-106.

⁸²² *VS*, pág. 148.

⁸²³ Ver ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo I, pág. 41.

⁸²⁴ *DeE II*, pág. 679-680. El subrayado es nuestro.

⁸²⁵ *DeE II*, pág. 680.

las hipnotizaba al presentarlas ante sus alumnos. Sin embargo el gran *visuel* va a modificar, en el interior de su clínica, la función instrumental de la anamnesis-confesión.

El descubrimiento del cuerpo neurológico, para Foucault, implicó la posibilidad de inscribir la locura en un conocimiento diferencial gracias a una medicina fundada en la anatomía patológica:⁸²⁶ si la voluntad era aquello sobre lo que operaba la disciplina asilar a través del sistema de recompensas y castigos, la neuropatología ofrecía a la psiquiatría un instrumento clínico para capturar al individuo al nivel de lo voluntario y lo involuntario. Será posible, pues, analizar en términos clínicos la actitud intencional del sujeto, los comportamientos reflejos y las respuestas automáticas. La nueva clínica de Charcot, aplicando una mirada de superficie sobre el cuerpo del enfermo y apoyándose en el nuevo saber neurológico, podía identificar aquellas respuestas provocadas por estímulos que no dependían de la voluntad del sujeto, modificando la técnica psiquiátrica del interrogatorio. El diagnóstico del médico ya no dependía de las palabras y de la voluntad del enfermo. “En la medicina orgánica –afirma Foucault-, había un mínimo de órdenes dadas al enfermo: ‘¡Acuéstese!, ¡Tosa!’, etc. y el resto era dado, enteramente entregado al examen del médico, operado por el juego de las estimulaciones y de los efectos. En la psiquiatría, (...) la pieza esencial de la captura era el interrogatorio, que era el sustituto de la técnica de examen que encontramos en la medicina orgánica. Interrogatorio que depende, así entendido, de la voluntad del sujeto, y en el cual las respuestas constituyen para el psiquiatra no un test de verdad o la posibilidad de hacer un desciframiento diferencial de la enfermedad, sino simplemente una prueba de verdad; el interrogatorio responde simplemente a la pregunta: ¿está loco? (...) La neurología no es ni un examen en sentido anatomo-patológico ni un interrogatorio; es un nuevo dispositivo que reemplaza al interrogatorio por órdenes, y que busca obtener por esas órdenes unas respuestas (...) que no son, como en el interrogatorio, las respuestas verbales del sujeto, sino respuestas del cuerpo del sujeto; respuestas que son descifrables clínicamente al nivel del cuerpo y, en consecuencia, que se pueden someter, sin temor a ser engañado por el sujeto que responde, a un examen diferencial.”⁸²⁷ Volviendo innecesaria la prueba del interrogatorio (confesión-verdad) en la presentación de enfermos, en la que se asignaba realidad a la locura, pero manteniendo la operatividad de las crisis públicas, la estrategia de Charcot consistirá en adoptar para la psiquiatría el modelo clínico médico-neurológico: el examen ‘objetivo’ de los automatismos que se verificaban visualmente en la histérica, drogada e hipnotizada, durante su epilepsia-crisis.

El cuerpo neurológico de la medicina, exportado a la psiquiatría por Charcot (interpretación de los movimientos involuntarios), permitirá un nuevo ordenamiento de las enfermedades mentales. Charcot ganará para el museo de los hechos clínicos una clasificación prolífica en formas patológicas: el médico debía **ver y ordenar**, llamando a cada enfermedad por su nombre: como Cuvier clasificando las formas zoológicas, más aún, como Adán nombrando a los animales en el paraíso.⁸²⁸ Charcot borrará así la descalificación epistemológica (por la confusión e irregularidad sintomática) y moral (por la posibilidad de la simulación, por la sintomatología sexual del comportamiento) que recaía sobre las enfermedades nerviosas con componentes motrices pero sin asignación posible

⁸²⁶ Ver *Curso PS*, pág. 299-310.

⁸²⁷ *Curso PS*, pág. 305-306.

⁸²⁸ La comparación es de Freud en la nota necrológica a Charcot. “ A un médico no hace falta señalarle la riqueza de formas que la neuropatología ganó gracias a él (Charcot), ni la agudeza y seguridad del diagnóstico que sus observaciones posibilitaron. En cuanto al discípulo que en su compañía recorría durante horas las salas de la Salpêtrère, ese museo de hechos clínicos cuyo nombre y definición provenían en buena parte de él mismo, no podía menos que acordarse de Cuvier, cuya estatua frente al *Jardin des Plantes* muestra al gran conocedor y describidor del mundo animal rodeado por la multitud de figuras zoológicas, o bien del mito de Adán, quien vivió acaso en medida suprema ese goce intelectual exaltado por Charcot, cuando Dios le presentó el mundo vivo del paraíso para que lo separara y lo nombrara.” FREUD, Sigmund, “Charcot”, en *Obras Completas, op. cit.*, tomo III, pág. 14 (utilizaremos siempre la traducción de Amorrortu, salvo para el epistolario privado de Freud a su prometida).

de lesión anatómica. Si bien sustraerá a las histéricas del campo de la psiquiatría disciplinaria (simuladoras, sin síntomas estables, invasión sexual del comportamiento), no lo hará sino constituyéndolas como ‘objetos’ patológicos diferenciales (patologización):⁸²⁹ enfermas ‘serias’ susceptibles de ser diagnosticadas neuropsiquiátricamente.

La estrategia. En el análisis genealógico propuesto por Foucault, la re-captura patológica de la mujer-histérica realizada por Charcot⁸³⁰ va a organizarse en tres maniobras fundamentales.

Primero, una táctica que dará lugar a una proliferación sintomática no deseada. **Charcot intentará organizar, para Foucault, un escenario sintomatológico estable que le permitiera tratar a la histeria como a una enfermedad ‘seria’ y ‘objetiva’, digna de un diagnóstico diferencial.**⁸³¹ Tenía que establecer, por tanto, cuáles eran los síntomas legibles y universales de la histeria, es decir, delimitar los ‘estigmas’ de toda histeria que debían aparecer siempre que se convocaran, ante la mirada atenta del médico. Estos estigmas debían surgir en la presentación pública de enfermos como respuestas a las consignas dadas por el médico. En efecto, el médico ordenaba (“Obedece y calla, tu cuerpo responderá por tí”) y la histérica callaba, hablando por sus síntomas. Charcot debía maniobrar, para Foucault, para que las crisis, ordenadas y regulares, pudieran ser codificadas desde el modelo de la enfermedad orgánica: la epilepsia.⁸³² Siempre que aparecieran otros signos y no los esenciales, se trataba de formas frustradas de la enfermedad.⁸³³

La estrategia era, para el médico, peligrosa: caía en el juego de la demanda-ofrecimiento: “Por una parte, el médico –sostiene Foucault-, **solicitando esos estigmas constantes de la histeria**, y solicitando crisis regulares, **borra en el mismo acto su propio estigma**, es decir, el hecho de que no es más que un psiquiatra y el hecho de que está obligado a pedir a cada instante, en cada una de sus operaciones de interrogatorio: ‘¿eres loco?, ¡muéstrame tu locura!, ¡actualiza tu locura!’ El médico, solicitando sus estigmas y la regularidad de sus crisis, **demanda** a la histérica darle la posibilidad de realizar un acto estrictamente médico, es decir, un diagnóstico diferencial. Pero, al mismo tiempo, - y es este el beneficio del lado de la histérica, y es por lo que va a responder positivamente a esa demanda del psiquiatra-, la histérica va a escapar por esto a la (...) territorialidad asilar. Es decir que, a partir del momento en el que puede efectivamente proporcionar sus síntomas que, por su constancia, su regularidad, permiten un diagnóstico diferencial al neurólogo, de golpe la histérica no será ya un loco en el interior del asilo; va a adquirir un derecho de ciudadanía en el interior de un hospital digno de ese nombre, es decir, de un hospital que no tendría ya el derecho a ser un asilo. El derecho de no estar loco, sino de ser enfermo, es adquirido por la histérica gracias a la constancia y regularidad de sus

⁸²⁹ Charcot ha patologizado a la mujer-histérica. Ver *Curso PS*, pág. 310.

⁸³⁰ Re-captura en tanto que la mujer-histérica ya conformaba uno de los focos históricos de ejercicio de saber-poder, al ser objeto de conocimiento y de intervención de la medicina (exportación de la posesía-convulsiva del dispositivo de la carne al dispositivo médico a partir del siglo XVIII) y de la psiquiatría (histeria-epilepsia del siglo XIX). Objeto-sujeto descalificado en la estrategia de medicalización patológica: como simuladoras, como mujeres invadidas por una sexualidad-útero que provocaba unos síntomas irregulares y arbitrarios. Ver *LA*, pág. 208.

⁸³¹ Ver *Curso PS*, pág. 311.

⁸³² Ver *Curso PS*, pág. 311-312.

⁸³³ Freud alaba, en el texto necrológico sobre Charcot, su obsesión por la nosografía. El vidente Charcot identifica nuevas formas, nuevos tipos. “Ante el ojo de su espíritu, se ordenaba el aparente caos que el retorno de unos síntomas siempre iguales semejava; así surgían los nuevos cuadros clínicos, singularizados por el enlace constante de ciertos grupos de síntomas; los casos completos y extremos, los ‘tipos’ se podían recortar con el auxilio de una suerte de esquematización, y desde los tipos el ojo perseguía las largas series de los casos menos acusados, las ‘formes frustrés’ que terminaban en perderse en lo indistinto desde este o este otro rasgo característico.” FREUD, Sigmund, *Charcot, op. cit.*, pág. 14.

síntomas.”⁸³⁴ Doble juego, pues, de intereses: beneficio del médico al proveerse de los síntomas que caracterizaban a una enfermedad estable, y beneficio de la histérica que escapaba del territorio indiferenciado de la locura disciplinaria. Ella era entonces ‘algo’ distinto de ‘esos otros’ psiquiatrizados: la partenaire, la ‘otra’, el objeto de especial atención del médico. Pero el juego de espejos suponía también una doble implicación y dependencia. Del lado del médico: dependía de los síntomas que la histérica le ofrecía. Si ella no realizaba la ofrenda, le era imposible elaborar un diagnóstico diferencial. Despojado de su potestad de neurólogo, no tenía otra alternativa que volver a colocarse en el lugar del psiquiatra (no pudiendo realizar más que un diagnóstico absoluto). Del lado de la histérica: si bien la maniobra de Charcot les concedía un suplemento de poder y de placer, ya que aseguraban con sus síntomas el estatuto de poder-saber (neurológico) del médico, ellas también dependerán del médico porque sólo si le ofrendaban los síntomas específicos que éste les pedía, podían ser consideradas como enfermas ‘objetivas’ con derecho a una terapéutica específica, hecho que evitaba su encierro en el ala de alienadas incurables de la Salpêtrière.

En esta trama de dependencias mutuas, en este enfrentamiento-juego entre Charcot y sus histéricas, ellas ganarán finalmente en la trampa de la patologización organizada por el neuropsiquiatra. Porque habiéndose colocado el médico bajo la dependencia de sus síntomas (de su poder y de su placer),⁸³⁵ ellas harán proliferar los síntomas hasta el infinito.⁸³⁶ Así, la estrategia de incitación organizada por Charcot terminaba destituyéndolo. En efecto, tal epidemia sintomatológica indeseable, que impedía que el médico elaborara un saber ‘objetivo y universal’ sobre la histeria (psico-neurológico) y que ponía en cuestión la especificidad de su poder terapéutico, hacía estallar la escena. Ellas, “verdaderas militantes de la antipsiquiatría”,⁸³⁷ respondían amorosa y estrictamente a la orden que Charcot les imponía: “Obedece, cállate, tu cuerpo hablará.’ Y bien, ¡usted quiere que mi cuerpo hable! Mi cuerpo hablará, y le prometo que en las respuestas que le dará, habrá mucha más verdad de la que pueda imaginar. No ciertamente, que mi cuerpo sepa, así, más que usted, sino porque en vuestras órdenes hay cosas que no formulais, pero que yo comprendo bien, una cierta orden silenciosa a la cual mi cuerpo responderá. Escucharé lo que no dices, y obedeceré, ofreciéndote síntomas que estarás obligado a reconocer como verdad, porque ellos responderán, sin que tú lo sepas, a tus órdenes no dichas.”⁸³⁸

A esta primera maniobra de intento de patologización de la mujer-histérica y a sus consecuencias no deseadas, Charcot responderá, para Foucault, con una segunda estrategia (contra-maniobra) organizada fundamentalmente para reprimir la exagerada generosidad de síntomas de la histérica (maniobra que cuestionaba el saber-poder del neuropsiquiatra).⁸³⁹ Para limitar esa proliferación sintomática, era necesario que Charcot las conformara como un maniquí productor de síntomas exclusivamente histéricos, sin ninguna posibilidad de desbordamiento de las crisis, sin ninguna posibilidad de exageración sintomática: una contra-maniobra de formación-producción de la mujer-histérica como “maniquí funcional.”⁸⁴⁰ Para ello, Charcot utilizará “la técnica de la hipnosis y la sugestión, es decir: poner al sujeto en una situación tal que uno podrá a partir de una orden precisa obtener un síntoma histérico perfectamente aislado (...).”⁸⁴¹ Se trataba de que la enferma produjera el síntoma que la voluntad del médico quería, cuando y como quería, restringiendo las

⁸³⁴ *Curso PS*, pág. 312. El subrayado es nuestro.

⁸³⁵ Ver *Curso PS*, pág. 312-313.

⁸³⁶ “Uno tenía lo que quería del lado de la duración, y también de la cantidad, porque una enferma de Charcot había tenido en quince días 4506 crisis, y que, no contento con ello, algunos meses después, tuvo 17083 crisis en catorce días.” *Curso PS*, pág. 313.

⁸³⁷ *Curso PS*, pág. 253.

⁸³⁸ *Curso PS*, pág. 307. La última frase corresponde a los manuscritos del curso.

⁸³⁹ Ver. *Curso PS*, pág. 313-318.

⁸⁴⁰ *Curso PS*, pág. 313.

⁸⁴¹ *Curso PS*, pág. 314.

posibles multiplicaciones sintomáticas, incontrolables para el médico. La hipnosis, utilizada desde hacía tiempo en el asilo, era en este contexto una apuesta peligrosa: el síntoma producido-ofrecido por el enfermo podía ser cuestionado en su objetividad al ser pensado como mero efecto de la orden del médico.⁸⁴² Para salvar ese escollo, Charcot recurrirá a otros enfermos que, tratados en la clínica externa de la Salpêtrière, manifestaban síntomas físicos post-traumáticos provocados por accidentes de trabajo: enfermos asegurados, parte de una clientela semi-privada, que tenían las ventajas de no haber sido tratados nunca con hipnosis, no haber padecido antes enfermedad alguna y no formar parte de los habitantes del Hospital.⁸⁴³ Estos enfermos estaban fuera, por tanto, de toda posible ‘contaminación’ o ‘contagio’ intra-asilar y no podía recaer sobre ellos duda alguna sobre la objetividad de sus síntomas (accidente).

La nueva contra-maniobra de Charcot consistirá en confrontar a estos enfermos con las histéricas, organizando un juego de tres. Se trataba de oponer, en un mismo escenario y frente al médico, a un hombre-histérico, por lo general un trabajador que había sufrido un accidente y desde ese momento padecía ciertos síntomas, con una mujer-histérica, hospitalizada, medicalizada, hipnotizada, ‘enferma crónica’. Esta confrontación formaba parte, para Foucault, de una táctica.⁸⁴⁴ En primer lugar, porque la histérica, enfrentada públicamente con los traumatizados, permitía al médico determinar si un enfermo asegurado era un simulador o no: si padecía los mismos síntomas reproducidos por la histérica, el médico podía diagnosticar una verdadera enfermedad en estos hombres. La mujer-histérica funcionaba así como instancia de autenticación de la realidad de la enfermedad del asegurado. En segundo lugar, la confrontación permitía operar una “naturalización de la histeria”⁸⁴⁵ gracias al accidentado: si era posible identificar en enfermos extra-asilares los mismos síntomas que en la histérica hospitalizada bajo hipnosis, los estigmas que éstas ofrecían podían ser considerados como fenómenos naturales y objetivos de la enfermedad y no como meros productos de la intervención asilar o de las órdenes médicas dadas bajo hipnosis.

La táctica de Charcot lo hundirá en otro juego de dependencia.⁸⁴⁶ Ya que los síntomas aislados ofrendados por el maniquí funcional le permitían identificar a los posibles simuladores, **la histérica emergía como instancia de verificación de la enfermedad objetiva** (criterio para distinguir la simulación), **asegurando al médico su saber y reforzando su poder de intervención sobre todos los histéricos** (hombres o mujeres). Ellas, por su parte, volviéndose a posicionar tácticamente como objeto de la patologización del médico, se aseguraban su estatuto de enfermas específicas, con derecho a un diagnóstico diferencial. Así demostraban la realidad-verdad de su mal, a la vez que ofrendaban sus pruebas-síntomas como constatación del poder-saber del médico. “La histérica era la enferma perfecta –sostiene Foucault-, porque daba a conocer: ella misma retranscribía los efectos del poder médico en unas formas que el médico podía describir según un discurso científico aceptable.”⁸⁴⁷

Para borrar su efectiva dependencia de la histérica, Charcot se verá obligado a realizar, para Foucault, una tercera maniobra: **redistribuirá todos los síntomas histéricos en torno a la noción de traumatismo.**⁸⁴⁸ Así, con su teoría de la histeria, el médico intentará refundar ‘en verdad’ el poder-saber que ejercía en la Salpêtrière, a la vez que oscurecer todo lo que podía haber en su clínica de subordinación a la instancia-histérica

⁸⁴² Ver BERCHERIE, Paul, *op. cit.*, pág. 89-96.

⁸⁴³ Ver *Curso PS*, pág. 314-316.

⁸⁴⁴ Ver *Curso PS*, pág. 316.

⁸⁴⁵ *Curso PS*, pág. 316.

⁸⁴⁶ Ver *Curso PS*, pág. 317-118.

⁸⁴⁷ *DeE II*, pág. 680.

⁸⁴⁸ Ver *Curso PS*, pág. 318-320.

(criterio epistemológico de verificación).⁸⁴⁹ En efecto, conformando un cuadro patológico estricto y estable que englobaba a la vez tanto a los síntomas histéricos provocados bajo hipnosis (mujeres) como a las disfunciones de los pacientes asegurados (hombres), y remitiendo todos los síntomas (de ambos enfermos) a una causa única, un acontecimiento traumático, Charcot podía asegurarse el detentar un saber cierto sobre una enfermedad mental diferenciada con objetividad: si sabía sin depender de la histérica, sabía curar y podía.

Haciendo del histérico asegurado el modelo genético, el traumatismo será postulado por Charcot como causa y origen de la histeria: “un acontecimiento violento, un golpe, una caída, un temor, un espectáculo, etc. –sostiene Foucault- que va a provocar una suerte de estado de hipnotismo discreto, localizado, pero de larga duración, de suerte que, a continuación de ese traumatismo, una cierta idea va a entrar en la cabeza del individuo, se inscribirá en su cortex, y actuará como una suerte de orden permanente.”⁸⁵⁰ Este acontecimiento real, efectivamente sucedido en el pasado del enfermo (accidente), va a provocar, sin lesión anatómica alguna, un cierto síntoma. La misma causa traumática justificará la objetividad de la enfermedad padecida por las histéricas (hospitalizadas). La noción de traumatismo permitirá explicar, pues, los fenómenos patológicos provocados por un accidente (enfermos asegurados), más también servirá a Charcot para justificar la veracidad de los síntomas inducidos bajo hipnosis, ya que el hipnotismo “va a ser también un traumatismo –sostiene Foucault-, pero bajo la forma de un shock completo, breve, transitorio, que será suspendido por la sola voluntad del médico, pero que va a envolver el comportamiento general del individuo, de suerte que en el interior de ese estado de hipnosis, que es como un traumatismo generalizado y provisorio, la voluntad del médico, la palabra del médico, podrán inyectar al sujeto unas ciertas ideas o imágenes, que tienen también el mismo rol, la misma función, el mismo efecto de orden que el de (...) los traumatismos naturales, no hipnóticos. (...) El traumatismo es lo que provoca la hipnosis, y la hipnosis es una cierta reactivación general, por la voluntad del médico, del traumatismo.”⁸⁵¹

Para demostrar la objetividad de los síntomas que la histérica le ofrecía y, por tanto, la validez de su teoría, Charcot no podía contentarse con provocarlos en la presentación pública o en la clínica (crisis), **se veía obligado a incitarlas a relatar los acontecimientos que habían dado lugar al traumatismo** para así poder justificar la etiología de los síntomas en esa lesión invisible y patológica que había ‘descubierto’: como los enfermos asegurados relataban el accidente real (causa patológica) en el interrogatorio psiquiátrico, así también las histéricas debían, bajo hipnosis, alcanzar y relatar su traumatismo originario.

Las histéricas, que hasta ahora no habían sido obligadas a verbalizar, ya que su cuerpo-síntoma hablaba por ellas, provocadas por la voluntad de saber del médico e incitadas a relatar el acontecimiento traumático que se prolongaba y se manifestaba supuestamente en su enfermedad, **van a organizar una segunda contra-maniobra**, para Foucault, **“en la brecha abierta por esa obligación”⁸⁵² de confesar**: “van (...) a precipitar su vida real, la de todos los días, es decir, su vida sexual (...), reactualizándola perpetuamente sobre el hospital.”⁸⁵³

⁸⁴⁹ La teoría de la histeria de Charcot (saber) surge, para Foucault, de ciertas relaciones de poder disciplinario (Hospital psiquiátrico). No obstante, su interpretación justifica que las relaciones de poder entre el médico y la histérica, si bien fundadas en una disimetría fundamental, daban lugar a resistencias: por las múltiples dependencias de Charcot respecto a la mujer-histérica en su clínica.

⁸⁵⁰ *Curso PS*, pág. 318-319.

⁸⁵¹ *Curso PS*, pág. 319.

⁸⁵² *Curso PS*, pág. 320. El subrayado es nuestro.

⁸⁵³ *Curso PS*, pág. 320.

Charcot no podía admitir ni recoger en su teoría el contenido sexual de esos discursos y de esas escenas pornográficas, si quería demostrar que la histeria era efectivamente una enfermedad neuropatológicamente ‘seria’. Debía borrar, ignorar, no decir y no escuchar todos esos elementos que descalificaban la patologización que laboriosamente había construido. Así, las histéricas, en el interior mismo de ese enfrentamiento, condenarán a la sordera al gran médico al reintroducir una sexualidad que el edificio teórico elaborado por el maestro se había preocupado por elidir. En efecto, Charcot se enfrentaba diariamente, según lo que recogían sus propios alumnos para la máquina de registro de la Salpêtrière,⁸⁵⁴ con **un teatro sexual explícito**: un relato pormenorizado de una vida sexual plagada de insatisfacciones, temores y peripecias, y una gesticulación plástica, delante del médico y sus alumnos, de unos actos sexuales vividos, fantaseados o deseados. Así el neuropsiquiatra, que era capaz de observarlo y clasificarlo todo con objetividad, reintroduciendo el interrogatorio-examen en el interior de su clínica, debía finalmente retirar la mirada y callar ante el palabrerío mímico victorioso de la histérica. “No podía impedir que eso se realizara –afirma Foucault-, porque era él, Charcot, quien era el **demandante** de síntomas, de crisis. Y, efectivamente, las enfermas suministraban crisis en las cuales la superficie sintomatológica, el escenario general, obedecía a las reglas impuestas por Charcot; pero, de alguna manera, **al abrigo de ese escenario**, ellas precipitaban toda su vida individual, toda su sexualidad, todos sus recuerdos; ellas reactualizaban su sexualidad, y en el interior mismo del hospital, con los internos o con los médicos. En consecuencia, **porque Charcot no podía impedir que eso se produjera, no le quedaba más que hacer una cosa, no decirlo, o, más bien, decir lo contrario**. En efecto, podemos leer en Charcot, lo que es paradójico cuando conocemos sobre qué observaciones se fundaba: ‘Por lo que a mí respecta, estoy lejos de creer que la lubricidad esté siempre en juego en la histeria, más bien estoy convencido de lo contrario.’”⁸⁵⁵ Eso enseñaba que debían repetir sus alumnos, ante unas observaciones en las que se desplegaba una orgía sexual discursiva y física.⁸⁵⁶

Así, la máquina-Salpêtrière, foco de ejercicio de una voluntad de saber, terminaba siendo un escenario en el que se ponía en juego una incitación cuerpo a cuerpo que provocaba efectos de desconocimiento (no-ver, no-oír, no-decir): “el inmenso aparato de observación, con sus exámenes, sus interrogatorios, sus experiencias, era también –afirma Foucault- **una maquinaria de incitación**, con sus presentaciones públicas, su teatro de crisis rituales cuidadosamente preparadas con éter o nitrato, su juego de diálogos, de palpaciones, de manos que se imponían, de posturas que los médicos, a partir de un gesto o de una palabra, suscitaban o borraban, con la jerarquía del personal que acecha, organiza, provoca, anota, reporta, y que acumula una inmensa pirámide de observaciones e historias clínicas. Y es **sobre ese fondo de incitación permanente al discurso y a la verdad**, donde **vienen a jugar los mecanismos propios de desconocimiento**: así el gesto de

⁸⁵⁴ Foucault recoge dos observaciones relatadas por los alumnos de Charcot, en la primera, la paciente delira y confiesa sus peripecias sexuales hasta ser violada, en la segunda observación clínica se hace reproducir las diferentes fases de la crisis histérica a otra paciente, ella escenifica plásticamente un acto sexual y luego ordena a uno de los presentes que se acueste con ella. Ver *Curso PS*, pág. 320-322. Lee también una historia clínica (interrogatorio) redactada por un alumno de Charcot en la que se recogía minuciosamente la vida sexual de otra paciente. Ver *Curso PS*, pág. 321.

⁸⁵⁵ *Curso PS*, pág. 323. El subrayado es nuestro.

⁸⁵⁶ Siguiendo al maestro, el buen alumno de Freud va a sostener en 1888: “la etiología del *status histericus* ha de buscarse por entero en la herencia (...) **todos los otros factores ocupan un segundo plano frente a la herencia, y desempeñan el papel de unas causas ocasionales** cuyo significado se suele sobreestimar en la práctica. Sin embargo, las causas accidentales de la histeria son importantes, porque desencadenan la emergencia de estallidos histéricos, de histerias agudas. (...) Por lo que atañe al influjo predominante, tantas veces aseverado, de unas **anormalidades de la esfera sexual** sobre la génesis de la histeria, es preciso decir que su significatividad suele sobreestimarse.” FREUD, Sigmund, “Histeria”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo I, pág. 55-56. El subrayado es nuestro.

Charcot interrumpiendo una consulta pública donde comenzaba a ser demasiado manifiesta ‘esa’ cuestión; también más frecuentemente, el borramiento progresivo, al hilo de las historias clínicas de lo que, tratándose de sexo, había sido dicho y mostrado por los enfermos, pero también visto, llamado, solicitado por los médicos mismos, y que las observaciones publicadas eliden casi enteramente.”⁸⁵⁷

La lección de Charcot concluye, pues, para Foucault, **en un fracaso del médico:** imposibilidad de saber, ceguera, sordera y mutismo teórico del *visuel* neuropsiquiatra y sus alumnos frente a una sexualidad que se manifestaba teatralmente en unas escenas lúbricas estrictamente organizadas y en unos discursos obscenos explícitamente incitados. La negación y el enceguecimiento eran, para el maestro de la Salpêtrière, los únicos caminos posibles para sostenerse en su estatuto de médico psiconeurólogo (saber-poder): para mantener a la histeria como enfermedad susceptible de un diagnóstico diferencial y para asegurar ante otros la objetividad de sus manipulaciones clínicas. **La lección de Charcot** concluye también, para Foucault, **en un triunfo de la histérica:** ellas acorralan al médico, victoriosas, hacia un camino sin retorno y sin salida.

La sexualidad, escenificada e ignorada en la Salpêtrière, “**no es –para Foucault- el resto, aún no descifrado, del síndrome histérico.**”⁸⁵⁸ No es la *realidad* constitutiva y a-histórica de la mujer-histérica emergiendo por fin en Occidente, luego de siglos de silencio. El teatro sexual de la histérica es **su grito de victoria**, una representación pública con la que precipitaban a Charcot hacia los abismos de una psiconeurología incapaz de recoger lo que voluntariamente provocaba (condición para mantenerse como estrategia de saber-poder). En efecto, hay “que tomar esa bacanal sexual –sostiene Foucault- como **la contra-manobra** con la que las histéricas respondían a la asignación de traumatismo: **quieres** encontrar la causa de mis síntomas, esa causa que te permitirá patologizar y funcionar como médico; **quieres** ese traumatismo, pues bien, **¡tendrás** toda mi vida y **no podrás impedir** escucharme relatar mi vida y, a la vez, verme gesticular de nuevo mi vida y reactualizarla incesantemente en el interior de mis crisis! (...) Si **quieres** también síntomas funcionales; si **quieres** volver natural tu hipnosis, si **quieres** que cada una de las órdenes que me das provoquen síntomas que sean tales que puedas tomarlos por naturales; si **quieres** servirme de mí para denunciar a los simuladores, pues bien, **¡estarás obligado** a ver y a escuchar lo que tengo necesidad de decirte y lo que tengo necesidad de hacer!”⁸⁵⁹ Percibiendo quizás que su *partenaire*, ante esa sexualidad desenfadada, estaba obligado a romper la escena, **ellas jugarán el juego del ‘lo quieres y lo tendrás’ hasta el final:** para hundir al personaje del médico en la impotencia de su no-saber y de su no-poder; para hacer pública su dependencia respecto al poder-placer que ellas poseían (‘estarás obligado’).

Mientras la Salpêtrière se convertía en un teatro sexual, mientras las presentaciones de enfermos y los discursos de las histéricas hacían aparecer en su interior una sexualidad visible, audible y palpable; Charcot sólo hablaba en la intimidad y a media voz de esas ‘causas genitales’ de la histeria. La “más famosa oreja de nuestra época –afirma Foucault- sorprende(rá), un día de 1886, de boca de Charcot”⁸⁶⁰ una confesión que lo incitará, luego de unos años, a elaborar una teoría sobre la causalidad sexual de las neurosis.⁸⁶¹ Sólo podrá

⁸⁵⁷ *VS*, pág. 74-75.

⁸⁵⁸ *Curso PS*, pág. 324. El subrayado es nuestro. Esta afirmación, realizada por Foucault el 6 de febrero de 1974, contiene ya y supone en sí misma todo el proyecto de la *Historia de la sexualidad* comunicado en la *Voluntad de saber*.

⁸⁵⁹ *Curso PS*, pág. 324. Cfr. DIDI HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 341-350.

⁸⁶⁰ *VS*, pág. 148.

⁸⁶¹ En una cena organizada en el pequeño castillo de Charcot, Freud asiste como espectador a una discusión entre el maestro y Paul Brouardel, profesor de medicina legal, en la que oye la confesión del maestro: en casos parecidos de histeria como el de la paciente de la que se estaba hablando se trataba siempre de la *cosa genital*. Ver FREUD, Sigmund, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, *op.cit.*, pág. 36 y “Presentación autobiográfica”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XX, pág. 14.

hacerlo “llevando al límite la lección de Charcot”.⁸⁶² **manteniendo imperturbable la misma voluntad de saber que animaba al maestro, aprendiendo de las trampas en las que había caído y tomando las precauciones necesarias, en su enfrentamiento con la histérica, para que ellas no puedan condenarlo al fracaso.** Así Freud, testigo por un tiempo del espectáculo de la Salpêtrière, maniobrará para capturar finalmente (para la medicina y para el médico) a esa sexualidad-teatro que declaraba, en la victoria de las histéricas, el fracaso, la impotencia y la ignorancia del médico.⁸⁶³

Ellas no podían imaginar que, en la contra-maniobra con la que vencían efectivamente en la batalla, hacían también **re-aparecer** un cuerpo: “ese cuerpo –sostiene Foucault-, no es ya el cuerpo neurológico, sino **el cuerpo sexual (...)**”⁸⁶⁴ de la mujer-histérica patologizada. Victoriosas frente a Charcot, habiendo “forzado las puertas del asilo –afirma Foucault-, dejando de ser locas para volverse enfermas, entrando finalmente en la casa de un verdadero médico, es decir, en la del neurólogo, proporcionándole verdaderos síntomas funcionales, las histéricas, por su gran placer, pero sin duda para nuestro gran pesar, han dado pie”⁸⁶⁵ a la “captura médica (...) psicoanalítica de la sexualidad.”⁸⁶⁶

En efecto, “Freud no tenía necesidad de ir a buscar otra cosa –sostiene el genealogista- que lo que había visto ya con Charcot. La sexualidad estaba ahí bajo sus ojos, presente, manifestada, orquestada por Charcot y sus muchachos.”⁸⁶⁷

“(A)stucias de la sexualidad, y del poder (...)”⁸⁶⁸ Allí donde Charcot había fracasado en su empresa de patologización de la mujer-histérica, Freud vencerá.

2. Primeras escenas proto-psicoanalíticas: la lección de Charcot.

Las diferentes escenas y decorados a través de los cuales Foucault marca los hitos fundamentales de una genealogía del poder psiquiátrico no concluyen, aunque terminen, en el acontecimiento-Charcot. Ya en 1973, Foucault situaba a la “escena psicoanalítica”⁸⁶⁹ en relación de continuidad con las grandes escenas-decorados de la psiquiatría del siglo XIX: el asilo, la liberación de los locos y la curación del rey Jorge III de Pinel, las casas de salud burguesas y el tratamiento de re-familiarización de mediados de siglo, la Salpêtrière y el enfrentamiento entre Charcot y la histérica continuaban, genealógicamente, en la escena psicoanalítica.

En tanto que Freud se forma y presencia las grandes escenas teatrales de la histeria dirigidas por Charcot y asume, en un primer momento, el papel de alumno y difusor de sus teorías, trataremos de describir una serie de escenas *proto-psicoanalíticas*, para poder identificar algunas de las maniobras que van a permitir la emergencia histórica de un nuevo decorado (el consultorio-diván), una nueva estrategia (la oreja invisible) y un nuevo ritual de producción de la verdad (asociación libre), condición de la re-captura teórica de la sexualidad en un nuevo saber (Edipo). Se tratará, por tanto, de describir, desde los textos

⁸⁶² *VS*, pág. 148.

⁸⁶³ La hipótesis genealógica se opondrá a la lectura de la época que centraba las relaciones entre Freud y Charcot en la importancia de la ‘escucha’ freudiana, captura de la ‘verdadera palabra’ histérica y condición de la destrucción de las bases epistemológicas de la neuropsiquiatría. Se trataba más bien de una batalla por el saber-poder del médico. Cfr. CHERTOK, Léon y SAUSSURE, Raymond, *Naissance du psychanalyse. De Mesmer à Freud*, París, Payot, 1973, pág. 114-129.

⁸⁶⁴ *Curso PS*, pág. 325.

⁸⁶⁵ *Curso PS*, pág. 325.

⁸⁶⁶ *Curso PS*, pág. 325.

⁸⁶⁷ *DeE III*, pág. 320.

⁸⁶⁸ *VS*, pág. 211.

⁸⁶⁹ Ver *Curso PS*, pág. 32.

mismos de Freud, las estrategias de ‘objetivación’ que articula en torno a sus enfermos, las transformaciones técnicas que opera y las maniobras tácticas que le permitirán separarse del escenario del hospital psiquiátrico para conformar una nueva escena en la que el poder-saber del médico no podrá ser cuestionado.

a. Freud, alumno de Charcot.⁸⁷⁰

Freud no será consciente, en su estancia de aprendizaje con Charcot en la Salpêtrière (30 de octubre 1885 al 28 de febrero 1886), de los motivos de esa imposibilidad en el decir y en el ver del maestro ante la bacanal de sexualidad teatralizada por la histérica.⁸⁷¹ Ni siquiera tomará nota de esa escenificación sexual y de ese nuevo cuerpo-sexual que surgía en el dispositivo clínico de la neuropatología y que, más allá del cuerpo neurológico y del cuerpo anatómico de la medicina de la época (el de los automatismos, el de las reacciones voluntarias, el de las lesiones orgánicas) se manifestaba como discurso y como mímica orgiástica de la mujer-histérica patologizada.⁸⁷²

Respecto a esto, Foucault proponía en el Curso de 1973-1974: “lo que uno se puede preguntar es cómo Freud, que ha pasado seis meses en la Salpêtrière y que por tanto asistía todos los días a las escenas de las cuales os he dado dos ejemplos, tampoco habla de esta cuestión en su estancia en la Salpêtrière, y cómo el descubrimiento de la sexualidad en la histeria no ha emergido para él más que algunos años después. La única posibilidad para Charcot –sostiene Foucault– era exactamente no ver y no decir.”⁸⁷³ En ese momento histórico, la única posibilidad que tenía Freud para capturar a la mujer-histérica y para ejercer como neuropsiquiatra era repetir exactamente lo que Charcot le había enseñado.

En efecto, la relación de Freud con Charcot (y su teatro de la Salpêtrière) será la de un alumno.⁸⁷⁴ No habrá un ‘encuentro’, una ‘transferencia’ o una ‘filiación de ideas’ entre Freud y el gran neurólogo,⁸⁷⁵ a menos que esto se entienda de manera unilateral: Freud no tiene, en 1885-1886, nada que ofrecer. El teatral Charcot fascinará al alumno⁸⁷⁶ y el becario

⁸⁷⁰ Si Freud lleva al límite, para Foucault, la lección de Charcot y si la escena psicoanalítica es considerada por el genealogista como uno de los destinos del poder psiquiátrico, debemos justificar, recurriendo a Freud, la continuidad Charcot-Freud. Al hacerlo, inscribiremos al psicoanálisis en uno de los focos históricos de saber-poder en el que se produce (objetivación y captura) la sexualidad, a saber, la mujer-histérica.

⁸⁷¹ Freud se pregunta en 1914 por qué Charcot no sostenía en sus textos lo que confesaba en la intimidad. “Y recordáis ese episodio que se sitúa en el invierno de 1885-1886, cuando Freud estaba con Charcot y una noche, invitado a la casa de Charcot, escuchó con estupefacción decir a Charcot aparte a alguien: ‘Oh! La histeria, todo el mundo sabe bien que es de la sexualidad de lo que se trata.’ Y Freud lo comenta diciendo: ‘Cuando escuché eso, me sorprendí mucho, y me dije: ¿si lo sabe por qué no lo dice?’ Si no lo decía, creo que tenía sus razones.” *Curso PS*, pág. 323. El relato freudiano al que remite Foucault se encuentra en: FREUD, Sigmund, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, *op. cit.*, pág. 36.

⁸⁷² Sólo cinco años después de su estancia en la Salpêtrière (1892-1893), Freud mencionará la causación sexual de los fenómenos patológicos en el prólogo, traducción y notas a la obra del maestro “Leçons du mardi a la Salpêtrière”. Ver FREUD, Sigmund, “Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot, Leçons du mardi a la Salpêtrière”, en *Obras completas*, *op. cit.*, tomo I, pág. 173; cfr. “Bosquejos de la ‘Comunicación preliminar’”, en *Obras completas*, *op. cit.*, tomo I, pág. 186.

⁸⁷³ *Curso PS*, pág. 323.

⁸⁷⁴ Freud describe que “la clínica de la Salpêtrière ofrecía tal plenitud de cosas nuevas e interesantes que hube de recurrir a todos mis esfuerzos a fin de aprovechar esa oportunidad tan propicia para mi aprendizaje.” FREUD, Sigmund, “Informe sobre mis estudios en París y Berlín”, en *Obras Completas*, *op. cit.*, tomo I, pág. 9.

⁸⁷⁵ Ver ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo I, cap. II, ‘Magos, letrados, sabios’.

⁸⁷⁶ Contradiciremos con nuestro análisis la afirmación y el análisis de Didi-Huberman: “Freud fue testigo desorientado de esa inmensa cautividad de la histeria y de la fabricación de esas imágenes. Dicha desorientación nada tendrá que ver, sin embargo, con los inicios del psicoanálisis.” DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 8. Freud no se desorienta ante el ‘espectáculo del dolor’ de las histéricas encerradas en la Salpêtrière, cae hipnotizado ante el espectáculo del poder-saber de Charcot. Nuestra hipótesis es asumida, en

se dejará envolver por él.⁸⁷⁷ Freud asume para sí, en un primer momento, el lugar de médico neuropsiquiatra en el tratamiento de la histeria.

El ‘acontecimiento Charcot’ transforma la originaria investigación anatómica de Freud sobre el “estudio de las atroñas y degeneraciones secundarias sobrevenidas tras afecciones encefálicas infantiles”⁸⁷⁸ en un interés neuropatológico sobre las neurosis, en especial la histeria. Freud irá a la Salpêtrière a continuar sus investigaciones anatómicas⁸⁷⁹ y Charcot pondrá a su disposición el laboratorio, las muestras y lo proveerá de algunos cerebros infantiles.⁸⁸⁰ Pero la clínica efectista del maestro hará mella inmediatamente en Freud. Así, lo confiesa a su prometida: “Ahora estoy instalado cómodamente y tengo la impresión de que he cambiado mucho. Te diré detalladamente lo que me pasa. Charcot, que es uno de los médicos más grandes que han existido y un hombre cuyo sentido raya en el genio, está, sencillamente, destruyendo todos mis objetivos y opiniones. A veces, salgo de sus clases como de Notre-Dame, con una idea totalmente nueva de lo que es la perfección; pero me deja exhausto. Después de estar con él se me quita todo deseo de trabajar en mis tonterías.”⁸⁸¹

Como motivo ‘oficial’ del cambio, de una investigación anatómica a un estudio neurológico de la histeria, Freud esgrimirá, a su vuelta a Viena, la deficiencia del laboratorio de la Salpêtrière: las condiciones, el espacio, la falta de organización y unos recursos inaccesibles, hacían imposible la investigación del becario. Frente a estas circunstancias adversas para la indagación científico-anatómica, la clínica de la Salpêtrière le ofrecía una plenitud de recursos y de nuevas teorías.⁸⁸² El motivo personal del viraje freudiano será el personaje-Charcot: lo introduce en las maniobras de la clínica, lo elige como traductor de sus obras –permitiéndole a Freud darse a conocer en Alemania–, le invita a su casa a cenas de alta sociedad. Afectado por las escenas que presenciaba diariamente en la máquina-Salpêtrière, Freud confiesa: “**mi cerebro se queda tan saciado con él, como después de haber pasado una velada en el teatro.** No sé si esta semilla dará fruto; pero puedo afirmar que **ningún ser humano había causado nunca tan gran efecto sobre mí.**”⁸⁸³ En efecto, el ‘teatro’ de Charcot, en el que se enfrentaba con las histéricas, hipnotizará a Freud y lo preñará con la ‘semilla’ de un futuro alumbramiento.

Asumiendo el papel de alumno⁸⁸⁴, difusor⁸⁸⁵ y traductor⁸⁸⁶ de la clínica, de la obra y de la teoría de Charcot, Freud, el médico privado, se constituirá a sí mismo simétricamente

medio de tesis psicoanalíticas, hacia el final del libro: “Falsas apariencias ante el público. Asentamiento definitivo del personaje. Magisterio. Freud, en esa época, comenzaba sus cartas a Charcot de la siguiente manera: ‘Fascinado desde hace dos meses con vuestras palabras’ y luego en otro lugar se confiaba con respecto a él en los siguientes términos: ‘Pese a mi amor por la independencia, me he sentido muy orgulloso de esta muestra de interés, porque, pese a ser el subordinado de este hombre, estoy satisfecho de serlo.’ Y fueron auténticos exvotos, efigies, bordados, lo que Freud se trajo de París a Viena.” DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 318. Didi-Huberman relata el paso de Freud por el Hospital-máquina suscitadamente en: DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 109-111. El texto asume la preeminencia de Freud y del discurso de Lacan como conocimiento ‘objetivo’ de la realidad de la histeria frente a Charcot.

⁸⁷⁷ El 3 de diciembre de 1885 escribe a Minna Bernays: “No hago nada aquí, excepto dejarme envolver por Charcot durante las mañanas y tratar de desligarme por las tardes, escribiendo cartas en el intervalo.” FREUD, Sigmund, *Epistolario*, trad. Joaquín Merino Pérez, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1974, tomo II, carta 87, pág. 209.

⁸⁷⁸ FREUD, Sigmund, “Informe sobre mis estudios en París y Berlín”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo I, pág. 8.

⁸⁷⁹ Desde 1877 a 1886 sus escritos versan sobre investigaciones anatómicas y sobre las propiedades médicas de la cocaína. Freud reseña sus textos en 1897. Ver FREUD, Sigmund, “Sumario de los trabajos científicos del docente adscrito Dr. Sigm Freud. 1877-1897”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III, pág. 223-250.

⁸⁸⁰ Ver FREUD, Sigmund, *Epistolario, op. cit.*, carta 82 (a Martha), pág. 195.

⁸⁸¹ FREUD, Sigmund, *Epistolario, op. cit.*, carta 86, pág. 204-205.

⁸⁸² Esto afirma ante la Facultad de Medicina de Viena, institución que lo había becado. Ver FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín, op. cit.*, pág. 8-9.

⁸⁸³ FREUD, Sigmund. *Epistolario, op. cit.*, Carta 86, pág. 205. El subrayado es nuestro.

⁸⁸⁴ Ver FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín, op. cit.*

a partir de la imagen del médico de la Salpêtrière al volver a Viena en marzo de 1886. Asume sin más los descubrimientos de Charcot, se declara “admirador incondicional”⁸⁸⁷ del gran hombre y relata su experiencia en el hospital de enfermas crónicas en términos de adquisición de conocimientos: los ‘descubrimientos’ y la clínica de Charcot son encumbrados por Freud como avatares fundamentales de una historia de la medicina que avanza en su conquista de la verdad sobre la enfermedad mental.⁸⁸⁸

Cuando en 1893 tenga que realizar el elogio fúnebre de su maestro, Freud continuará reconociendo el papel del gran hombre que había sido capaz de desentrañar de la selva de parálisis, espasmos y convulsiones de la histeria los síntomas de una enfermedad objetiva merecedora de un diagnóstico diferencial. Charcot será aún, para un Freud que ya criticaba y se había distanciado de sus tesis, el gran clínico, la mirada médica que ordena el caos, el vidente que establece la nosografía de enfermedades que estaban antes ocultas: “ante el ojo de su espíritu –afirma Freud de Charcot-, se ordenaba el aparente caos que el retorno de unos síntomas siempre iguales semejava; así surgían los nuevos cuadros clínicos, singularizados por el enlace constante de cierto grupo de síntomas; los casos completos y extremos, los ‘tipos’, se podían recortar con el auxilio de una suerte de esquematización, y desde los tipos el ojo perseguía las largas series de los casos menos acusados, las *‘formes frustrées’*, que terminaban por perderse en lo indistinto desde este o este otro rasgo característico.”⁸⁸⁹ Charcot es el maestro de la nosografía, es el ‘liberador’ de la histeria. “En la histeria, se decía, todo es posible, y ya no se quería creer nada a las histéricas. El trabajo de Charcot –afirma Freud- comenzó devolviendo **su dignidad** al tema; la gente se acostumbró poco a poco a deponer la sonrisa irónica que las enfermas de entonces estaban seguras de encontrar; ya no serían necesariamente unas **simuladoras**, pues Charcot, **con todo el peso de su autoridad**, sostenía el carácter **auténtico y objetivo** de los fenómenos histéricos. Así, **él repetía en pequeño la hazaña liberadora** en virtud de la cual el retrato **de Pinel** adornaba el retrato de conferencias de la Salpêtrière.”⁸⁹⁰ En efecto, de la escena de la liberación de los locos de Pinel, a la escena de la ‘liberación’ de la histeria por Charcot, no hay para Freud sino una continuidad manifiesta: el ascenso progresivo en el descubrimiento de la verdad de la enfermedad.

Para Freud, Charcot “trató a la histeria como cualquier otro tema de la neuropatología, proporcionó la **descripción completa** de los fenómenos, demostró en

⁸⁸⁵ Traduce y prologa en 1886 el libro de Charcot “Leçons sur les maladies du système nerveux” afirmando que “una empresa como la presente, que se propone difundir entre un círculo más vasto de médicos las doctrinas de un gran clínico, no necesita por cierto justificación alguna.” FREUD, Sigmund, *Prólogo a la traducción de J.-M. Charcot, Leçons sur les maladies du système nerveux*, op. cit., pág. 21. El mismo año expone un caso de histeria masculina ante la Sociedad de Medicina (26 de noviembre de 1886): FREUD, Sigmund, “Observación de un caso de hemianestesia en un varón histérico”, en *Obras completas*, op. cit., tomo I, pág. 27-34.

⁸⁸⁶ Prologa y traduce al alemán las “Leçons sur les maladies du système nerveux” en 1886 y las “Leçons du mardi a la Salpêtrière” en 1887-88 en la que redacta algunas notas a pie de página rectificando o polemizando con el maestro.

⁸⁸⁷ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 10.

⁸⁸⁸ Así lo sostiene en: “Histeria” (1888) y “Charcot” (1893), en *Obras completas*, op. cit., tomos I y III respectivamente.

⁸⁸⁹ FREUD, Sigmund, *Charcot*, op. cit., pág. 14.

⁸⁹⁰ FREUD, Sigmund, *Charcot*, op. cit., pág. 20. El subrayado es nuestro. Foucault comenta esta valoración freudiana: “Y en un libro –no muy bueno, por otro lado- que un neurólogo contemporáneo que se llama Guillaín ha consagrado a su predecesor Charcot, dice, con una especie de alegría incontenible: ‘Charcot ha arrancado la histeria a los psiquiatras’, es decir, que la ha hecho entrar efectivamente en ese dominio de la medicina que es la única medicina: la medicina del diagnóstico diferencial. Y, en el fondo, pienso que Freud pensaba lo mismo cuando acercaba Charcot a Pinel y decía: Pinel ha liberado a los locos de sus cadenas, es decir que los había reconocido como enfermos. Y bien, Charcot también ha hecho que las histéricas puedan ser reconocidas como enfermas: **las ha patologizado.**” *Curso PS*, pág. 310. El subrayado es nuestro y corresponde al comentario de Foucault. Cfr. *Curso PS*, nota 28, pág. 330.

éstos una **ley** y una regla, enseñó a reconocer los síntomas que posibilitan diagnosticar la histeria (...) Se describieron las múltiples formas del ataque histérico, formulando un esquema que mostraba la articulación típica del gran ataque histérico en cuatro estadios, y se recondujeron a ese tipo los ataques ‘pequeños’ comúnmente observados. Y sobre la base de todas estas noticias acerca de la manifestación de la histeria se hizo una serie de sorprendentes **descubrimientos**, se halló histeria en el sexo masculino, en particular entre los varones de la clase obrera (...) y del mayor alcance fueron, sin duda, las investigaciones sobre las afecciones nerviosas sobrevenidas tras graves traumas, las ‘neurosis traumáticas’...”⁸⁹¹ Buscando las raíces etiológicas de la histeria, “Charcot propuso para ella – sostiene Freud- una fórmula simple: la herencia cuenta como única causa; de acuerdo con ello, la herencia es una forma de la degeneración, (...) todos los otros factores etiológicos desempeñan el papel de causas de oportunidad. (...) Empeñado en el estudio de las parálisis histéricas que se generan después de traumas, se le ocurrió reproducirlas artificialmente luego de haberlas diferenciado con esmero de las parálisis orgánicas. Para ello se valió de pacientes histéricas a quienes ponía en estado de sonambulismo mediante hipnosis. **Consiguió demostrar, con un razonamiento sin lagunas**, que esas parálisis eran consecuencia de representaciones que en momentos de particular predisposición habían gobernado el cerebro del enfermo.”⁸⁹²

Freud reinterpretará, a su vuelta a Viena, los motivos originales del viaje a la Salpêtrière, justificando su reciente interés por la psiconeurología: primero, postulará que su viaje estaba motivado por la importancia del hospital mismo y su material de enfermos reunidos en un único espacio ordenado (lo que permitía una observación de casos dispersos y de difícil acceso en Viena); en segundo lugar, justificará su viaje por “el gran nombre de J.M. Charcot, quien ya lleva diecisiete años de trabajo y enseñanza en aquél hospital”⁸⁹³ La escuela francesa de neuropatología constituía la oportunidad de acceder a una novedosa y singular modalidad clínica de trabajo, además de ofrecerle la posibilidad de estudiar nuevos ‘objetos’ teóricos (la histeria). Freud será, en Viena, un defensor de la teoría y de la clínica del maestro: “los descubrimientos de la escuela francesa, en parte extremadamente asombrosos (hipnotismo), en parte de importancia práctica (histeria), hallaron en nuestro país más incredulidad que reconocimiento y creencia, y los investigadores franceses, en primer lugar Charcot, tuvieron que soportar a menudo el reproche de falta de juicio crítico o, al menos, de tender a estudiar lo raro y a darle una presentación efectista.”⁸⁹⁴

Freud defenderá contra los enemigos de su maestro, en su informe al Colegio de Profesores de la Facultad de Medicina de Viena, la científicidad estricta de la práctica clínica y de la teoría de Charcot. La Salpêtrière es, para Freud, **una máquina de observación que permitía justificar la objetividad de los ‘descubrimientos’ del francés**. Sus engranajes no eran sino la oportunidad para “proseguir –sostiene Freud de Charcot- las investigaciones que en ese momento le ocupaban.”⁸⁹⁵ En efecto, la serie ordenada y diferenciada de enfermos, la observación constante de patologías intra y extra-asilares, la inscripción y registro de datos, es el fundamento empírico de la nueva teoría de la histeria;⁸⁹⁶ el instrumento pedagógico de la presentación de enfermos y la cátedra de

⁸⁹¹ FREUD, Sigmund, *Charcot, op. cit.*, pág. 22. El subrayado es nuestro.

⁸⁹² FREUD, Sigmund, *Charcot, op. cit.*, pág. 22. El subrayado es nuestro.

⁸⁹³ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín, op. cit.*, pág. 5.

⁸⁹⁴ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín, op. cit.*, pág. 5-6.

⁸⁹⁵ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín, op. cit.*, pág. 9.

⁸⁹⁶ “Freud enumera: además del material humano encerrado en el hospital-asilo, objeto de observación, en la Salpêtrière se crea, en 1881, una cátedra de neuropatología para permitir la transmisión de la enseñanza de Charcot; el ‘gran hombre’ cuenta también con un consultorio externo para la atención de varones nerviosos (los enfermos post-traumáticos reclutados de los accidentes laborales); finalmente, tiene a su disposición “un laboratorio para trabajos anatómicos y fisiológicos, un museo de patología, un taller de fotografía y vaciado de

neuropatología, constituyen su canal de transmisión. En este sentido, en su viaje a París, Freud realiza por sí mismo la experiencia probatoria de la clínica a partir de la cual el maestro ha elaborado su teoría ‘objetiva’ de la histeria, fundamentada en la observación de casos concretos y se inscribe en una máquina-Salpêtrière, como engranaje al que Charcot transmite un saber. Asistía el lunes a la conferencia pública, “seductora por su perfección formal”⁸⁹⁷ pero nunca meramente teórica, ya que “no eran tanto de enseñanzas sobre elementos de la neuropatología –sostiene Freud- cuanto de comunicación de las más recientes investigaciones del profesor, e impresionaban principalmente por la permanente referencia a los enfermos presentados.”⁸⁹⁸ El martes participaba en la consulta externa, en la que no sólo eran atendidos los pacientes ambulatorios sino que el maestro diagnosticaba los casos típicos o enigmáticos a él traídos por sus asistentes. La clínica era también ocasión para la teoría ya que “si muchas veces el maestro –relata Freud- nos descorazonaba dejando sumidos una parte de esos casos, según su propia expresión, ‘en el caos de la nosografía aún no descubierta’, otros le daban la oportunidad para anudar a ellos las más instructivas puntualizaciones sobre los más diversos temas de la neuropatología.”⁸⁹⁹ El miércoles, Freud asistía a los exámenes oftalmológicos que se realizaban en presencia de Charcot, y los restantes días, el alumno recorría con el maestro las salas clínicas realizando el ritual de la visita o asistía a las presentaciones de enfermos en la sala de conferencias.

Más allá de constituir la ocasión para adquirir una teoría científica sobre y de comprobar empíricamente su validez en la clínica, Freud confiesa que la experiencia de la Salpêtrière implicó para él un acontecimiento, el ‘acontecimiento Charcot’: “de más valor que esta ganancia positiva en **experiencia** –sostiene-, me parecen las inspiraciones que recibí, durante los cinco meses que residí en París, de mi continuo trato científico y personal con el profesor Charcot.”⁹⁰⁰ Freud se declarará así, en Viena, abierto partidario del *Napoleón de las histéricas*. Desde el lugar del alumno, relatará los descubrimientos y logros que el maestro ha alcanzado para el tratamiento de la histeria. En primer lugar, la histeria era singularizada antes de Charcot sólo a partir de unos pocos rasgos negativos que la descalificaban como enfermedad ‘seria’: “Son estos la supuesta dependencia que la afección histérica –afirma Freud- tendría respecto a las **irritaciones genitales**, la opinión común según la cual es imposible indicar una sintomatología precisa para la histeria porque cualquier **combinación arbitraria de síntomas** podría presentarse en ella, y, por último, el desmedido valor que se ha atribuido a la **simulación** dentro de su cuadro clínico.”⁹⁰¹ Estos tres ‘estigmas’ históricos de la histeria, a saber, sexualidad, asintomatología específica y simulación, van a ser borrados, según Freud, por la ‘ciencia’ de Charcot. Primero: ‘descubriendo’ histeria en el sexo masculino, la enfermedad dejará de ser una enfermedad genitalmente ligada a la sexualidad femenina. Si Charcot no veía, ni oía, ni asumía en su saber esa sexualidad que florecía en sus propias incitaciones clínicas, el alumno-Freud nada dirá del teatro sexual de la Salpêtrière y continuará manteniendo, por un tiempo, los efectos de des-conocimiento a los que estaba obligado su maestro. Segundo, ‘descubriendo’ la sintomatología precisa y universal que caracteriza a la histeria (maniobra de organización de un escenario sintomatológico estable): una serie de signos distintivos somáticos de la enfermedad que permitían al neurólogo capturarla desde sus estigmas positivos y desde su desarrollo reglado en la crisis. Finalmente, y mediante el “estudio científico del hipnotismo –sostiene Freud-, un campo de la neuropatología que fue preciso arrebatarse por una parte a la incredulidad y por la otra al fraude, (...Charcot...) llegó a una suerte de teoría sobre la

moldes de yeso, una sala oftalmológica, un instituto eléctrico e hidroterapéutico, todo ello dentro de las instalaciones del gran hospital.” FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 7.

⁸⁹⁷ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 9.

⁸⁹⁸ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 9.

⁸⁹⁹ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 9.

⁹⁰⁰ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 9.

⁹⁰¹ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 10. El subrayado es nuestro.

sintomatología histérica, que tuvo el coraje de reconocer como real y objetiva para la mayor parte de los casos, sin por ello descuidar la cautela indispensable a causa de las insinceridades de los enfermos.”⁹⁰²

En conclusión, Freud relatará las estrategias de patologización de la mujer-histérica llevadas a cabo por Charcot **insertándolas en una historia positivista y progresiva del conocimiento médico**: a partir de su maestro la historia emerge **en la historia** como una enfermedad susceptible de un diagnóstico diferencial, deslindada epistemológicamente de otras enfermedades mentales.⁹⁰³ ‘Descubrimientos’ y aportaciones objetivas de Charcot a la nueva ciencia neurológica que inaugurarán una nueva época (‘ilustrada’) en la comprensión y en la curación de la historia, enfermedad calumniada y desconocida.⁹⁰⁴ Así, el futuro padre del psicoanálisis se inscribirá históricamente a sí mismo en relación de **continuidad estricta** con: 1) **la psiquiatría del siglo XIX**,⁹⁰⁵ 2) las estrategias de **patologización de la mujer-histérica** llevadas a cabo por Charcot en la Salpêtrière⁹⁰⁶ y, por tanto, 3) el **foco de producción histórica de la sexualidad, la mujer-histérica (bruja, posesa, histérica simuladora, histérica neuropsiquiátrica)**, propuesto por Foucault en su genealogía del dispositivo de sexualidad (*Voluntad de saber*). En efecto, soñando con una historia del progreso del conocimiento científico sobre la enfermedad mental (en la que Charcot era una cumbre), Freud declaraba en 1886 Freud: “En nuestra época, una histérica podía estar casi tan segura de que la consideraran una **simuladora**, como lo estaría en siglos anteriores de ser condenada por **bruja** o **posesa**. Y, en otro sentido, se había producido casi un retroceso en el conocimiento de la historia. La Edad Media tenía exacta noticia de los ‘estigmas’, los rasgos somáticos distintivos de la historia, que ella interpretaba a su manera.”⁹⁰⁷ Y en 1888, relatando una historia de la historia, sostiene: “El nombre de ‘historia’ proviene de los primeros tiempos de la medicina y **expresa el prejuicio, sólo superado en nuestra época, de que esta neurosis va unida a unas afecciones del aparato genésico femenino**. En la Edad Media desempeñó un significativo papel histórico-cultural; a consecuencia de un contagio psíquico se presentó como epidemia, y constituye el **fundamento real de la historia de las posesiones por el demonio y la brujería**. Documentos de esa época atestiguan que su sintomatología no ha experimentado alteración alguna hasta el día de hoy. **Su apreciación y su mejor inteligencia sólo se inician con los trabajos de Charcot y de la escuela de la Salpêtrière**, por él inspirada. Hasta entonces, la historia era la *bête noire* de la medicina; las pobres históricas, **que en siglos anteriores, como posesas, habían sido quemadas en la hoguera o exorcizadas, en la moderna época ilustrada ya no recibieron más que el anatema del ridículo**; sus estados se consideraban mera simulación y exageraciones, y por consiguiente indignos de la observación clínica.”⁹⁰⁸

El *amo de las históricas* transmite sus ‘descubrimientos’ a su alumno:⁹⁰⁹ Freud asumirá de él una teoría ‘universal y objetiva’ sobre la historia y una clínica segura de sus

⁹⁰² FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 11.

⁹⁰³ Ver BERCHERIE, Paul, op. cit., pág. 275-283.

⁹⁰⁴ Ver FREUD, Sigmund, *Prólogo a la traducción de J.-M. Charcot, ‘Leçons sur les maladies du système nerveux’*, op. cit., pág. 21.

⁹⁰⁵ Ver *DeE II*, pág. 663.

⁹⁰⁶ Freud inscribe sus propios ‘descubrimientos’ sobre la historia en continuidad con la investigación y las enseñanzas de Charcot en: FREUD, Sigmund, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e históricas”, en *Obras completas*, op. cit., tomo I, pág. 210 y “Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos históricos”, en *Obras completas*, op. cit., tomo I, pág. 29.

⁹⁰⁷ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 11.

⁹⁰⁸ FREUD, Sigmund, *Histeria*, op. cit., pág. 45. El subrayado es nuestro.

⁹⁰⁹ “Atraído por esa personalidad, pronto me limité a visitar *un solo* hospital y a seguir las enseñanzas de *un solo* hombre.” FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 8.

diagnósticos. Sólo proyectando, primero, ser un ‘Charcot vienés’, podía intentar, luego, *llevar al límite la lección aprendida en la Salpêtrière*.

a.1) Primera escena proto-psicoanalítica. El cuerpo desnudo y el médico sádico.

Frente a la oposición entre la escuela anatomo-patológica alemana de las localizaciones cerebrales y la escuela neuropatológica francesa de Charcot, Freud se posicionará, clara y abiertamente ante los médicos de Viena, como un “emisario francés.”⁹¹⁰

Para difundir la teoría del maestro y para demostrar su científicidad y su validez clínica, Freud presentará ante la Sociedad de Medicina, unos meses después de su regreso de París (15 de octubre de 1886) una ponencia teórica sobre la histeria (hoy perdida): se trataba de exponer la teoría de Charcot demostrando cómo el maestro había deslizado la histeria del sexo femenino objetivándola como enfermedad diagnosticable diferencialmente también en hombres. La ponencia no tiene buena acogida ante los médicos.⁹¹¹ Meynert, consejero áulico y anterior maestro de Freud, lo desafía a presentar un caso en el que los estigmas histéricos se presenten en un varón.⁹¹² El alumno y difusor de la teoría y de la clínica de Charcot acepta el reto, pero los médicos del Hospital general se niegan a facilitarle algunos de sus pacientes. Finalmente, a través del Dr. Von Beregszászy (laringólogo), Freud encuentra un enfermo fuera del hospital, lo recibe en su consulta privada,⁹¹³ y lo presenta como ‘caso’ ante los médicos de la Sociedad de Medicina de Viena (militantes de la escuela anatomo-patológica alemana).

Se escenifica, pues, un enfrentamiento entre escuelas a través de una ‘demostración científica’: la presentación clínica de un enfermo.⁹¹⁴ Presentación pública que debe ser considerada como una **triple prueba de realidad**, tal y como lo era en la Salpêtrière: una prueba de la realidad de la enfermedad y de la no simulación de los fenómenos histéricos (‘es un histérico’); una prueba de realidad-objetividad de la teoría de Charcot, que había permitido identificar los síntomas específicos de la enfermedad en hombres (‘el saber que poseo es verdad’) y una prueba de realidad del estatuto médico del neuropsiquiatra (‘yo, Freud, diagnostico y puedo curar’). Freud despliega su verificación ante otros, como Charcot, a partir de una descripción visual de un caso “muy común y frecuente (...)”⁹¹⁵ Así, el futuro padre del psicoanálisis va a jugar, en esta escena, a **demostrar científicamente que la histeria nada tiene que ver con la sexualidad**.

⁹¹⁰ ROUDINESCO, Elisabeth, *op. cit.*, tomo I, pág. 32. Para el caso de August P., véase: ELLENBERGER, Henry F., *op.cit.*, pág. 441-442.

⁹¹¹ Ver FREUD, Sigmund, *Presentación autobiográfica*, *op. cit.*, pág. 15.

⁹¹² Freud comienza la escena diciendo: “Señores: Cuando el 15 de octubre de este año tuve el honor de ocupar la atención de ustedes para darles un breve informe sobre los más recientes trabajos de Charcot en el campo de la histeria masculina, mi respetado maestro, el consejero áulico profesor Meynert, me invitó a presentar ante esta Sociedad casos donde se observaran en manifestación aguda los signos somáticos de la histeria, los ‘estigmas histéricos’, mediante los cuales Charcot caracteriza esta neurosis. Hoy respondo a aquella invitación (...) mostrándoles un hombre histérico que ofrece el síntoma de la hemianestesia en un grado casi máximo.” FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, *op. cit.*, pág. 27.

⁹¹³ “Debo este enfermo a la amistosa solicitud del doctor Von Beregszászy, quien lo envió a mi consultorio para confirmar el diagnóstico por él establecido.” FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, *op. cit.*, pág. 27.

⁹¹⁴ FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, *op. cit.*, pág. 27-34.

⁹¹⁵ FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, *op. cit.*, pág. 27.

El escenario es, por tanto, la Sociedad de Medicina de Viena. Freud se expone a sí mismo como ‘alumno’, ayudado por un oftalmólogo (Königstein),⁹¹⁶ y presenta ante los médicos un ‘caso’ de histeria masculina. El enfermo no es un paciente suyo, le ha sido suministrado por otro médico que ha hecho el diagnóstico (Freud se ha limitado a confirmarlo). Las maniobras de captura del cuerpo neurológico del histérico se realizarán a partir de la orden estricta del ‘¡Obedece y calla!': ella permitía evitar la acusación de simulación.

26 de noviembre de 1886. *El cuerpo desnudo y el médico sádico*: ritual de producción de realidad de la enfermedad (histeria masculina); de autenticación del saber (teoría de la histeria de Charcot) y de entronización del médico (Freud) como neuropsiquiatra.

Esta escena proto-psicoanalítica es **pública** (no íntima), el enfermo **calla** (no confiesa) y el médico (Freud) **da órdenes y atormenta** el cuerpo desnudo del paciente (no se recluye en un espacio distante de invisibilidad).⁹¹⁷

El discípulo de Charcot juega a ser Charcot. Presenta ante la Sociedad de Medicina de Viena a August P., de 29 años, cincelador, desnudo, ante la mirada atenta de los médicos. Antes de demostrar los síntomas corporales de la histeria que padece, Freud relata la historia familiar del enfermo, para localizar en ella los antecedentes hereditarios de la enfermedad: un padre bebedor y colérico, una madre muerta por tuberculosis; esta pareja tiene seis hijos, el primero muerto por una afección encefálica, el segundo aquejado de convulsiones y posible histérico, el tercero desertor y ‘desaparecido’, el cuarto y quinto hijo mueren, el sexto es el enfermo presentado.⁹¹⁸ Luego, relata la biografía del paciente desde su infancia, para justificar la existencia ‘indudable’ de acontecimientos traumáticos (origen de los síntomas): ser atropellado en la calle le provoca ataques, palpitaciones, vértigo y una cierta torpeza mental que le impide un progreso escolar adecuado; un acontecimiento posterior, en el que el paciente intenta ser acuchillado por su hermano, hace nacer los síntomas más graves de la histeria; los síntomas empeoran poco tiempo antes de su encuentro con Freud debido a una nueva ‘emoción’ traumática, a saber, ser acusado de hurto por una mujer.⁹¹⁹

⁹¹⁶ Aplicando los procedimientos clínicos para demostrar los síntomas oculares ‘objetivos’ de la histeria ‘descubiertos’ en el laboratorio oftalmológico de la Salpêtrière. Ver DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 172-181.

⁹¹⁷ Las maniobras sobre el cuerpo del paciente que Freud realiza remiten, sin lugar a dudas, al espectáculo táctil que se transformaba en tormento organizado en el escenario-Salpêtrière. “El tacto se hacía tormento. *Speculum* –bisturí, cauterio. (...) Pero, en la *Iconographie*, este movimiento aparece por supuesto denegado. Bourneville y Régnard disimulan su actuación. Así, jamás se les percibe en el marco, sobre el cliché. En muchos detalles se deja sentir que se quiere borrar el acto de tocar, las caricias conniventes o las brutalidades. (...) Régnard publicó en 1887 (y ya no trabajaba y desde hacía tiempo, en la Salpêtrière), toda una serie de grabados sacados de láminas de la *Iconographie photographique*; pero, entre ellas, había algunas inéditas; ¿es que no resultaban aptas para su función de prueba? ¿Se trataría aquí de especificidad fotográfica? ¿Y qué es lo que se ve? ¡El cuerpo, el cuerpo propio! del médico: **atravesando, por ejemplo, con una larga aguja, el brazo de una joven a la que domina sin problema**, negra silueta de su chaqueta; ¡ahora bien!, sonrisa, sonrisa ‘entendida’ de la joven histérica; consentimiento, casi recogimiento en la seriedad de la situación, el del entendimiento de la experimentación de su cuerpo ‘anestesiado’, copiado del protocolo de posado fotográfico.” DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 237-238. El subrayado es nuestro. Y reproduce en la siguiente página un grabado del texto de 1887, titulado ‘La anestesia histérica’, en el que el médico atraviesa con una aguja el brazo insensible de la histérica sonriente. Ver DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 239. Para los clavos con los que se traspasaba a Augustine: DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 352. Para la cartografía de las hemiplejías: DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 240-244.

⁹¹⁸ FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de bemiánestesia en un varón histérico*, *op. cit.*, pág. 27-28.

⁹¹⁹ El historial familiar y la biografía son relatadas delante del paciente y de los médicos. Ver: FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de bemiánestesia en un varón histérico*, *op. cit.*, pág. 27-29.

Freud asume y aplica **la lección de Charcot**: la histeria está determinada etiológicamente por la herencia, de ahí la búsqueda de antecedentes en el cuerpo patológico y fantasmático de los ascendientes (familia afectada); los síntomas histéricos se reorganizan en su intelección en torno al traumatismo, por ello la biografía del paciente funciona como confesión científica de los orígenes de la afección. En efecto, el material disponible en las historias clínicas de la Salpêtrière, recogido gracias al minucioso interrogatorio, es reeditado aquí por Freud al relatar los antecedentes patológicos familiares del enfermo y sus antecedentes traumáticos individuales. La presentación de enfermos que Freud escenifica supone que, antes de realizar la prueba de realidad, el médico ha aplicado todo el arsenal de preguntas del interrogatorio psiquiátrico: el histérico ya ha sido conminado a confesar sus patologías familiares y sus peripecias biográficas (incluso su ‘retraso’ escolar). Todo su discurso ha sido capturado como síntoma polimorfo y anunciador de su patología presente. Del discurso freudiano que cerca ese cuerpo desnudo emerge, pues, un ectoplasma dual: el de su anomalía subjetiva (constitución degenerada), causada por las patologías y locuras de su familia (herencia), y el de su patología intrínseca, debido a las condiciones secundarias que han hecho estallar la enfermedad (biografía-traumas). El cuerpo fantasmático de la familia afectada y el cuerpo bio-histórico del cincelador van a imprimirse finalmente, gracias al discurso inaugural de Freud, sobre el cuerpo desnudo de August P.: degenerado, accidentado, enfermo.

A continuación el médico, como Charcot, teatraliza la visualización de los síntomas ante una mirada que se cierne sobre la superficie corporal desnuda del cuerpo de un histérico que permanece siempre en silencio. Freud coloca a su *paciente* en un espacio público, como objeto pasivo que responderá a las órdenes y operaciones con sus propios miembros afectados. El cuerpo del enfermo hablará en el lenguaje de las respuestas involuntarias y voluntarias, de los reflejos y los movimientos. Freud no es, frente a su prestigioso público, la oreja que oye, sino el ojo de Charcot reencarnado en un cuerpo-instrumento que organiza una tortura racionalmente concertada.

El médico demuestra las perturbaciones de la sensibilidad. Presiona los puntos de salida de los nervios y golpea la bóveda craneana del lado izquierdo. El paciente gira la cabeza con una expresión de dolor. Sin embargo, la piel del lado izquierdo de la cabeza permanece anestesiada. Freud pincha, pellizca y retuerce el lóbulo de la oreja izquierda. “Pero esto no es sólo válido para la piel –afirma Freud ante los médicos–; también para las mucosas, **como se los nuestro** en los labios y la lengua del enfermo. **Si introduzco** un rollito de papel en el conducto auditivo externo y luego por el orificio nasal izquierdo, no provocará ninguna clase de reacción. **Repito el experimento** del lado derecho y **compruebo** una sensibilidad normal en el enfermo. Como corresponde a la anestesia, también los reflejos sensibles están cancelados o disminuidos. Así, **puedo introducir** el dedo y tocar el fondo de la garganta del lado izquierdo sin que sobrevenga ahogo.”⁹²⁰ Mediante esta manipulación del cuerpo de August P., Freud justifica su diagnóstico: parálisis en la mitad del cuerpo, distorsión en los órganos de la visión, pérdida de la sensibilidad normal en los sentidos del olfato y del gusto del lado izquierdo.

Freud pasa al tronco y extremidades del paciente para demostrar una anestesia absoluta: “**como ustedes ven** –afirma–, **puedo atravesar** con una fina aguja cualquier pliegue de la piel sin que el enfermo reaccione. Las partes profundas –músculos, tendones, articulaciones–, deben tener, por fuerza, asimismo, esa extrema insensibilidad, pues **puedo retorcer** la muñeca, **estirar** los tendones, sin provocar en el enfermo ninguna reacción.”⁹²¹ Así, en el más absoluto silencio del *paciente*, el médico habla: enseña ante todos que el

⁹²⁰ FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, op. cit., pág. 29-30. El subrayado es nuestro.

⁹²¹ FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, op. cit., pág. 30. El subrayado es nuestro.

cuerpo desnudo del histérico responde con síntomas al tormento ordenado de palpaciones, pinchazos, torceduras y tocamientos que el bueno de Freud aplica sobre el pobre cincelador.

El cuerpo del enfermo responderá también a las órdenes simples del médico que le exigirá, al límite, confesar si sabe o no de quién es esa mano o de quién es ese cuerpo (un ‘sí’, un ‘no’). Antes, lo ciega artificialmente. “A esta anestesia de las partes profundas se debe que el enfermo, con los ojos vendados, no tenga noción sobre la situación de su brazo izquierdo en el espacio, ni de los movimientos que yo le imprima a ese miembro. **Le vendo** los ojos –afirma Freud-, y **le pregunto** qué he hecho con su brazo izquierdo. No lo sabe. **Lo invito** a tomarse con la mano derecha su pulgar, codo y hombro del lado izquierdo. Tienta en el aire, acaso toma la mano que yo le ofrezco en lugar de la suya, y luego **confiesa** no saber de quién es la mano que apresó.”⁹²²

Freud sigue una ceremonia. Ordena que el enfermo realice movimientos separados sin una meta ulterior para demostrar perturbaciones motrices variables que dependen de las circunstancias, de esta manera prueba ante los médicos que la parálisis del enfermo no tiene en cuenta el ordenamiento anatómico del sistema nervioso. Mientras que el enfermo pudo desnudarse frente a los médicos sin problemas con ambas manos o podía taparse el orificio nasal izquierdo con los dedos de la mano izquierda, por el contrario, “si **le ordeno** (...) doblar el brazo por la articulación del codo mientras sigue el movimiento con sus ojos (...) –continúa Freud- el brazo izquierdo se muestra mucho más inhibido que antes, el movimiento se efectúa con suma lentitud, de manera incompleta, por etapas, como si fuera preciso vencer una gran resistencia, y con fuerte temblor.”⁹²³ Evidencia, pues, de que no padece una lesión orgánica que le impediría siempre tal o cual movimiento.

El análisis de los reflejos del paciente demuestran también que éstos son más vivos de lo normal y están poco coordinados entre sí, es decir, las respuestas de los reflejos del lado derecho (no anestesiado) y del lado izquierdo varían: algunos son más vivos en el lado derecho, otros están acrecentados en el lado izquierdo paralizado. Finalmente, Freud demuestra la existencia de zonas histerógenas, lugares especialmente dolorosos ante la presión o espontáneamente, localizadas en partes de su cuerpo que de ordinario son insensibles: puntos concretos de la izquierda de la cabeza, partes de la piel del tórax, la porción lumbar de la columna, el hueso sacro y también, el cordón espermático izquierdo. Manipuladas y presionadas estas zonas histerógenas por Freud, el rostro de August P., de 29 años, cincelador, desnudo, ante la mirada atenta de los médicos, revela un dolor excesivo.⁹²⁴

Freud concluye este ritual público de presentación de enfermo con unas puntualizaciones sobre dos peculiaridades de la histeria padecida por August P. que le permiten clasificarla como una desviación del cuadro típico. No se trata, pues, de una histeria masculina completa sino una *forma frustrada* del caso típico establecido sintomatológicamente por Charcot: primero, también en la mitad derecha es posible encontrar zonas anestésicas (sin relación con el sistema nervioso ya que afecta a parte del hombro derecho, una franja de piel del antebrazo, el lado externo del muslo y la parte posterior de la pantorrilla); segundo, la hemianestesia muestra un carácter lábil ya que en un examen de sensibilidad eléctrica anterior a la presentación Freud había podido volver sensible y modificar la insensibilidad del lado izquierdo y pudo extender también las zonas dolorosas a otras partes del cuerpo. “En esta labilidad de la perturbación sensible baso mi esperanza de devolver al enfermo en breve tiempo su sensibilidad normal.”⁹²⁵ Es decir, la

⁹²² FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, op. cit., pág. 30-31. El subrayado es nuestro.

⁹²³ FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, op. cit., pág. 31-32. El subrayado es nuestro.

⁹²⁴ Ver FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, op. cit., pág. 33.

⁹²⁵ FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, op. cit., pág. 34.

terapia a seguir con el enfermo será la misma que la aplicada por Charcot en su instituto eléctrico e hidroterapéutico de la Salpêtrière: obtener un influjo general sobre el sistema nervioso a través de la electricidad, los baños, las curas dietéticas, para modificar y curar los síntomas padecidos.

August P., enfermo ‘objetivo’ e histérico, viste su cuerpo torturado.

Freud, maestro de la verdad sobre la enfermedad (histeria) y maestro de la verdad sobre el enfermo (histérico), habiendo probado ante otros su estatuto de neuropsiquiatra (poder-saber),⁹²⁶ queda a merced de sus oyentes. (Aplausos.⁹²⁷ Fin de la escena.)

...

Mirando hacia el futuro podríamos pensar que la escena proto-psicoanalítica de 1886 constituye un espectáculo exactamente opuesto a la escena psicoanalítica del diván: **un personaje-paciente** que calla y que responde sólo corporalmente, con movimientos voluntarios o con parálisis involuntarias (“Obedece y calla, tu cuerpo responderá por ti”), frente a un enfermo que será obligado a hablar en el diván y que quizás responderá inconscientemente también con su cuerpo (“Obedece: ¡habla!, tu cuerpo también hablará por ti”); **un personaje médico** que establecía el diagnóstico manipulando sin tapujos el cuerpo y que se veía en la obligación de identificar, a través del interrogatorio, las causas patológicas y hereditarias del mal, frente a una instancia analítica que callará preguntando, imponiendo el diagnóstico y la interpretación desde la distancia corporal y visual; finalmente, una acción ceremonial que se despliega en **un escenario** público, frente a un ritual de producción de la verdad que se recluirá en la más estricta privacidad. Deberemos justificar, en las siguientes escenas-batallas libradas por Freud y sus neuróticos, los motivos de esas torsiones que harán posible la des-psiquiatrización analítica. De las órdenes del médico a la del psicoanalista, de la patologización neuropsiquiátrica al diagnóstico freudiano, del interrogatorio-confesión a la asociación libre y de lo público a lo privado, no se jugará allí un radical corte epistemológico-clínico, sino más bien una paulatina redistribución táctica de los diferentes elementos.

En efecto, teniendo en cuenta que nos dirigimos hacia aquella escena por-venir, Freud va a realizar en esta época proto-psicoanalítica un primer movimiento estratégico. Si comparamos su dramatización ante los médicos vieneses con el gran teatro cotidiano dirigido por el gran Charcot en la Salpêtrière, podemos considerar, y Freud lo sabía, que esa escena fallaba.⁹²⁸ En la presentación de August P. **falta a Freud la capacidad técnica**

⁹²⁶ Freud escenifica así, en la presentación del enfermo August P., un ritual de producción de la realidad de la enfermedad, de autentificación del saber y de entronización del poder del médico ante los médicos de la Sociedad de Medicina de Viena. Primero, demuestra con sus manipulaciones del cuerpo del enfermo los síntomas específicos y aislables de la histeria en un caso masculino: realidad, por tanto, de la enfermedad del paciente. Segundo, justifica y enseña a otros la validez de la teoría clínica neuropatológica de Charcot, una teoría que asignaba síntomas estables, universales y verificables de la enfermedad, pero que imponía, sin embargo, la necesidad de indagar sus causas, tanto en los acontecimientos traumáticos padecidos por el individuo como en su herencia patológica familiar (interrogatorio-examen psiquiátrico). Autentificación, pues, del saber sobre la histeria que Freud había adquirido gracias a una ceremonia de presentación de enfermos que suponía haber investigado previamente las causas patológicas individuales y familiares de la enfermedad: relatando la confesión de August P., Freud re-editaba la función de las historias clínicas cuidadosamente recopiladas en la Salpêtrière-máquina. Finalmente, la ceremonia constituye también el ritual a través del cual Freud emerge por primera vez, ante los anatomo-patólogos, como neuropsiquiatra: diferenciándose de los psiquiatras disciplinarios y de los médicos. Puede intervenir sobre los enfermos porque sabe.

⁹²⁷ Ver FREUD, Sigmund, *Presentación autobiográfica*, *op. cit.*, pág. 15.

⁹²⁸ Así lo reconoce Freud en el primer párrafo de su presentación de enfermo: “Hoy respondo a aquella invitación –es cierto que **de una manera insatisfactoria, hasta donde me lo permite el material de**

(hipnosis) y los ‘materiales’ (enfermos) para producir la teatralización completa en la que la histeria se representaba como enfermedad ‘objetiva’. Falta el doble de August P., su contrapunto y su espejo, el complemento epistemológico imprescindible en la prueba de realidad que justificaba el saber-poder del médico: falta ella, la histérica hipnotizada. Sólo en el espectáculo de oposición pública entre el histérico accidentado y la mujer-histérica, Freud habría podido demostrar cabalmente, siguiendo la lección magistral de Charcot, la objetividad de su diagnóstico sobre August P.

El futuro padre del psicoanálisis, que juega en su primera y única presentación pública de enfermos el papel del neurólogo francés, sabe que para reencarnarse en Viena como un avatar del ‘Napoleón de las histéricas’, debía adquirir para sí la técnica que había permitido a Charcot convertir a las enfermas en autómatas funcionales: la hipnosis.

También sabe Freud que carece de ‘material’ para hacer representar su teatro. No importa. Ellas vendrán, presentando batalla.

b. De la hipnosis: diagnóstico, catarsis y sugestión.

La utilización de la hipnosis será defendida por Freud, a su vuelta de la Salpêtrière, como maniobra científica estricta desligada de cualquier misticismo o mesmerismo. El hipnotismo es para Charcot, sostenía su alumno, “un campo de fenómenos que sometió a descripción con arreglo a la ciencia natural, como hizo en años anteriores con la esclerosis múltiple o la atrofia muscular progresiva.”⁹²⁹ Freud responde a cualquier acusación de producción, de teatralización, de conformación por el médico de la sintomatología de la histeria manifestando que la hipnosis ha sido una técnica aplicada y justificada científicamente. A partir de la utilización de la hipnosis por Charcot como herramienta imprescindible del diagnóstico, Freud comenzará su investigación y experiencia del hipnotismo.

La hipnosis era utilizada por Charcot –sólo con las histéricas hospitalizadas- para poner a la enferma en un estado en el cual el médico podía obtener en orden y aislados los síntomas; estos síntomas así provocados podían ser confrontados con los síntomas que manifestaban los enfermos post-traumáticos. La hipnosis no poseía por sí misma ningún valor terapéutico sino que era un instrumento-técnica al servicio del diagnóstico de la enfermedad y una herramienta-técnica para la diferenciación de síntomas fingidos. Con la noción de traumatismo, origen de los síntomas histéricos, Charcot podía explicar a la vez los fenómenos hipnóticos y la enfermedad de los histéricos: la hipnosis generaba, a través de la voluntad del médico, un traumatismo transitorio en la enferma así como el accidente real, el traumatismo del histérico, había provocado un estado hipnótico localizado sobre alguna parte de su cuerpo.⁹³⁰ Así son consideradas como histéricas las hipnotizadas que producen síntomas aislados y los histéricos que reproducen sin hipnosis esos mismos síntomas. Gracias a su utilidad práctica, la hipnosis ingresa en la teoría neurológica como estado traumático reproducido artificialmente en el hospital.

Cuando Freud viaja a París tenía noticias de una primera utilización terapéutica de la hipnosis. El caso de Anna O., que puede pasar por ser el antecedente fundacional de la técnica psicoanalítica, había sido relatado por Josef Breuer a Freud en noviembre de 1882, cuando el futuro alumno de Charcot se dedicaba aún a las investigaciones anatómicas sobre el sistema nervioso. El tratamiento de Breuer se desarrolla entre 1880 y 1882 y es el primer

enfermos al que tengo acceso- mostrándoles un hombre histérico.” FREUD, Sigmund. *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, op. cit., pág. 27. El subrayado es nuestro.

⁹²⁹ FREUD, Sigmund, *Informe sobre mis estudios en París y Berlín*, op. cit., pág. 13.

⁹³⁰ Ver *Curso PS*, pág. 313-319.

historial clínico de los “Estudios sobre la histeria”⁹³¹ de 1893-1895. El caso parece haber asombrado a Freud. Intentó informar a Charcot sobre el tratamiento de Breuer, el maestro no demostró ningún interés y el alumno abandonó el caso.⁹³²

A su vuelta a Viena en 1886, asumiendo la utilidad de la hipnosis para la diagnosis de la enfermedad, Freud abordará el caso de Breuer con otro interés: había habido allí una utilización de la hipnosis al servicio del conocimiento del traumatismo que había producido efectos diferentes a los provocados por la incitación de Charcot a sus histéricas. Si éstas relataban y escenificaban bajo hipnosis su vida sexual en el asilo, la enferma de Breuer se ceñía a informar objetivamente de los acontecimientos biográficos originantes del síntoma. En esto, la señorita Anna O. respondía ante Breuer como Charcot hubiese deseado que lo hicieran sus histéricas.⁹³³

Anna O., en realidad Bertha Pappenheim, era una joven de 21 años —a la que Freud-Breuer diagnosticaban un “lastre neuropático familiar”⁹³⁴— que presentaba síntomas histéricos: parálisis de tres miembros, perturbaciones en la visión y el lenguaje, tos nerviosa, anorexia, contracturas, anestias y ausencias en las que padecía alucinaciones. La misma Anna confesaba que sufría una alteración psíquica padeciendo dos estados de conciencia: un yo normal, actuando tranquila, razonable, ordenada; y un yo malo, comportándose como una niña malcriada, molestando constantemente con sus gritos, sus reclamos y sus exigencias a los familiares. En este estado insultaba, alucinaba, arrojaba objetos, etc. Al atardecer, la enferma caía por sí misma en un estado de somnolencia que ella misma denomina ‘nubes’ bajo el que confesaba a Breuer las alucinaciones padecidas durante el día: en las ausencias diurnas murmuraba palabras relacionadas con la historia alucinada, estas palabras claves eran repetidas por los familiares y el médico en el sopor hipnótico, y, a partir de estas repeticiones, la enferma recordaba y relataba toda la historia (al parecer unos cuentos tristes y bonitos, como de Andersen⁹³⁵).

Breuer despliega la cura de los síntomas a partir del estado autohipnótico de Anna O.: primero ella sólo relataba la historia vivenciada en la alucinación diurna, después de lo cual despertaba sosegada y tranquila; a continuación y por casualidad, comienza a confesar los sucesos que habían ocasionado los síntomas histéricos. Inmediatamente, al confesar bajo hipnosis el acontecimiento, los fenómenos histéricos se disipaban. La enferma denominó a este método técnico-terapéutico “cura de conversación” o “limpieza de chimenea”.⁹³⁶ La cura de Breuer manifestaba pues, que aislando uno a uno los síntomas (concentrada la enferma sobre éste) y bajo un estado autohipnótico, era posible remover el síntoma por vía del relato del ocasionamiento traumático primero: la confesión de la primera oportunidad en la que el síntoma había emergido, a través del informe bajo hipnosis su origen histórico, hacía desaparecer el síntoma mismo.

La cura de Breuer se había desarrollado en un principio fuera del espacio psiquiátrico, es decir, Breuer ejercía como médico privado atendiendo en su casa a la paciente, si bien, ante los intentos de suicidio de la enferma, es alejada del contexto familiar e internada contra su voluntad en una casa de campo en la que será medicalizada

⁹³¹ BREUER, J. y FREUD, S., “Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo II, pág. 23-309.

⁹³² Ver FREUD, Sigmund, *Presentación autobiográfica, op. cit.*, pág. 20.

⁹³³ Ver FORRESTER, John, *The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, trad. Angélica Bustamante de Simón, Médico, Fondo de Cultura Económica, 1995, primera parte, cap II, ‘La verdadera historia de Anna O.’, pág. 29-44. Ellenberger presenta el caso de Anna O. invirtiendo el orden histórico, haciendo de Charcot una consecuencia del primero. “La segunda experiencia personal que orienta a Freud hacia su nueva teoría de las neurosis será su visita a Charcot en la que verifica las últimas demostraciones sobre las parálisis traumáticas, y su reproducción bajo hipnosis.” ELLENBERGER, Henry F., *op. cit.*, pág. 484. Para el caso de Anna O. véase también: ELLENBERGER, Henry F., *op. cit.*, pág. 481-484.

⁹³⁴ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 47.

⁹³⁵ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 54.

⁹³⁶ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 47-70.

disciplinariamente. Breuer visitaba diariamente a la enferma y era la única persona que ella reconocía siempre y a la que contaba sus ‘historias’.⁹³⁷ La ‘limpieza de chimenea’ funcionaba indistintamente como método de conocimiento del traumatismo primero y como técnica de sedación disciplinaria: “Las noches en que no se había conseguido el sosiego por declaración –afirma Breuer- era preciso recurrir al cloral (...) Yo había podido evitar los narcóticos porque la declaración traía consigo al menos tranquilidad, si bien no sueño. En el campo, las noches entre los alivios hipnóticos eran tan insoportables que resultó forzoso buscar refugio en el cloral; pero poco a poco fue necesitando menos.”⁹³⁸ Es decir, la técnica de Breuer se inserta, sin problema alguno, dentro del funcionamiento de la casa de salud burguesa: los cinco gramos de cloral suministrados a la enferma provocaban la tranquilidad, la sedación y el fin de las crisis al igual que la cura de palabra. Eran, por tanto, intercambiables.

Freud puede percibir, después de la ‘experiencia Charcot’, que Breuer había utilizado la técnica de la hipnosis como estrategia de conocimiento al servicio del médico y que ésta no producía los efectos indeseables (al menos esa bacanal de sexualidad) que había presenciado en la Salpêtrière. Breuer continuaba, en parte, utilizando la hipnosis al modo de Charcot: para que la hipnotizada relate el traumatismo originario. La novedad de su tratamiento había consistido en que la confesión misma del traumatismo era capaz de provocar inmediatamente el cese de los síntomas o, al menos, si esto no era posible, operaba la normalización psiquiátrica de la enferma permitiendo prescindir de las drogas.

El caso de Breuer y la aplicación de la técnica de la cura de palabra podían coincidir con una teoría de la histeria (Charcot) que hacía del traumatismo el origen del síntoma y que eludía en todo a la sexualidad. Anna O. relataba los acontecimientos reales y traumáticos que habían originado los síntomas. En sus relatos, la temida sexualidad no sólo no se habría manifestado báquicamente como en la Salpêtrière, sino que también era explícitamente negada por Breuer en su descripción de Anna O.: “El elemento sexual estaba asombrosamente no desarrollado; la enferma, cuya vida se volvió transparente para mí como es raro que ocurra entre seres humanos, no había conocido el amor, y en las masivas alucinaciones de su enfermedad no afloró nunca ese elemento de la vida anímica.”⁹³⁹

Terminado su enfrentamiento con la histeria en la Salpêtrière, Freud podía interesarse por la hipnosis como estrategia concertada al servicio del conocimiento del traumatismo y de la cura, ya que, en el caso de Breuer, había tenido efectos terapéuticos. Si Charcot debía posicionarse desde la negación (del contenido real-sexual de las crisis), Breuer había desarrollado una cura por hipnosis en la que la sexualidad, al menos en el relato de la histérica, no había aflorado nunca. Era posible, pues, seguir a Charcot aplicando su técnica a enfermas no hospitalizadas sin caer en el descrédito que implicaría hacer aflorar una sexualidad que el mismo maestro y el mismo Breuer negaban.

Cuatro años después de que Breuer haya abandonado el tratamiento de Anna O. (1886), Freud hace su presentación de enfermo en la Sociedad de Medicina y abre su consulta privada en Viena como médico neurólogo de enfermedades nerviosas. Aplica los métodos terapéuticos habitualmente recomendados por la clínica de Charcot, a saber, aislamiento, hidroterapia, electroterapia, masajes, cura de reposo; complementándolos con nuevos tratamientos de la histeria y la neurastenia como la cura de Weir Mitchell.⁹⁴⁰ Sabiendo que en la clínica privada la hipnosis como técnica de diagnóstico diferencial (Charcot) carece por completo de utilidad (ante la imposibilidad de confrontar enfermos

⁹³⁷ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 53-55.

⁹³⁸ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 55.

⁹³⁹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 47.

⁹⁴⁰ Ver FREUD, Sigmund, “Reseña bibliográfica de Weir Mitchell”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo I, pág. 38-39.

traumatizados con histéricas) y ciñéndose al precedente del caso de Breuer, Freud comienza a desarrollar un creciente interés por la hipnosis de tipo terapéutico: a partir de diciembre de 1887 (casi dos años después de volver de la Salpêtrière) utiliza el método como instrumento en la clínica alcanzando algunos éxitos. El interés por la hipnosis como instrumento para el conocimiento del traumatismo (Charcot) y, posiblemente, de cura (Breuer), llevará a Freud a iniciar un contacto directo con la escuela de Nancy, crítica de las maniobras teatrales de la escuela de la Salpêtrière.⁹⁴¹ En 1888 prologa la traducción del libro “De la sugestión” de Bernheim y realiza la primera cura terapéutica por hipnosis a la Sra. Emmy von N.,⁹⁴² en 1889 viaja a las clínicas de Liébault y Bernheim en Nancy y reseña el mismo año la obra de Forel sobre la hipnosis “Der Hypnotismus”. La hipnosis terapéutica y sugestiva de la escuela de Nancy será utilizada por Freud como procedimiento complementario de la hipnosis como técnica de conocimiento del traumatismo al servicio de la cura (Charcot-Breuer).

Sin embargo, Freud nunca tomará partido por la escuela de Nancy sino que continuará manteniendo las tesis de Charcot sobre la histeria: el procedimiento terapéutico de la hipnosis sugestiva era un mero complemento a las terapias recomendadas por el maestro, al igual que la terapia de Weir Mitchell (combinación de reposo en cama, aislamiento, sobrealimentación, masajes y electricidad para vencer estados de agotamiento nervioso). Posicionarse como neurólogo en el tratamiento de la histeria era la condición y la garantía de cientificidad de la consulta privada de Freud en este momento. Freud se situaba en una posición problemática al utilizar la hipnosis: los médicos la criticaban como práctica peligrosa y no científica fundada en la credulidad inocente del especialista que atestiguaba como fenómenos objetivos la simulación del paciente;⁹⁴³ la escuela de Nancy la denunciaba como mera técnica de sugestión que invalidaba los ‘descubrimientos’ supuestamente objetivos de la clínica de Charcot;⁹⁴⁴ finalmente, la escuela de la Salpêtrière la utilizaba como instrumento de indagación sobre el traumatismo y como técnica de diagnóstico diferencial deslindada de cualquier finalidad psicológico-curativa.

La escuela de Nancy (clínicas de Liébault y Bernheim) utilizaba la hipnosis como procedimiento terapéutico en pacientes hospitalizados ya que el estado hipnótico se caracterizaba por un aumento de la sugestionabilidad que permitía el tratamiento psíquico de la enfermedad a través de la palabra.⁹⁴⁵ Utilizando la técnica hipnótica de Braid, Liébault inducía en los enfermos un estado similar al del sueño, un estado idéntico de sedación al provocado por las drogas gracias al cual el médico podía confiar al enfermo mismo el desvelamiento del desarrollo y las características de su propia enfermedad. Dado que la psiquiatría venía utilizado desde 1860 la hipnosis como un instrumento disciplinario de sedación, en tanto que producción de un estado inducido por el médico en el que éste podía disponer a voluntad del paciente aplicando una ortopedia del comportamiento, la hipnosis podía postularse como un procedimiento terapéutico que permitía la anulación de los síntomas a nivel del cuerpo.⁹⁴⁶ La hipnosis, para la escuela de Nancy, no era más que sugestión del médico o autosugestión del enfermo. A través de ella, el médico podía influir en el paciente y conminar a la desaparición de los síntomas. El punto de vista neurológico

⁹⁴¹ Ver CHERTOK, Léon y SAUSSURE, Raymond, *op. cit.*, pág. 617-634; LÓPEZ PIÑERO, José María, *op. cit.*, pág. 73-83 y NICOLAS, Serge, *L'hypnose: Charcot face à Bernheim. L'école de la Salpêtrière face à l'école de Nancy*, París, L'Harmattan, 2004.

⁹⁴² Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 71-123.

⁹⁴³ Freud enumera y responde a las objeciones de la ciencia médica alemana a la hipnosis en: FREUD, Sigmund, “Prólogo a la traducción de H. Bernheim, De la suggestion”, en *Obras Completas, op. cit.*, tomo I, pág. 82.

⁹⁴⁴ Ver FREUD, Sigmund, *Prólogo a la traducción de H. Bernheim. De la suggestion, op. cit.*, pág. 83-84.

⁹⁴⁵ Ver ELLENBERGER, Henry, *op. cit.*, pág. 85-89; BERCHERIE, Paul, *op. cit.*, pág. 100-102 y LÓPEZ PIÑERO, José María, *op. cit.*, pág. 62-72.

⁹⁴⁶ Ver *Curso PS*, pág. 285-290.

era rechazado, el hipnotismo debía pasar al dominio de la psicología: “todos los fenómenos de la hipnosis son efectos psíquicos –explicaba Freud-, consecuencias de unas representaciones evocadas en el hipnotismo con o sin propósito deliberado.”⁹⁴⁷ La hipnosis era así el sueño inyectado por el médico en el paciente, es decir, un instrumento terapéutico de aplicación universal en todo individuo, sano o enfermo, para la exploración psicológica y para la curación de síntomas.⁹⁴⁸ Así, si Charcot había patologizado e individualizado a la mujer-histérica gracias a la hipnosis, la escuela de Nancy había normalizado la hipnosis como método universal de tratamiento, aplicable en cualquier tipo de patología psíquica.

Por ello, los médicos de la escuela de Nancy criticaban ferozmente la ‘hipnosis de cultivo’ de Charcot. Ninguno de los fenómenos histéricos supuestamente constatados en la Salpêtrière podían ser considerados como objetivos: ni las tres fases, ni los síntomas aislados, ni las contracturas. Las histéricas realizaban esos fenómenos porque, hospitalizadas, lo habían visto en otros o porque lo habían oído de otros. No eran simples simuladoras, sino que se encontraban bajo una influencia asilar que las inducía, por sugestión, a realizar esos fenómenos. El médico, mediante la hipnosis, incitaba, solicitaba y provocaba la repetición-copia de los síntomas. Así, desde la teoría de la sugestión de Nancy y dado que la hipnosis no provocaba más que síntomas inoculados por el incauto médico, toda la articulación teórica y clínica de Charcot no debía ser considerada más que como el producto de una ensoñación pseudocientífica. No se criticaba tanto el poder absoluto del médico ejercido sobre el enfermo gracias a la hipnosis, sino más bien que ese poder psiquiátrico o neuropsiquiátrico no era utilizado para la curación del paciente. Charcot utilizaba su dominio sobre la histeria, asegurado por el instrumento hipnótico del asilo, en beneficio de la elaboración de un saber médico que podía diferenciar la enfermedad de otras. La crítica a Charcot se realizaba desde la perspectiva de una psicología que justificaba el ejercicio del poder psiquiátrico en el espacio asilar siempre que fuera utilizado en beneficio del paciente, y nunca al servicio del médico, de su diagnóstico o de la elaboración o justificación de su teoría.

Mientras que en la Salpêtrière la hipnosis funcionaba como instrumento de diagnóstico de la histérica y como procedimiento para acceder al relato del traumatismo, en las maniobras curativas del caso único de Breuer y en la terapia sugestiva de la escuela de Nancy la hipnosis se insertaba, de manera homogénea, en el interior del espacio asilar o de la clínica privada como parte de las prácticas clínico-terapéuticas disciplinarias. La importancia de la teoría de la sugestión elaborada por la escuela de Nancy radica, para Foucault, en la crítica, la primera, de ciertas consecuencias nocivas del ejercicio del poder psiquiátrico de finales del siglo XIX: una crítica epistemológica a la validez de unas observaciones contaminadas, voluntaria o involuntariamente, por el poder del médico; una denuncia de simulación no tanto de las histéricas sino de un saber no precavido del médico mismo; una crítica del poder despótico de una psiquiatría que utilizaba a los pacientes como objetos al servicio del saber del médico. La clínica de Nancy escenifica, para Foucault, los inicios de una crisis psiquiátrica: se tendrá “la sospecha, mejor la certeza, de que Charcot producía efectivamente la crisis de histeria que describía. Tenemos aquí un poco –sostiene Foucault- el equivalente del descubrimiento hecho por Pascal, el médico transmitía las enfermedades que se suponía debía combatir.”⁹⁴⁹ La crítica al poder psiquiátrico no se va a articular desde una teoría psicológica o médica combativa de la verdad sobre la enfermedad articulada en el asilo, “lo que se pone en cuestión –afirma Foucault- es la manera en la que el poder del médico estaba implicado en la verdad de lo

⁹⁴⁷ FREUD, Sigmund, “Reseña de August Forel, *Der Hypnotismus*”, en *Obras Completas, op. cit.*, tomo I, pág. 106.

⁹⁴⁸ Ver FREUD, Sigmund, *Prólogo a la traducción de H. Bernheim. De la suggestion, op. cit.*, pág. 81.

⁹⁴⁹ *DeE II*, pág. 681.

que decía e, inversamente, la manera en la que esa verdad podía ser fabricada y estar comprometida por su poder.”⁹⁵⁰

En medio de estos discursos críticos del ejercicio de la clínica y de la científicidad del saber articulado por Charcot en torno a la histeria, Freud no asumirá una posición contraria al poder psiquiátrico, por el contrario, continuará defendiendo la objetividad de los síntomas histéricos observados y no producidos por Charcot; mantendrá la primera regla terapéutica del maestro, la del aislamiento del enfermo de su familia; continuará afirmando el origen hereditario de la predisposición histérica.⁹⁵¹ En efecto, frente a la descalificación de Charcot operada por la escuela de Nancy, Freud defenderá a su maestro en el mismo texto en el que difundía a Bernheim: “las particularidades de los ataques histéricos, zonas histerógenas, anestésias, parálisis y contracturas –afirma Freud–, se han mostrado, en todo tiempo y lugar, tal y como lo hicieron en la Salpêtrière en la época en que Charcot realizó sus memorables indagaciones sobre la gran neurosis.”⁹⁵² Así, la gran sintomatología de la histeria elaborada por Charcot es, para Freud, “en lo esencial de naturaleza real, objetiva, y no está falseada por la sugestión del observador.”⁹⁵³

Pero frente a la utilización exclusiva de la hipnosis como herramienta de diagnóstico (Charcot), Freud reconocerá la importancia de las tesis de la escuela de Nancy y abogará por la utilización y difusión de ésta en el campo médico dado que la sugestión a través de la hipnosis puede ser un complemento terapéutico para ciertos casos clínicos específicos: es universalizable, efectiva y tiene por objetivo el bien del paciente. Por ello, contra los ataques de la medicina de la época que consideraba a la hipnosis como una técnica peligrosa porque el médico podía inducir comportamientos moralmente pecaminosos o ilegales (atentaba contra la libertad y voluntad del enfermo), Freud defenderá que “la hipnosis es un estado inocuo, y (...) producirla es una intervención ‘digna’ del médico.”⁹⁵⁴ Primero, porque es obligación del médico utilizar la hipnosis si con ello puede aliviar el sufrimiento del paciente, es decir, la técnica tiene un fin humanitario que el ‘buen’ médico sabrá siempre apreciar.⁹⁵⁵ Segundo, porque esa medicina que denuncia la hipnosis como peligrosa parece desconocer que el médico siempre en su terapia utiliza la sugestión, es decir, utiliza su poder, su personalidad, sus dichos, su autoridad, para producir la cura del enfermo. En resumidas cuentas, para Freud, se trata de utilizar un recurso hasta ahora desaprovechado en la clínica pero que estaba siempre presente en ella. Finalmente, Freud sostiene que el hipnotizado nunca está a merced del hipnotizador: nadie puede inducir crímenes o acciones que el enfermo no quiere realizar.

Esa posición de Freud frente a la hipnosis se escenificará en 1888: en su contribución a la enciclopedia de medicina de Villaret con su artículo “Histeria”⁹⁵⁶. Para Freud, la “apreciación (...de la histeria...) y su mejor inteligencia sólo se inician con los trabajos de Charcot y de la escuela de la Salpêtrière (...). Charcot establece que la ‘histeria’ es un cuadro patológico bien deslindado y separado, que se puede discernir con la mayor claridad en los casos extremos de la llamada ‘*grande hystérie*’ (o histero-epilepsia).”⁹⁵⁷ La histeria es, para Freud, una “anomalía constitucional”⁹⁵⁸ que depende de la herencia, a saber, del cuerpo fantasmático de las patologías familiares transmitidas a los descendientes y puede ser desencadenada por ciertas causas ocasionales traumáticas o por ciertos factores secundarios (educación afeminadora de hijos únicos, despertar prematuro de la actividad

⁹⁵⁰ *DeE II*, pág. 681.

⁹⁵¹ Ver BERCHERIE, Paul, *op. cit.*, pág. 283-287 y LÓPEZ PIÑERO, José María, *op. cit.*, pág. 124-126.

⁹⁵² FREUD, Sigmund, *Prólogo a la traducción de H. Bernheim, De la suggestion, op. cit.*, pág. 85.

⁹⁵³ FREUD, Sigmund, *Prólogo a la traducción de H. Bernheim, De la suggestion, op. cit.*, pág. 85.

⁹⁵⁴ FREUD, Sigmund, *Prólogo a la traducción de H. Bernheim, De la suggestion, op. cit.*, pág. 83.

⁹⁵⁵ Ver FREUD, Sigmund, *Reseña de August Forel, Der Hypnotismus, op. cit.*, pág. 99-104.

⁹⁵⁶ FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 45-63.

⁹⁵⁷ FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 45-46.

⁹⁵⁸ FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 57.

intelectual, excitaciones frecuentes y violentas, traumas, intoxicaciones, preocupaciones, emociones, enfermedades físicas agotadoras, etc.). Freud reitera la lección de Charcot: la histeria es una enfermedad definible en términos nosográficos con una sintomatología específica, a saber, ataques convulsivos, zonas histerógenas, perturbaciones de la sensibilidad, de la actividad sensorial, parálisis, afasia, afonía, contracturas, etc.⁹⁵⁹

El futuro padre del psicoanálisis mantendrá aún en este artículo la conminación del maestro al silencio, a saber, en la histeria, la sexualidad no tiene un papel causal predominante sino que es una causa ocasional secundaria del desarrollo de la enfermedad, más aún, ésta sólo puede entrar en la argumentación médica sobre la histeria mediante un discurso de tipo biológico-anatómico de los órganos sexuales. El alumno argumenta: la sexualidad en la histeria no tiene relevancia ya que “se halla histeria en niños y niñas sexualmente inmaduros, y por otra parte la neurosis aparece también con todos sus signos distintivos en el sexo masculino, sólo que es muchísimo más rara en éste (1:20). Además, se ha observado histeria con insuficiencia total de los genitales, y todo médico habrá visto una serie de casos de afección histérica en mujeres cuyos genitales no mostraban ninguna clase de alteración anatómica –y, a la inversa, la mayoría de las mujeres con afección en los genitales no padecen de histeria.”⁹⁶⁰

Freud reitera la validez de la terapia de la histeria que aplicaba el maestro de la Salpêtrière. Primero, para los casos de predisposición histérica por herencia (pacientes ambulantes sin enfermedad), recomienda profilaxis, ejercicios, cuidados, evitar rendimientos intelectuales y físicos excesivos. Segundo, para el tratamiento de la histeria aguda, se impone la separación estricta entre el enfermo y la familia y la puesta bajo cuidados médicos del enfermo: “**como regla –sostiene Freud–, alejar al enfermo de su medio habitual y aislarlo del círculo en el que se generó el estallido.** Estas medidas no sólo son benéficas en sí mismas, sino que además **posibilitan una severa vigilancia médica y esa atención intensa del enfermo sin la cual el médico nunca conseguirá éxito alguno en el tratamiento de histéricos.**”⁹⁶¹ Ya que el medio familiar es también un espacio patológico que agrava la enfermedad, se trata de “**trocar la familia por la residencia en un instituto médico,** a lo cual los allegados suelen ofrecer tan grande resistencia como los enfermos mismos.”⁹⁶² Este espacio médico de aislamiento y encierro disciplinario tiene, para Freud, un poder curativo por sí mismo, porque en su interior, la confianza en el médico, su poder, sus prescripciones y su tratamiento (gimnasia, masajes, faradización general, hidroterapia, cura de reposo en ciertos casos) provocarán la cura: “los recursos (terapéuticos) principales siguen siendo el aislamiento y el influjo del médico, y entre los recursos auxiliares no se puede descuidar, amén de los masajes y la electricidad, los demás métodos terapéuticos.”⁹⁶³

Finalmente, y sólo para el tratamiento de síntomas histéricos específicos y locales, Freud propone un tratamiento indirecto que consiste en “dejar a un lado la afección local y empeñarse en obtener un influjo terapéutico general sobre el sistema nervioso, para lo cual uno recomendará la estadía al aire libre, la hidroterapia, la electricidad (...); la mejora de la sangre por medicación de arsénico y hierro.”⁹⁶⁴ Es decir, para el tratamiento de síntomas histéricos específicos y aislados, Freud recomienda una serie de intervenciones generales que influyan sobre el sistema nervioso para borrar los síntomas ‘leves’. En otros casos, es aconsejable un tratamiento directo del síntoma específico: Freud recomienda la sugestión por hipnosis (que impone la voluntad del médico en el cuerpo mismo del paciente) y el método de Breuer (recuerdo bajo hipnosis de la ocasión psíquica del trauma). “El

⁹⁵⁹ Ver FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 46-52.

⁹⁶⁰ FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 56.

⁹⁶¹ FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 59-60. El subrayado es nuestro.

⁹⁶² FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 60. El subrayado es nuestro.

⁹⁶³ FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 60-61.

⁹⁶⁴ FREUD, Sigmund, *Histeria, op. cit.*, pág. 61.

tratamiento directo consiste en la eliminación de la fuente de irritación psíquica para los síntomas histéricos (...). Para este tipo de tratamiento, se instila al enfermo en la *hipnosis* una *sugestión*, cuyo contenido es la eliminación de su padecimiento. Por ejemplo, una *tussis nervosa hysterica* se cura **oprimiendo la garganta** del enfermo hipnotizado y **asegurándole** que se ha quitado el estímulo para la tos; una parálisis histérica del brazo, **constriniéndolo**, en la hipnosis, a mover cada una de las partes del miembro paralizado. Más eficaz todavía es un método que Josef Breuer fue el primero en practicar en Viena; consiste en reconducir al enfermo hipnotizado, a la prehistoria psíquica del padecer, **constriniéndolo a confesar** la ocasión psíquica a raíz de la cual se generó la perturbación correspondiente.⁹⁶⁵ La hipnosis es utilizable, pues, como técnica de curación sugestiva y como técnica curativa a través del recuerdo del traumatismo psíquico.

Freud justificará en todo momento el poder psiquiátrico ejercido en el asilo como medio terapéutico imprescindible para el tratamiento de la histeria. 1) Para los individuos no enfermos pero predispuestos por herencia (degenerados), propone un tratamiento de profilaxis y de prevención (ante una patología virtual). 2) Para la curación de la histeria aguda, con sus crisis y sus síntomas, la primera acción terapéutica consiste en el aislamiento y, dentro del espacio asilar o de la clínica privada, la aplicación de los tratamientos tradicionalmente psiquiátricos. 3) Para histerias con síntomas específicos recomienda los tratamientos habituales de la psiquiatría en las clínicas burguesas privadas.

La hipnosis terapéutica sugestiva o regresiva sólo es recomendada por Freud en el caso de querer erradicar síntomas singulares o locales directamente. Esta técnica goza de ciertas ventajas. Primero, **el beneficio de un triple uso**: con fines terapéuticos sugestivos (Escuela de Nancy), como instrumento de conocimiento del traumatismo (Charcot) y de curación (Breuer), como herramienta de diagnóstico (Charcot). Centrando la atención sobre el síntoma e induciendo a la hipnosis es posible para el médico “ejercer una influencia profunda, si bien transitoria, sobre la vida anímica de sus enfermos, y aprovecharla con fines terapéuticos.”⁹⁶⁶ La hipnosis es un arma poderosa en la lucha contra las “perturbaciones puramente funcionales, nerviosas, afecciones de origen psíquico y hábitos tóxicos.”⁹⁶⁷ Su valor terapéutico reside en la sugestión (hipnosis incompleta⁹⁶⁸): el médico obliga al paciente a un silencio absoluto y a través de órdenes y sugestiones apalabra y actúa simbólicamente sobre el cuerpo del hipnotizado negando el síntoma del enfermo, asegurándole que es capaz de hacer tal cosa, ordenándole la ejecución de una acción. En el caso de la hipnosis completa “no hay cuidado de dejarlas hablar, caminar, trabajar, y se alcanza el más vasto influjo psíquico si en la hipnosis se les indaga acerca de sus síntomas y el origen de éstos.”⁹⁶⁹ También puede ser utilizada con fines de “diagnóstico diferencial, por ejemplo, si se duda que ciertos síntomas pertenezcan a la histeria o a una afección nerviosa orgánica.”⁹⁷⁰ **Beneficio disciplinario Charcot-Breuer-Nancy de la hipnosis.**

Segundo, **el beneficio de aumentar hasta el límite moralmente aceptable el poder del médico**: “el tratamiento hipnótico significa realmente –afirma Freud– **una gran ampliación del poder** de acción del médico y, así, un progreso del arte terapéutico.”⁹⁷¹ Por ello, debe ser utilizado junto con otros medios terapéuticos y no como último recurso. Aunque le es imposible establecer unas reglas estrictas acerca de qué paciente es hipnotizable o no, Freud sostiene que “no es ventajoso iniciar un tratamiento con la hipnosis; mejor será **ganarse primero la confianza del enfermo, conseguir que se**

⁹⁶⁵ FREUD, Sigmund, *Histeria*, *op. cit.*, pág. 62. El subrayado es nuestro.

⁹⁶⁶ FREUD, Sigmund, “Tratamiento psíquico (del alma)”, en *Obras Completas*, *op. cit.*, tomo I, pág. 125.

⁹⁶⁷ FREUD, Sigmund, “Hipnosis”, en *Obras Completas*, *op. cit.*, tomo I, pág. 139.

⁹⁶⁸ Ver FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op. cit.*, pág. 144.

⁹⁶⁹ FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op. cit.*, pág. 144.

⁹⁷⁰ FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op. cit.*, pág. 139.

⁹⁷¹ FREUD, Sigmund, *Tratamiento psíquico (del alma)*, *op.cit.*, pág. 129. El subrayado es nuestro.

amortigüen su desconfianza y su crítica. Quien posee gran fama como médico o como hipnotizador podrá en cambio dispensarse de este paso previo.⁹⁷² Este acrecentamiento del poder del médico no implicará, sin embargo, instaurar al médico como dueño absoluto de la voluntad del enfermo. En la hipnosis, el paciente se vuelve crédulo (como un enamorado con su amada) y obediente (como un niño con sus padres), restringiéndose su mundo al hipnotizador, pero “ni siquiera en la mejor hipnosis la sugestión ejerce un poder ilimitado –sostiene Freud-, sino sólo **un poder de cierta intensidad.** Si los sacrificios son pequeños, el hipnotizado los cumple; si son mayores se rehúsa, como haría en la vigilia.”⁹⁷³ Así, si a un hombre sano se lo hipnotiza y se le ordena morder una patata, creyendo que es una manzana, lo hará; pero si “se pide a una muchacha pudorosa que se desnude, o a un hombre honrado que hurte un objeto valioso, se nota en el hipnotizado una resistencia que puede llegar hasta el punto de que rehúse obedecer a la sugestión.”⁹⁷⁴

Tercero, **el beneficio del tercer hipnotizable incluido:** la hipnosis es una técnica que puede aplicarse, como otros tratamientos, a solas o en compañía de otras personas. La existencia de testigos tiene sus ventajas e inconvenientes, para Freud, según sean sus características.⁹⁷⁵ En general, la presencia de una tercera persona es postulada como positiva porque asegura al enfermo que el médico no abusará de él en las sugestiones impartidas y evitará a la vez al médico la posible acusación de cometer un abuso. Pero ciertos testigos están excluidos. Primero, los familiares del enfermo. “La presencia de una amiga, del marido, etc. –afirma Freud-, suele perturbar muchísimo a la enferma y disminuye netamente el influjo del médico; por otra parte, el contenido de la sugestión que se debe impartir en la hipnosis no siempre es apto para ser comunicado a otras personas allegadas a la enferma.”⁹⁷⁶ Segundo, la presencia de otro médico, que no tiene el anterior inconveniente, pero “dificulta la ejecución del tratamiento a punto tal de volverlo imposible en la mayoría de los casos.”⁹⁷⁷ El testigo ideal de la hipnosis es, para Freud, **un futuro hipnotizable:** “es muy conveniente que la enferma que se debe hipnotizar vea a otras personas en hipnosis, aprenda por vía de imitación cómo tiene que conducirse y se entere por otros en qué consisten las sensaciones del estado hipnótico.”⁹⁷⁸ La visualización del procedimiento es un potente influjo auxiliar que allana el camino del médico.

Cuarto, **el beneficio de su aplicación múltiple.** El espacio ideal para realizar la hipnosis con testigos será, obviamente, la institución psiquiátrica o la clínica privada burguesa, aunque también es posible aplicarla en el consultorio ambulatorio de un Hospital o en el consultorio privado del médico de pago. Freud pone como ejemplo la clínica de Bernheim y la de Liébeault. En ellas nunca se hipnotiza a solas: el trabajo del médico sobre el enfermo es observado por otros hipnotizables que se aprontan a la sugestión y por otros médicos que aprenden la técnica. Si en la institución psiquiátrica reina el beneficio del

⁹⁷² FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op.cit.*, pág. 138. El subrayado es nuestro.

⁹⁷³ FREUD, Sigmund, *Tratamiento psíquico (del alma)*, *op. cit.*, pág. 131. El subrayado es nuestro.

⁹⁷⁴ FREUD, Sigmund, *Tratamiento psíquico (del alma)*, *op. cit.*, pág. 131.

⁹⁷⁵ Ver FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op. cit.*, pág. 139.

⁹⁷⁶ FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op. cit.*, pág. 139.

⁹⁷⁷ FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op. cit.*, pág. 139. Freud relata el caso de una paciente que era hipnotizada en presencia de su padre médico (doble exclusión), **sentado tras ella para no influirla, en 1888-89.** Cuando comienzan a surgir los recuerdos del traumatismo la enferma enmudece, el padre llora y se termina el tratamiento. “Contó entonces (en la hipnosis, pero sin ninguna excitación) que poco antes había fallecido un joven pariente, cuya prometida ella se había considerado desde hacía muchos años. Pero esta comunicación no cambió en nada su estado; en la hipnosis siguiente le dije, por eso, que estaba totalmente convencido: la muerte de su primo nada tenía que ver con su estado, alguna otra cosa había pasado que ella no mencionó. Pude arrancarle entonces una sola indicación, pero apenas hubo dicho una palabra enmudeció, y su anciano padre, que estaba sentado tras ella, empezó a sollozar con amargura. Naturalmente, no esforcé más a la enferma, pero tampoco la volví a ver.” BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, nota 47, pág. 118. Este caso constituye la primera noticia de una oreja sentada detrás de la enferma y diseña el futuro lugar invisible a colonizar por el analista una vez hayan sido expulsados los intrusos (principio del tercero excluido).

⁹⁷⁸ FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op. cit.*, pág. 139.

tercer hipnotizable incluido; en la consulta privada se impone un principio de discreción. El inconveniente de un testigo “reside –sostiene Freud- en que la afección de cada quien es ventilada delante de mucho público, cosa que no admitirían los enfermos de estamentos acomodados.”⁹⁷⁹ De esta manera, la hipnosis puede ser insertada en el contexto de las maniobras terapéuticas orquestadas en el Hospital o en la clínica privada, ampliando su influencia hacia otros enfermos hipnotizables, inscribiéndose incluso en el seno de los procedimientos pedagógicos de la institución psiquiátrica (la hipnosis en la presentación de enfermos); más también puede ser aplicada en las estrategias médicas intimistas de una consulta privada de pacientes más o menos ‘acomodados’.

Siguiendo la lección teórica de Charcot, Freud inscribirá a la hipnosis en el interior de un campo de intervenciones terapéuticas completamente compatible con el dispositivo asilar o las clínicas burguesas. Luego de haber comprobado su utilidad para el diagnóstico en la Salpêtrière, Freud podrá identificar nuevos usos. A) Charcot utilizaba la hipnosis como técnica de objetivación de la histeria, es decir, la hipnosis era un instrumento en manos del médico para demostrar la validez de su teoría: le permitía, confrontando al maniquí funcional histérico con los enfermos asegurados, diferenciar entre la veracidad o simulación de los síntomas. La hipnosis no tenía, en Charcot, ningún valor terapéutico. Era solamente -asumiendo una concepción puramente somático-neurológica- un “estado fisiológicamente alterado del sistema nervioso, estado producido por efectos exteriores.”⁹⁸⁰ Utilizar la hipnosis como técnica al servicio del conocimiento del traumatismo, no haría sino corroborar a Charcot. Aplicar la hipnosis a la histérica como técnica de conocimiento de la ocasión del síntoma era lo que había hecho Breuer. Se había aprovechado -en el caso de Anna O.- de un estado auto-hipnótico que no tenía consecuencias nocivas sino que había puesto de manifiesto las condiciones doblemente benéficas de la técnica: 1) era posible mediante hipnosis conocer e indagar los orígenes traumáticos de la histeria (Charcot) y 2) era posible utilizarla como tratamiento, ya que, a través de la cura por la palabra se podían erradicar los síntomas específicos que aquejaban al paciente (Breuer). Continuando la auto-hipnosis de la enferma, Breuer no hacía sino continuar con la teoría del traumatismo de Charcot. B) Por otro lado, la escuela de Nancy (Liébaux, Bernheim) pondrá en manos de Freud la posibilidad de utilizar la hipnosis en el interior de la cura como terapia de sugestión para borrar algunos síntomas e impedir su aparición gracias a la manipulación simbólica del cuerpo del paciente (como refuerzo de las órdenes). Ordenar la desaparición de los síntomas sugestionando al enfermo permitía llevar al límite de lo posible las virtudes terapéuticas de la técnica y el poder del médico.

Eclecticismo freudiano proto-psicoanalítico. La hipnosis-diagnóstico de Charcot, la hipnosis-recuerdo del traumatismo de Charcot y del ‘caso’ de Breuer y la hipnosis sugestiva de la escuela de Nancy serán así, para el neurólogo⁹⁸¹ Freud, perfectamente complementarias y compatibles, asumibles todas, como diferentes tácticas de una misma maniobra médica: diagnóstico, conocimiento de las causas, terapia de borramiento de los síntomas, curación. Además, la técnica de la hipnosis era de utilización universal en el concierto de las intervenciones médicas de control-curación: en los hospitales psiquiátricos, en las clínicas privadas, en las casas de salud burguesas, en el consultorio de enfermos

⁹⁷⁹ FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, op. cit., pág. 140.

⁹⁸⁰ FREUD, Sigmund, *Reseña de August Forel, Der Hypnotismus*, op. cit., pág. 105.

⁹⁸¹ Ante las acusaciones de Meynert de que Freud ha vuelto corrompido de la Salpêtrière, ya que ejerce como ‘práctico instruido en hipnosis’, Freud responde: “Es muy poco decir, y podría inducir en los extraños la idea incorrecta de que yo no hago otra cosa que hipnotizar. Antes bien, ejerzo en esta ciudad como **neurólogo** y me valgo de todos los métodos terapéuticos de que un neurólogo dispone. Ciertamente es que los resultados que hasta hoy he obtenido por la aplicación de la hipnosis me obligan a no renunciar en lo sucesivo a este poderoso recurso terapéutico.” FREUD, Sigmund, *Reseña de August Forel, Der Hypnotismus*, op. cit., nota 9, pág. 104. El subrayado es nuestro.

ambulantes, o en la consulta privada. Con aislamiento o sin aislamiento, con testigos o sin testigos, la hipnosis manifiestaba siempre sus virtudes.

b.1) Segunda escena proto-psicoanalítica. La histérica ordena: ¡quédese quieto!, ¡no hable!, ¡no me toque!, ¡no interrumpa!, ¡no pregunte! ¡Déjeme hablar!

(En esta nueva escena proto-psicoanalítica se podrá oír el fragor de una batalla-enfrentamiento. El decorado no es, aún, el interior de la consulta privada del analista, sino una clínica de salud privada. Encerrada la histérica, el médico intentará dirigir el juego.)

Freud, el neurólogo que utiliza la hipnosis como tratamiento por primera vez,⁹⁸² dirige la cura de un caso:⁹⁸³ la señora Emmy von N., histérica, de 40 años, viuda, de familia de fortuna. Llega al consultorio de Freud en mayo de 1888.⁹⁸⁴ Padece de insomnio, dolores, alucinaciones, tics. Ya que caía inmediatamente, al igual que Anna O., en estado de sonambulismo, Freud decide aplicarle el procedimiento hipnoide de Breuer. En ambos casos, tanto con Anna como con Emmy, Breuer y Freud no tienen que ‘luchar’ desde el comienzo del tratamiento para que la hipnosis sobrevenga. Si Anna caía por sí misma en ese estado de nubes, Emmy, en un principio, no se resiste a la hipnosis.

Freud reproduce en *Estudios sobre la histeria* las notas que noche tras noche redactó durante las tres primeras semanas del tratamiento y adjunta a pie de página la interpretación posterior del caso; es decir, si nos fiamos del autor, en el texto accedemos a la transcripción de las intervenciones de Freud de 1888-1889 con la paciente y, a pie de página, la ulterior comprensión del caso hacia 1893-1895. Si Anna O. es la primera histérica que, en el imaginario psicoanalítico, pasa por ser el momento inaugural de una nueva ciencia, la señora Emmy von N. es la primera histérica hospitalizada e hipnotizada por Freud de la que haya noticia.

1º de mayo de 1888. En la consulta privada de Freud.

El primer día del tratamiento Freud cumple las órdenes clínicas de Charcot: un análisis clínico-neurológico de la enferma (diagnóstico), un registro de la familia neuropática (herencia), una orden de aislamiento (internamiento). Recibe a la enferma en su consulta, captura visualmente y manipula su cuerpo para hacer el diagnóstico, aplica un interrogatorio exhaustivo e impone la reclusión.

Luego de la visita de la viuda o habiendo tomado notas frente a la enferma, el alumno del *visuel* Charcot apunta la descripción superficial del cuerpo de la histérica, señalando sus síntomas y su aspecto visible. El legajo de la historia clínica comienza: una señora de aspecto joven, con finos rasgos faciales, “su rostro tiene expresión dolorida, tensa –recoge Freud-; sus ojos guiñan, la mirada abismada, el ceño arrugado, bien marcados los surcos nasolabiales. Habla como trabajosamente, con voz queda, interrumpida en ocasiones por un balbuceo espástico que llega al tartamudeo. En tanto, mantiene entrelazados los dedos de sus manos, que muestran una agitación incesante, semejante a la atetosis. En el rostro y los músculos del cuello, frecuentes contracciones a modo de tics, de las que resaltan plásticamente algunas, sobre todo de los mastoideos superiores. Además, se interrumpe a menudo en el habla para producir un curioso chasquido que yo no puedo imitar.”⁹⁸⁵

⁹⁸² “Fue mi primer intento de manejar este método terapéutico; yo estaba aún muy lejos de **dominarlo**.” BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 71. El subrayado es nuestro.

⁹⁸³ Expuesto en: BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 71-123.

⁹⁸⁴ Según James Strachey y no en mayo de 1889. Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, Apéndice A. Cronología del caso de la Sra. Emmy von N., pág. 311-313.

⁹⁸⁵ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 71-72.

Segundo, Freud realiza el registro de los antecedentes patológicos familiares para lo cual aplica un interrogatorio exhaustivo. La enferma, de tanto en tanto, interrumpe sus respuestas, extiende las manos hacia Freud y con una expresión de asco y de horror grita: “¡Quédese quieto! ¡No hable! ¡No me toque!”⁹⁸⁶ A continuación de esa alucinación, sigue hablando sin notar la interrupción. Freud anota. La señora vive en una residencia señorial situada en las provincias rusas del Báltico, pertenece a una familia de fortuna, de catorce hijos, en la que fue educada de manera compulsiva por una madre severa y enérgica. Se casa con un industrial de excelente posición económica, bastante mayor que ella, que muere repentinamente. Ella señala este acontecimiento como la causa de su enfermedad, sumado a la educación de sus dos hijas, de catorce y dieciséis años, ambas enfermizas, y que padecen también perturbaciones nerviosas. Ha recibido desde hace años curas de masajes, baños eléctricos y hace pocos meses ha buscado mejoría en un balneario.⁹⁸⁷ La reconstrucción del cuerpo fantasmático de la familia afectada y de su cuerpo biográfico traumatizado será continuada por Freud a través del interrogatorio bajo hipnosis que aplicará luego, en la clínica de reclusión: una madre nerviosa, que sufría ataques y crisis, internada por un tiempo en un asilo; otra prima también residente de un manicomio; un padre muerto tempranamente.

Finalmente, Freud propone la separación inmediata del medio familiar patológico: “Acepta, sin objetar palabra, -relata Freud- mi propuesta de separarse de ambas niñas, que tienen su gobernanta, e internarse en un sanatorio donde yo podré verla todos los días.”⁹⁸⁸

2 de mayo de 1888. En la clínica privada.

El futuro padre del psicoanálisis visita a su enferma en el sanatorio al atardecer.⁹⁸⁹ Los médicos y enfermeras del sanatorio están a sus órdenes, ya que es Freud quien dispensa el tratamiento y ordena las intervenciones del personal de la clínica, y, a su vez, éstos, lo informan diariamente del comportamiento de la paciente (que no come, que grita, que alucina, que no quiere bañarse, etc.). Si bien podía hacerlo o debería haberlo ordenado, Freud no restringe las visitas familiares y permite que la enferma lea y responda su correspondencia. Recomienda dos veces al día baños calientes, masajes y sugestión; también le aplica baños de salvado y baños fríos. Él mismo, por la mañana y por la tarde, dirige la terapia hipnótica en la que la enferma alcanzaba inmediatamente un estado de sonambulismo completo. Freud aplica indistintamente la hipnosis-sugestión (escuela de Nancy) y la hipnosis-confesión del acontecimiento traumático (Charcot y método catártico de Breuer).

La enferma relata, al llegar Freud a la semana siguiente (8 de mayo), unas historias terroríficas sobre ratas y sufre inmediatamente alucinaciones.⁹⁹⁰ Bajo hipnosis, Freud la incita a confesar por qué se aterroriza tanto ante esas historias y la enferma confiesa algunos acontecimientos familiares que percibe plásticamente en una visión: los hermanos le arrojaban animales muertos siendo niña, el ver a su hermana muerta, el ser asustada por sus hermanos, el ver a su tía muerta. Mientras confiesa y recuerda se repiten los espasmos: “ahora comprendo -afirma Freud- por qué tantas veces me habla sobre escenas con animales e imágenes de cadáveres. **Mi terapia consiste en borrarle esas imágenes de suerte que no vuelvan a presentarse ante sus ojos. En apoyo de la sugestión se las tachó varias veces sobre los ojos.**”⁹⁹¹ Estrategia dual freudiana: conocer las causas de los padecimientos de la Sra. Emmy a través de la hipnosis (Charcot-Breuer) e intentar borrar los síntomas a través de la sugestión tachando esas imágenes-ideas sobre el cuerpo inerte de

⁹⁸⁶ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 72. Asombrosa orden que se encarnará en la asociación libre.

⁹⁸⁷ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 72-73.

⁹⁸⁸ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 73.

⁹⁸⁹ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 73-74.

⁹⁹⁰ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 74-75.

⁹⁹¹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 75. El subrayado es nuestro.

la viuda (Nancy). Si la enferma no puede dormir, en la hipnosis se la convencerá de que dormirá bien y de que mejorará su salud; si padece de dolor de estómago, el médico impondrá su voluntad ordenando que el dolor desaparecerá. Para reforzar la sugestión, tachará sobre el vientre de la paciente la existencia del mal que la aqueja.

Al siguiente día, Freud percibe la nocividad de las visitas familiares y las limita a dos horas y media al día: luego de pasar demasiado tiempo con sus hijas en el jardín, han vuelto los dolores y, al traerle la gobernanta un atlas histórico-cultural con ilustraciones, a causa de unos dibujos de indios disfrazados de animales, se reavivan los delirios y terrores.

Freud dirigirá la cura hipnótica insuflando en la enferma sugestionamientos de tipo pedagógico: si tiene miedo a los indios, la convence de que es una tontería; si tiene terrores con historias de manicomios porque “ataban a los enfermos a un asiento y ahí los zurraban”⁹⁹² o porque “tratan a la gente con duchas heladas sobre la cabeza, le sientan en un aparato y les hacen dar vueltas hasta que se calman”,⁹⁹³ el médico rectifica esa idea negativa del manicomio, le ordena que crea que esas historias son meras invenciones y le promete que nunca será internada allí;⁹⁹⁴ si ella manifiesta un temor al ginecólogo, Freud bajo hipnosis le argumenta que no es razonable temer a un médico.

Ante el afloramiento de los recuerdos, utilizará la información para seguir indagando bajo hipnosis o decidirá borrarlos. Este revocar el recordar de las vivencias tendrá una consecuencia negativa menor: provocará en la enferma estados de amnesia fuera de la hipnosis. Como complemento de la técnica hipnótica, Freud interrogará a la enferma durante el masaje terapéutico. Allí, ella también relata sus recuerdos patológicos e informa al médico sobre acontecimientos de su vida que luego éste podrá utilizar para profundizar en los recuerdos bajo hipnosis. Freud enseña a la viuda, en el presente y para el futuro: la hipnosis le sirve tácticamente **“para impartir enseñanzas destinadas a permanecer siempre presentes en sus pensamientos y a prevenir que en su casa no volviera a caer en parecidos estados.”**⁹⁹⁵

Luego de siete semanas de tratamiento, en las que Freud despliega sus maniobras terapéutico-didácticas, la enferma mejora notablemente y el médico le permite volver a su lujoso hogar sobre el Báltico. Allí vuelve a recaer a causa de la enfermedad de su hija: tratada con masajes para re-colocar su útero y con una terapia combinada local y general,⁹⁹⁶ será finalmente internada, también por un tiempo, en un sanatorio.

La Sra. Emmy von N. volverá a manos de Freud un año después (1889) aquejada nuevamente de sus síntomas (tristeza, anorexia, llantos, confusión mental, tartamudeo, dolores, etc.), luego de una reclusión breve en un sanatorio de Alemania. “Tartamudeaba mucho –afirma Freud- y emitía fuertes chasquidos, se restregaba las manos como furiosa, y cuando le pregunté si veía muchos animales, sólo respondió: ‘¡Oh! ¡Quédese quieto!’”⁹⁹⁷ El médico la coloca nuevamente bajo la vigilancia de una enfermera, la interna y la visita

⁹⁹² BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 77.

⁹⁹³ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 83.

⁹⁹⁴ Lo que es verdad del lado de Emmy sobre los hospitales psiquiátricos, es verdad también del lado de Freud. Siendo una señora de buena posición social no irá nunca a un manicomio, a lo sumo, a una clínica privada como aquella en la que estaba ya encerrada.

⁹⁹⁵ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 96. El subrayado es nuestro.

⁹⁹⁶ “Su hija mayor, que ya durante la primera estadía en Viena emparejara a la madre con unos calambres en la nuca y unos leves estados histéricos, y que sobre todo sufría de dolores al caminar por causa de una *retrollexio uteri*, había sido tratada, de acuerdo con mi consejo, por el doctor N., uno de nuestros ginecólogos más conspicuos; este le puso en su lugar el útero mediante masajes, de suerte que pasó varios meses libre de dolencias. Cuando ya en su hogar le reaparecieron, la madre acudió al ginecólogo de la ciudad universitaria próxima; este aplicó a la muchacha una terapia combinada local y general, que empero llevó a que la niña contrajera una neurosis grave. Es probable que ya entonces saliera a la luz la disposición patológica de esta muchacha, de diecisiete años en ese momento, que un año después se manifestaría en una alteración del carácter.” BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 96.

⁹⁹⁷ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 98.

regularmente. Freud reiniciará el tratamiento, aplicando la hipnosis, que continuará por los mismos derroteros que el anterior: interrogatorio, hipnosis-sugestión, incitar el recuerdo, para volver a sugestionar. Todo marcha con normalidad durante semanas hasta que un buen día: “quise dormirla, -reconoce Freud- la hipnosis fracasó por primera vez, y por la furiosa mirada que me arrojó supe que estaba en plena rebeldía y que la situación era muy seria.”⁹⁹⁸ Frente a la rebeldía ante el médico, éste organiza una **táctica de sujeción y docilidad** para borrar su síntoma de anorexia.

“Renuncié a la hipnosis –afirma Freud-, y le dije que le daba veinticuatro horas para que reflexionara hasta admitir el punto de vista de que sus dolores de estómago sólo se debían a su miedo; pasado ese plazo yo vendría a preguntarle si todavía opinaba que uno podía arruinarse el estómago ocho días enteros a causa de una copa de agua mineral y de una frugal comida; en caso de afirmarlo ella, le rogaría que partiese. **Esta pequeña escena** estaba en agudísimo contraste con nuestras relaciones, de ordinario muy amistosas. Veinticuatro horas después la encontré **humilde y dócil**. Al preguntarle su opinión sobre el origen de sus dolores de estómago, respondió, incapaz de disimular: ‘**Creo** que se deben a mi angustia, **pero sólo porque usted lo dice.**’ Entonces la hipnoticé y volví a preguntarle: ‘¿por qué no puede usted comer más?’”⁹⁹⁹ Como tal ‘pequeña escena’ dentro de la escena proto-psiquiátrica lo hace patente, la labor sugestiva de Freud consistía en la imposición de la voluntad del médico sobre el cuerpo y el comportamiento de la viuda: ordenar acciones, prohibir pensamientos, aconsejar y desaconsejar ideas, enseñar a comportarse, argumentar contra malos hábitos, obligar a repetir las enseñanzas, reprobar el miedo, provocar la risa ante las imágenes antes terroríficas, reprenderla por angustiarse, convencerla de las razones para consolarse (está más sana, tiene por indiferente ideas que la angustiaban, etc.). Es a través de esta imposición, es en este cuerpo a cuerpo entre la histérica y el médico, como la voluntad de éste saldrá finalmente victoriosa.

Las maniobras tácticas para dominar a la señora Emmy proliferan y se multiplican, como imágenes en un juego de espejos: la histérica exige del médico una actuación barroca. Freud le “había propuesto a la señora Emmy –relata el mismo Freud- que en vez del habitual baño tibio ensayara con baños fríos de medio cuerpo, que le resultarían más refrescantes. Ella prestaba **incondicional obediencia** a las indicaciones médicas, pero siempre lo hacía con la más profunda desconfianza. Ya he informado que su tratamiento médico casi nunca le había aportado alivio. Mi propuesta de tomar baños fríos **no cobró un aspecto tan autoritario como para que ella no se animara a expresarme sus reparos**: ‘siempre que he tomado baños fríos he caído en un estado melancólico que duró todo el día. Pero volveré a intentarlo si usted lo *quiere*; no crea que dejaré de hacer algo que usted diga.’ Aparenté renunciar a mi propuesta, pero en la próxima hipnosis **le sugerí** que propusiera ella misma los baños fríos; que había reflexionado y quería hacer la prueba, etc. **Así sucedió, al día siguiente tomó ella a su cargo la idea de los baños fríos de medio cuerpo, procurando convencerme con todos los argumentos que yo mismo le había expuesto, y yo cedí sin mucho entusiasmo.**”¹⁰⁰⁰ La hipnosis es, en manos de Freud, como lo era para la psiquiatría del siglo XIX, una técnica de imposición de la voluntad del médico que le permite llevar al límite su poder terapéutico-disciplinario sobre el enfermo: la

⁹⁹⁸ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 101.

⁹⁹⁹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 101. El subrayado es nuestro. Esta ‘pequeña escena’, como la describe Freud, constituye sin dudas una **táctica de manipulación de la mujer-histérica patologizada** que remite, de forma inevitable, a las escenas de enfrentamiento recogidas por Foucault, en el curso de 1973-1974, sobre el poder psiquiátrico del siglo XIX y la anti-psiquiatría del siglo XX (Mary Barnes). No es sino una reedición de la escena fundacional de la psiquiatría, la curación del rey Jorge III: dominar al que se cree rey amenazando, domar al que cree *poder* imponer su voluntad sobre las decisiones incuestionable del médico (instancia de poder).

¹⁰⁰⁰ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, nota 25, pág. 88-89.

viuda pide, aunque no quiera, lo que receta Freud; y el médico, que quiere imponerle los baños, se los concede a desgano.

La hipnosis freudiana tiene, en el ‘caso’ de la viuda, un objetivo terapéutico: disolver los síntomas. Tras él se disimula una estrategia disciplinaria: **normalizar el comportamiento y la vida completa de la señora Emmy**. En efecto, toda anomalía del comportamiento y del pensamiento es considerada por Freud como un síntoma patológico que debe ser explícita y literalmente borrado por la voluntad del médico: desde la visión terrorífica del manicomio que tiene la enferma, hasta la falta de menstruación (que Freud regulariza a través de hipnosis); desde el miedo a los ratones hasta la insensibilidad de la pierna. La curación plena es la normalización completa de la vida de la Sra. Emmy. Que los síntomas desaparezcan con la sugestión, que la voluntad del médico irradie su poder hasta habitar por completo su cuerpo y su mente. Sólo así curará-se-normalizará.

Ahora bien, esta estrategia terapéutico-disciplinaria se despliega apoyándose en una **voluntad de saber**. La hipnosis podía ser un procedimiento para curar los síntomas siempre que el médico detentara, además de su ‘ciencia’, un saber sobre la individualidad-enferma. En eso, Freud no sabe sino lo que le es comunicado por Emmy. Freud utilizará la hipnosis no sólo como táctica para ampliar la potencia de su voluntad del médico, sino también para poder desplegar un interrogatorio exhaustivo: lo que no recuerda o dice no recordar, lo que no dice o no quiere decir; bajo hipnosis, Freud cree poder conocerlo todo. Así, continuando con la incitación de Charcot a sus histéricas (relato del acontecimiento traumático), el neurólogo-Freud preguntará de manera incesante, mañana y tarde, bajo hipnosis o fuera de ella (mientras la bañan o le dan masajes, mientras pasea o come), sobre los acontecimientos que originaron los síntomas. Frente a esa voluntad de saber insaciable, ella, en un momento del combate, establecerá los términos del tratamiento y le asegurará al médico que le dará todo lo que su voluntad quiere saber. “Por algún camino doy en preguntarle por qué ha tenido dolores de estómago –afirma Freud-, y de dónde provienen. Yo creo que en ella los dolores de estómago acompañan a cada ataque de zoopsia. Su respuesta, bastante renuente, fue que no lo sabe. Y **doy plazo** hasta mañana para recordarlo. Y hete aquí que me dice, con expresión de descontento, que **no debo estarle preguntando siempre de dónde viene esto y estotro, sino dejarla contar lo que tiene que decirme**. Yo convengo en ello, y prosigue sin preámbulos.”¹⁰⁰¹ La Sra. Emmy es así la primera histérica de Freud que, hipnotizada e interrogada hasta la saciedad por el médico, le confesará también al médico que dejándola hablar encontrará finalmente todo lo que quiere saber para alcanzar lo que se propone.

La hipnosis, como instrumento de esa voluntad de saber, será también la condición de posibilidad y de refuerzo de la sugestión: hipnotizando Freud interroga, interrogando sabe y sabiendo sugestionar. Y también, porque sin hipnosis interroga y sabe, puede hipnotizar para saber más y sugestionar mejor. Así el cuerpo plagado de síntomas, encerrado por la decisión disciplinaria y de sugestión que aspira a normalizarlo, se reduplica sobre un cuerpo bio-históricamente infectado y afectado por el traumatismo. Perseguido ese segundo cuerpo discursivo por la voluntad de saber del médico, no hará sino precipitarse sobre el cuerpo sintomático de la histérica, como instrumento al servicio de la normalización.

Así resume Freud su enfrentamiento con la viuda histérica: en el caso de Emmy von N. “**combatí** las representaciones patológicas mediante aseguramiento, prohibición, introducción de representaciones contrarias de todo tipo; **mas no me contenté con ello, sino que fui tras las huellas de la historia genética de cada síntoma a fin de poder combatir** las premisas sobre las cuales se edificaban las ideas patológicas.”¹⁰⁰²

¹⁰⁰¹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 84. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁰² BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 119. El subrayado es nuestro

En este ritual confesional de extracción de la verdad subjetiva, en este combate por la destitución de la todopotencia ficticia de la histérica, en este juego dual y plural en el que se impone el poder disciplinario (encierro) y normalizador del médico y sus ayudantes, Freud transforma y potencia las maniobras inventadas por Charcot en torno a la mujer-histérica: las sitia (no sólo las diagnóstica en un teatro público), las persigue (en un interrogatorio sin descanso), las domina ('asegurando' y 'prohibiendo'), las combate (hasta el punto ideal de dejar sus síntomas exhaustos). Como consecuencia de este combate estratégico (relaciones de poder-normalización) y de la voluntad de saber que Freud aplica despiadadamente en la cura, el neurólogo provocará la emergencia, en el seno de esa incitación reglada a recordarlo-todo y a decirlo-todo, del discurso sexual en las histéricas.

Pero aún en esta escena protopsicoanalítica nadie habla de ella. En efecto, si Breuer reconocía que en la historia de Anna O. no intervenían factores causales sexuales, también Freud afirmará que de la sexualidad, la señora Emmy, no hablaba nunca: "en todas las comunicaciones íntimas que me hizo la paciente falta(ba) **por completo** el elemento sexual (...)." ¹⁰⁰³ Así, la ordalía sexual de las histéricas hospitalizadas, su grito de victoria, aquella sexualidad plástica y obscena de las crisis que Charcot se negaba a ver, oír y registrar, parecía estar aquí, en la terapia hipno-sugestiva de las histéricas burguesas freudianas, recluida en el limbo de la inexistencia. Una no-existencia y un silencio que Charcot hubiera deseado para sí.

3. Sexualidad y saber: Freud y la teoría de la etiología sexual de las neurosis.

La utilización de la hipnosis en la terapia va a permitir a Freud, en un principio junto con Breuer y luego en solitario, continuar y ampliar unas investigaciones sobre la historia que habían sido iniciadas por Charcot: a través de los enfermos que acogía en su consulta, Freud no sólo aplicará el tratamiento de la señora Emmy a las histéricas sino también a otros enfermos neuróticos. El alumno de Charcot, el partidario de la clínica neurológica, se irá apartando cada vez más hacia el terreno de la psicología. Su empeño se cifrará en elaborar una explicación psicológica de la historia y las neurosis sin abandonar el modelo neurológico. Esta vía de investigación había sido abierta, para el futuro padre del psicoanálisis, por el mismo Charcot, al haber introducido en la neuropsiquiatría la noción de traumatismo. ¹⁰⁰⁴

En este desplazamiento de la neuropsiquiatría -centrada en la teatralización del diagnóstico-, a la psicología, interesada en el tratamiento de las neurosis, Freud realizará también una serie de maniobras teóricas a través de las cuales podrá postular a la sexualidad como acontecimiento-origen patológico de los síntomas. Su teoría de la etiología sexual de las neurosis emergerá de las estrategias concertadas por el médico en una clínica (foco de saber-poder) centrada en la hipnosis terapéutico-sugestiva (técnica para imponer la voluntad del médico y ejercer su voluntad de saber). Poco a poco, la estrategia clínica proto-psicoanalítica va a virar: ante la imposibilidad de Freud de hipnotizar a todos sus pacientes (impotencia) y las resistencias de los enfermos frente las maniobras de poder-saber del médico (contramaniobras de destitución). Así, Freud se verá obligado a abandonar la hipnosis y a inventar nuevos procedimientos de cerco para aplicar su voluntad normalizadora de todo-saber. Las transformaciones tácticas de la clínica, al servicio del poder-saber del médico, condicionarán la emergencia de un nuevo saber: 1) una

¹⁰⁰³ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 120. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁰⁴ Un relato histórico sobre la formación de la psicopatología sexual en Freud: ELLENBERGER, Henry, *op. cit.*, pág. 291-303. Para el pasaje de la teoría anatómico-neurológica al modelo psicológico véase: ELLENBERGER, Henry, *op. cit.*, pág. 474-480.

diferenciación epistemológica de la histeria como enfermedad psíquica sin lesión orgánica sustituyendo a ésta por la noción de traumatismo y asignando a un acontecimiento sexual de la vida infantil una causalidad etiológica; 2) una especificación de la histeria dentro del campo de las neurosis, demostrando la homogeneidad del mecanismo de producción de síntomas en una y otras, patologizando a la sexualidad como causa fundamental de estas enfermedades mentales. A partir de estas producciones discursivas, Freud podrá 3) desechar la teoría de la degeneración y de la herencia asumida por Charcot, al haber identificado a la sexualidad como origen y causa de ciertos síntomas patológicos.

Foucault interpreta que, en el contexto de su genealogía del dispositivo de sexualidad, la teoría de la etiología sexual de las neurosis de Freud, primer abordaje proto-psicoanalítico de la sexualidad, **constituye una re-versión histórica de los discursos médicos sobre el sexo**: Freud no ‘descubre’ la sexualidad, sino que asume como propios unos saberes, que provenían de la medicina de la sexualidad del siglo XVIII y XIX. Por tanto, si a través de la vía Charcot-Freud el padre del psicoanálisis podía ser inscrito en uno de los focos de saber-poder, la mujer-histérica; con la elaboración de la teoría de la etiología sexual de las neurosis Freud va a situarse, para Foucault, en relación de continuidad con el foco de producción de la sexualidad (saber-poder) del niño-masturbador.

En efecto, exponiendo un resumen de su investigación sobre la campaña contra el onanismo, Foucault remite a Freud lapidariamente: “El poder etiológico ilimitado de la sexualidad, al nivel del cuerpo y de las enfermedades, -sostiene el genealogista en 1975- es uno de los temas más constantes no sólo en los textos de esta nueva moral médica, sino también de las obras de patología más serias (...del siglo XVIII...). Pero, si el niño se vuelve responsable de su propio cuerpo y de su propia vida, en el ‘abuso’ que hace de su sexualidad, los padres son denunciados como los verdaderos culpables: defecto de vigilancia, negligencia, y sobre todo esa falta de interés por sus niños, su cuerpo y su conducta, que les lleva a confiarlos a cuidadoras, domésticas, preceptores, todos esos intermediarios denunciados regularmente como los iniciadores de la debacle (**Freud retomará de ahí su teoría primera de la ‘seducción’**).”¹⁰⁰⁵

Esta interpretación de Foucault, aparentemente infundada, debe ser justificada en los textos. Primero. Exponiendo el contenido fundamental de la teoría de la etiología sexual de las neurosis podremos fundamentar en qué sentido este discurso proto-psicoanalítico puede ser comprendido como una revitalización de los saberes y de las tácticas de control sobre la sexualidad emergidos del foco histórico de sexualización del niño-masturbador (XVIII). Segundo. Realizando esta maniobra interpretativa será posible desvelar otras interconexiones posibles con los focos de producción de la sexualidad del adulto-perverso y la pareja-reproductora.

a. Histeria y sexualidad.

Freud postulará que la histeria, continuando a Charcot, es una enfermedad causada por un acontecimiento traumático: este traumatismo será psíquico y ajeno por completo a una lesión anatómica. Si el traumatismo era, en Charcot, lo que se ocultaba y escondía, incluso para el mismo enfermo, y que exigía salir a la luz a través de la confesión bajo hipnosis, Freud aplicará al traumatismo psíquico, asignándole un carácter sexual, el mismo principio táctico que Charcot: justificando el necesario encarnizamiento en la confesión-

¹⁰⁰⁵ DeE II, pág. 826. El subrayado es nuestro. El texto corresponde al resumen de *Los Anormales* (1974-1975), curso en el que Foucault expone un primer esbozo de *la Historia de la sexualidad*. El resumen se publica en 1975.

examen-interrogatorio sobre la sexualidad, condición del saber del médico, causa de la curación de los síntomas por el recuerdo-completo.

Uno de los encargos que había recibido Freud del maestro de la Salpêtrière era realizar un estudio comparativo entre las parálisis motrices orgánicas y las histéricas. A este pedido responderá el artículo-síntoma “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”,¹⁰⁰⁶ redactado por Freud a partir de 1888 y editado, en francés, en 1893. Artículo sintomático dado que las tres primeras partes del mismo están dedicadas a los ‘descubrimientos’ de la neuropsiquiatría, mientras que en la última aborda abruptamente a la histeria desde un punto de vista psicológico.

Si bien las parálisis histéricas, sostiene Freud, comparten ciertas características comunes con la parálisis cerebral o de fundamentación orgánica, en la histeria, la parálisis no está sometida a una regla anatómica estricta: hay partes del cuerpo más paralizadas que otras y es posible producir artificialmente (por hipnosis o mediante electricidad) una parálisis de un miembro completamente aislado. Comparando la parálisis cerebral de fundamento anatómico con la histeria, Freud demuestra que los síntomas de ésta se encuentran fragmentados y nunca aparecen completos. La parálisis histérica simula las cerebrales y diverge de ellas por ciertos rasgos distintivos: la no correlación orgánica entre síntoma y sistema nervioso; la excesividad de los síntomas que siempre se presentan con el máximo de dolor; las perturbaciones de la sensibilidad que son más comunes en la histeria. Freud diferencia claramente el ámbito de enfermedad anatómico-patológica del de la histeria. “No hay la menor duda acerca de las condiciones que dominan la sintomatología de la parálisis cerebral. Son los hechos de la anatomía –la construcción del sistema nervioso, la distribución de los vasos- y la relación entre estas dos series de hechos y las circunstancias de la lesión.”¹⁰⁰⁷ Por el contrario, la parálisis histérica, por sus rasgos distintivos (síntomas objetivos), no corresponde con la anatomía: “¿cuál podría ser la naturaleza de la lesión en la parálisis histérica –se pregunta Freud-, que por sí sola domina la situación, con independencia de la localización, de la extensión de la lesión y de la anatomía del sistema nervioso.?”¹⁰⁰⁸ Charcot respondía a esta pregunta afirmando que en la histeria existía una lesión cortical ‘dinámica y funcional’, es decir, no localizable en la autopsia. Por el contrario, Freud sostiene que “la lesión de la parálisis histérica debe ser por completo independiente de la anatomía del sistema nervioso, puesto que la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de ella.”¹⁰⁰⁹ La histeria reproduce, en la parálisis, la representación común, trivial y popular del cuerpo, no correspondiendo nunca con el cuerpo científicamente establecido de la anatomía y la neurología. Para comprender en qué consistiría la ‘lesión’ histérica se hace necesario, y Freud pide permiso, para pasar al terreno de la psicología. Y, para Freud, fue **“Charcot el primero que nos enseñó que es preciso dirigirse a la psicología** para dar con la explicación de la neurosis histérica. (...) los síntomas permanentes de la histeria llamada ‘no traumática’ se explican (salvo los estigmas) por el mismo mecanismo que Charcot reconoció en las parálisis traumáticas.”¹⁰¹⁰ Es decir, el concepto de traumatismo del médico de la Salpêtrière exige en sí mismo el paso a la

¹⁰⁰⁶ FREUD, Sigmund, “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo I, pág. 197-210.

¹⁰⁰⁷ FREUD, Sigmund, *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas, op. cit.*, pág. 204.

¹⁰⁰⁸ FREUD, Sigmund, *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas, op. cit.*, pág. 205.

¹⁰⁰⁹ FREUD, Sigmund, *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas, op. cit.*, pág. 206.

¹⁰¹⁰ FREUD, Sigmund, *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas, op. cit.*, pág. 209. El subrayado es nuestro.

psicología y el abandono de la neurología. **Pasar a una explicación psicológica del traumatismo no es más que continuar con la enseñanza y la teoría de Charcot.**

Si su maestro aplicaba el término ‘traumatismo’ para explicar la histeria post-traumática de los enfermos masculinos, a saber, era causada por un acontecimiento real origen de los síntomas (accidente), Freud agrega, siguiendo la teoría de Charcot, que el mismo mecanismo psicológico que permitía explicar a la histeria traumática exigía ser aplicado a toda-histeria: un accidente o un acontecimiento, que altera la representación del cuerpo (ya que una parte del cuerpo se comporta como si no existiera) y que no provoca una lesión orgánica, constituye sin dudas el origen de los síntomas histéricos. Así, si como consecuencia de un **acontecimiento real** se produce una **impresión psíquica** con alto valor afectivo y el sujeto no puede o no quiere tramitar el excedente de excitación provocado, el **recuerdo** de esta impresión adquiere la importancia de un trauma y produce síntomas.¹⁰¹¹ En efecto, el “brazo estará paralizado –sostiene Freud- en proporción a la persistencia de este valor afectivo o a su disminución por medios psíquicos apropiados. (...) En todos los casos de parálisis histérica uno halla que el órgano paralizado o la función abolida están envueltos en una asociación subconsciente provista de un gran valor afectivo, y se puede mostrar que el brazo se libera tan pronto como ese valor afectivo se borra.”¹⁰¹² Así, el alumno de Charcot incrusta, maniobrando en su teoría, la noción de traumatismo en la psiquis (imaginación y recuerdo).

Freud se mantiene, pues, en la dirección abierta por Charcot. Su nueva teoría de la histeria “tal como la hemos podido formarla –sostiene- siguiendo las enseñanzas de Charcot”¹⁰¹³ (generalización del traumatismo), lo obliga a justificar en qué sentido un acontecimiento traumático puede suscitar en un individuo un afecto-excitación que termina siendo patológico. Freud puede postular una dualidad de la conciencia, una escisión, por la que al yo le es inaccesible la concepción o el control de la función del órgano afectado. La imagen-trauma y su recuerdo provoca el cortocircuito de las representaciones anatómicas. En efecto, el síntoma remite históricamente a un trauma precedente y el traumatismo, a través de su representación psíquica, es la causa del síntoma: una fijación de excitación no consciente proveniente del recuerdo del traumatismo produce la enfermedad del paciente.

Si la noción de traumatismo obliga a pasar necesariamente al dominio de la psicología, la teoría sobre la histeria formulada por Breuer y Freud se sitúa pues en la vía abierta por la teoría de Charcot. Freud lo reitera en un artículo de 1893: “entre los múltiples trabajos de Charcot, el que yo más estimo –confiesa- es aquél en el que nos enseñó a comprender las parálisis traumáticas que aparecen en la histeria; (...) de este trabajo, justamente, se presenta el nuestro como una continuación”¹⁰¹⁴ Charcot, confrontando la histérica hospitalizada e hipnotizada con el obrero accidentado, demostraba que la sugestión traumática en un enfermo y la existencia histórica del trauma en el otro, provocaban exactamente el mismo síntoma. Ahora bien, si “el trauma de un caso puede ser sustituido, en otro, por la sugestión verbal, ello conduce a suponer –afirma Freud- que también en la parálisis traumática espontánea una representación semejante fue responsable de su génesis, y de hecho cierto número de enfermos informan que en el momento del trauma tuvieron realmente la sensación de que se les había destrozado el brazo. Entonces realmente el trauma sería de todo punto equiparable a la sugestión verbal. (...) A fin de que la representación ‘el brazo está paralizado’ pudiera provocar realmente una parálisis en el enfermo, sería necesario que éste se encontrara en el estado de hipnosis. Ahora bien, el

¹⁰¹¹ Ver esquema sobre el trauma-acontecimiento en: ELLENBERGER, Henry, *op. cit.*, pág. 489.

¹⁰¹² FREUD, Sigmund, *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*, *op. cit.*, pág. 209.

¹⁰¹³ FREUD, Sigmund, *Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*, *op. cit.*, pág. 210.

¹⁰¹⁴ FREUD, Sigmund, “Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos”, en *Obras completas*, *op. cit.*, tomo III, pág. 29.

obrero no se encontraba en este estado; no obstante, podemos suponer que durante el trauma, era el suyo un particular estado mental, y Charcot se inclina a equiparar este afecto al estado hipnótico artificialmente provocado.”¹⁰¹⁵ Así, el maestro de la Salpêtrière es, al decir de Freud, quien abre el camino hacia la intelección psicológica del mecanismo de la generación de los síntomas al determinar ese estado mental específico del paciente accidentado por el que el acontecimiento se instala como trauma y provoca el síntoma: un estado pseudo-hipnótico en el que una idea, representación, afecto, pasa a un estado de segunda conciencia.

El esquema con el que Charcot explicaba la histeria traumática “vale universalmente para todos los fenómenos histéricos”,¹⁰¹⁶ la diferencia radica sólo en que un gran accidente, el trauma psíquico, causa los síntomas del paciente post-traumático, mientras que en la histeria no traumática, éste se diluye en una serie de acontecimientos y padecimientos. De esta manera, “es lícito concebir los fenómenos de la histeria común –sostiene Freud–, sin vacilaciones, siguiendo el mismo esquema válido para la histeria traumática; que, por tanto, toda histeria puede concebirse como una histeria traumática en el sentido del trauma psíquico, y que todo fenómeno está determinado con arreglo a la índole del trauma.”¹⁰¹⁷

La mecánica de producción de la histeria traumática (Charcot) es profundizada en la teoría de Freud: en el traumatismo se produce una impresión psíquica que provoca un acrecentamiento de la excitación del sistema nervioso; ante esta suma de excitación, el aparato reacciona para empequeñecer su monto. En el aparato psíquico de un individuo sano la reacción puede ser directa, es decir, si sufre una bofetada, responde dándola; si es insultado, responde insultando; y también puede utilizar para disminuir esa excitación el procesamiento asociativo de otras ideas o de otras acciones, la tramitación por representaciones contrastantes, etc. (si le dan una bofetada, puede no responder). La reacción ante la excitación implica la puesta en juego de los reflejos voluntarios e involuntarios de los que dispone el individuo. Se trata, por tanto, de reaccionar al suceso afectante a través de la acción, de la palabra, de la asociación, etc.,¹⁰¹⁸ para hacer que el recuerdo del traumatismo pierda su intensidad y sucumba en el olvido gracias a la acción de unos reflejos que provocan la descarga del afecto. Por el contrario, en la histeria, estas impresiones no se han desprendido de su afecto y el recuerdo del traumatismo permanece vivo y se vuelve patógeno (trauma psíquico no tramitado). Este recuerdo devenido patológico puede tener su condición tanto en representaciones o ideas no tramitables por el sujeto (es el mismo contenido del trauma el que excluye la reacción), como en vivencias ínfimas que sobrevienen en condiciones de especial predisposición (estado psíquico alterado de conciencia similar a la hipnosis –escisión-). De esta manera, Freud sostiene que es probable que en toda histeria “esté en juego un rudimento de la llamada ‘double conscience’, conciencia doble, y que la inclinación a esta disociación y, con ella, el surgimiento de estados anormales de conciencia, que designaríamos ‘hipnoides’, es el fenómeno fundamental de la histeria.”¹⁰¹⁹ Si la escisión de conciencia existe en toda histeria puede provenir tanto de una inclinación psíquica a la disociación, es decir, de estados anormales o hipnoides de conciencia que existen antes de la histeria misma (predisposición); como también puede ser provocado por un trauma grave que impone una sofocación trabajosa del afecto y la representación.

El momento propiamente traumático, desde la concepción psicológica de Freud, es aquel en el cual se impone al yo una contradicción y el yo “resuelve expulsar la representación contradictoria. Tal expulsión no la aniquila, sino que meramente la esfuerza

¹⁰¹⁵ FREUD, Sigmund, *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, op. cit., pág. 30-31.

¹⁰¹⁶ FREUD, Sigmund, *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, op. cit., pág. 33.

¹⁰¹⁷ FREUD, Sigmund, *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, op. cit., pág. 35-36.

¹⁰¹⁸ Ver BREUER, J. y FREUD, S., op. cit., pág. 34.

¹⁰¹⁹ FREUD, Sigmund, *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, op. cit., pág. 40.

a lo inconsciente; y si este proceso sobreviene por primera vez, establece un centro nuclear y de cristalización para que se forme un grupo psíquico divorciado del yo, en torno del cual en lo sucesivo se reunirá todo lo que tenga por premisa aceptar la representación impugnada.”¹⁰²⁰

Freud accede así a una primera comprensión de los fenómenos psíquicos inconscientes (como estado alterado de conciencia, ‘doble conciencia’, conciencia segunda, conciencia contraria) al continuar la generalización y desarrollar teóricamente la concepción del traumatismo de Charcot. Sin embargo, **este estado alterado de conciencia es característico sólo de los individuos que padecen enfermedades nerviosas y que manifiestan síntomas. Si bien constituye una posibilidad que puede ser pensada como universal, la teoría freudiana ‘describe’ así a la psiquis diferencial de los enfermos.**¹⁰²¹

Pese a su recurrencia al discurso psicológico, Freud no abandonará la neurología. Comprenderá en este momento al aparato psíquico desde una representación mecánica de fuerzas, como si de un circuito neurológico y eléctrico se tratara. El traumatismo ocasionaría un aumento de las ‘fuerzas eléctricas nerviosas’ que debe ser tramitado dentro del aparato consciente. Si no es posible tal desplazamiento, el mecanismo desemboca en una división de la conciencia que determinará la producción de síntomas. Freud mantendrá, pues, una concepción psico-física del sistema psíquico, como relaciones de fuerza, de reacción y acción, como montos de energía (de afectos) múltiples. Todos los procesos de investidura psíquica son procesos materiales: el sistema nervioso es una cadena neuronal y la excitación de las neuronas implica la transmisión de una cantidad de energía sometida a la ley del movimiento.¹⁰²² Los problemas de psicología que aborda remiten a un sistema psíquico calcado de los fenómenos físico-neurológicos: el monto de afecto, la suma de excitación que puede provocar la representación causada por el traumatismo psíquico es comprendido siempre como “una cantidad –aunque no poseamos medio alguno para medirla-; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una descarga eléctrica por la superficie de los cuerpos.”¹⁰²³

Este modelo neurológico/psicológico será aplicado a la hipnosis: “Alguien ha experimentado un trauma psíquico sin reaccionar suficientemente frente a él; uno se lo hace vivenciar por segunda vez, pero en la hipnosis, y ahora lo constriñe a completar la reacción. Entonces él se aligera del afecto de la representación, que antes estaba por así decirlo estrangulado, y con ello se cancela el efecto de la representación. Vale decir que consumando la reacción no tramitada no curamos la histeria, sino síntomas singulares de ella.”¹⁰²⁴ Así, en la hipnosis, el afecto de la representación estrangulado por el traumatismo es rectificado gracias a la asociación discursiva (reacción), siendo introducido nuevamente en el estado de conciencia primera (método catártico). También es posible cancelar la acción eficiente de la representación en la conciencia segunda por sugestión. De esta manera, la técnica permite curar los síntomas de la histeria aunque no la predisposición a producir nuevos síntomas, es decir, no impide que el individuo mantenga la escisión de conciencia o reaccione nuevamente a un contenido penoso rechazándolo al nivel de la conciencia segunda.

Al diferenciar la histeria como enfermedad psíquica sin ninguna base anatómica y al generalizar la noción de traumatismo como aplicable a todo tipo de histeria (la de los

¹⁰²⁰ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 139.

¹⁰²¹ Cfr. BERCHERIE, Paul, *op. cit.*, pág. 308-340.

¹⁰²² Ver ELLENBERGER, Henry, *op. cit.*, pág. 476-477.

¹⁰²³ FREUD, Sigmund, “Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas y de ciertas psicosis alucinatorias)”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III, pág. 61.

¹⁰²⁴ FREUD, Sigmund, *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos, op. cit.*, pág. 40.

pacientes accidentados, la de las histéricas hospitalizadas, la de las histéricas de la clínica privada), la teoría de Freud asignará un valor fundamental al factor accidental en el origen de la enfermedad. Ya que su causa esencial, la herencia y la degeneración, no son objeto de la intervención del médico por inmodificables (sólo es posible prevenir la enfermedad), queda para el médico la tarea de indagar sobre las causas accidentales y traumáticas que la han provocado. En efecto, investigando los orígenes históricos y subjetivos de los síntomas histéricos en su clínica (foco de saber-poder), aplicando sobre las histéricas una voluntad de saber que imponía ‘descubrir’ y ‘confesar’ esos traumatismos accidentales que la habían causado como condición para corroborar el saber del médico, aplicando a las histéricas -en la consulta privada- los procedimientos clínicos de la sugestión y la catarsis, suponiéndolas poseedoras de un aparato psíquico anómalo (conciencia segunda), Freud se topará con esa sexualidad que se manifestaba ya, pluriforme, en las crisis de la Salpêtrière.

Se enfrentará, sin embargo, con una sexualidad-traumatismo-imagen, una sexualidad-accidente-recuerdo por las vías de una clínica fundada en la obligación a la confesión completa como condición imprescindible para la cura. El interrogatorio de Charcot ampliará así sus objetos de captura. Ya no se tratará sólo de que la enferma relate, fuera y antes de la presentación de enfermos, la información que permitirá reconstruir el cuerpo fantástico de su familia patológica, causa de la anomalía y de la predisposición de la enferma a contraer la enfermedad. Ya no se tratará tampoco de que la enferma confiese lo que recuerda de su propio pasado, los accidentes, los traumas, los problemas familiares a través de un interrogatorio-examen estrictamente concertado por el médico. Se tratará de que diga lo que no sabe o dice no saber, se tratará de extraerle lo que no responde en el interrogatorio psiquiátrico-consciente, articulando maniobras para que pueda re-producir, ante el médico y para el médico, los traumas o los accidentes de su vida pasada que han caído patológicamente en el olvido. Ella, con su no poder-saber o su no querer-saber, debía completar la ignorancia del médico y la suya propia como condición de la cura.

En efecto, las histéricas freudianas serán conminadas por Freud a relatar su vida, toda su vida pasada, como única estrategia posible para encontrar el traumatismo o los acontecimientos traumáticos que habían dado origen a la enfermedad y a los síntomas (Charcot). Porque se supone que reconstruir el traumatismo frente al médico posee por sí mismo virtudes terapéuticas (Breuer) y porque el relato de la vida es el instrumento esencial para que el médico potencie su poder terapéutico sobre el paciente, a través de la hipnosis-sugestión (Nancy). Borrar los síntomas a través de las virtudes de la enunciación misma o borrar los síntomas a través de las virtuosas manipulaciones de la voluntad del paciente operadas por el médico, formarán parte de la misma estrategia freudiana. La clínica para-psiquiátrica de Freud se organizará en torno a la caza de ese traumatismo pasado y oculto que determina aún, por su potencia patológica polimorfa, la vida de la mujer-histérica.

Y ahora ellas, como todos los pacientes neuróticos tratados por Freud en esta época, sexualizados y patologizados históricamente por todas las estrategias de saber-poder médicas, pedagógicas, jurídicas y psiquiátricas; se pondrán a relatar, no sin recelos, esos traumas o accidentes sexuales que han minado sus ‘nervios’. Convocados a relatar minuciosamente su pasado, incitados a comunicar al médico todas sus desventuras, los enfermos de Freud no pondrán de manifiesto la sexualidad orgiástica, desbordante, plástica y teatral que hacía conmover los cimientos del saber y del poder del médico de la Salpêtrière. Relatarán esos acontecimientos, esos accidentes, esos padecimientos, esos traumas sexuales a media voz y no sin recelos.

La sexualidad, que subirá a escena en la clínica proto-psicoanalítica, no será una invención freudiana: abusos sexuales infantiles, masturbación, prácticas maritales anormales, etc. Será la manifestación discursiva de unos individuos sexualizados, saturados de ‘sexualidad’, por unas estrategias religiosas, médicas, pedagógicas y psiquiátricas que venían desplegándose desde hacía siglos. Freud, que incita, caerá en la trampa y tomará

nota: ‘Usted **quiere** los traumas y los acontecimientos sexuales que han patologizado mi cuerpo, usted **quiere** que yo recuerde y le relate sin tapujos todas las imágenes que han minado y dualizado mi psiquis, usted me conmina a que se lo diga y me amenaza con la enfermedad y con mis síntomas; pues **tendrá** usted todos esos actos patológicos que denuncian desde hace tiempo los médicos, para que se vea obligado a considerarme como un verdadero enfermo. Pero no se los confesaré sin presentar batalla.’

Si desde el siglo XVIII se había hecho de la sexualidad del niño el blanco médico de una campaña contra la masturbación (anti-domesticidad), si desde el siglo XIX se habían diseminado socialmente los discursos médico-psiquiátricos que permitían identificar y tratar a los adultos-perversos con todas sus manías sexuales; si otras estrategias habían capturado las costumbres reproductoras de las familias –burguesas y proletarias-, en fin, si desde hacía siglos los individuos y la familia habían sido sexualizados gracias a unas tácticas, unas campañas, unas técnicas, unas prescripciones, unos consejos y discursos religiosos, médicos, pedagógicos o psiquiátricos que habían hecho emerger una multiplicidad de actos sexuales como objetividad patológica, objeto específico de aplicación de una voluntad de saber que exigía la confesión y de una voluntad de normalización que aspiraba al control (del individuo y de la población); se puede comprender por qué, incitados los individuos sexualizados a hablar de toda su vida pasada por Freud, comiencen a relatar la novela, no sin resistencias, de las desventuras de su sexo.

Las histéricas de Freud, burguesas ambulantes encarceladas por el poder disciplinario psiquiátrico-neropsiquiátrico en el asilo, eran mujeres-madres: desde hacía siglos se les exigía un afecto especial y específico para con sus hijos, un cuidado por su educación. Eran unas madres-procreadoras –reales o virtuales-, alimento de sus hijos (lactancia), responsables de su hogar, ahorradoras de sus bienes, pero también, madres obligadas a cuidar con esmero de la sexualidad peligrosa que se manifestaba en el interior de sus familias. Primero, de la sexualidad de sus hijos (masturbación), que había que vigilar, cercar, controlar y en último término, sobre la que había que intervenir desde instancias de saber-poder médicas; segundo, la sexualidad peligrosa de los adultos que proliferaban en el interior de la familia burguesa, la de los sirvientes, pedagogos y todo el personal de servicio que se interponía entre sus hijos y ella; finalmente, la sexualidad peligrosa de ella misma y de su marido, como pareja que debía procrear responsablemente y que debía ser consciente de los peligros de los métodos que regulaban la procreación artificialmente.

Las primeras y tímidas afirmaciones de Freud sobre la sexualidad como causa de patologías justifican que la vida sexual constituiría un contenido específicamente pertinente para conformar traumas psíquicos: por la fuerte descalificación moral que recae sobre ella (objeto de control médico-judicial, estrategias de saber-poder que diseminaban inquietudes y miedos, etc.) y por el carácter difícilmente tramitable de sus representaciones.¹⁰²⁵ Freud se enfrentará, en el relato de sus enfermas, con una sexualidad-acto del cuerpo, la misma sexualidad que venía siendo creada y cercada por estrategias de saber-poder desde el siglo XVIII: la sexualidad que florecerá en el interior de la consulta privada de Freud será la del abuso sexual infantil, el incesto, la masturbación, las prácticas sexuales maritales anticonceptivas. Sexualidad-acto-accidente, sexualidad origen de patologías, sexualidad-miedo.

Freud accederá a esta sexualidad por la vía estratégica de la clínica: la aplicación de una terapia catártico-sugestiva que debía hacer revivir a través de la palabra y la alucinación el acontecimiento traumático primero será condición de posibilidad de la elaboración de la teoría de la etiología sexual de las neurosis. El trauma psíquico será definido como “cualquier impresión cuyo trámite, por trabajo de pensar asociativo o por reacción motriz,

¹⁰²⁵ Ver FREUD, Sigmund, “Bosquejos de la ‘Comunicación preliminar’ de 1893”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo I, pág. 186.

depara dificultades al sistema nervioso.”¹⁰²⁶ El sistema nervioso normalmente se afana por mantener constante la suma de excitación, tramitando el aumento bien por vía asociativa de representaciones, bien a través de una descarga mediante una reacción motriz. Si esto no es posible, si frente a la impresión sexual el sujeto no puede reaccionar (por el contenido del trauma o por la naturaleza del estado del sujeto), la representación-afecto será reprimido, pasando al olvido y alojándose en una conciencia segunda y provocando síntomas. Desde esta elaboración teórica que postula nuevamente la potencia patológica y polimorfa de los actos-representaciones sexuales, la sexualidad será justificada como aquello que no puede ser aceptado por el sujeto, no puede ser tramitado en su conciencia, sino debe ser voluntaria o involuntariamente reprimido, rechazado, obligado al olvido. La sexualidad que encuentra Freud en el análisis es del orden de lo que debe necesariamente permanecer oculto para el enfermo: el secreto, objeto de vergüenza, acto escondido que no es posible ser aceptado o tramitado. La sexualidad, objeto de inquietud para el imaginario burgués; va a ser postulada por Freud primero, como elementos dentro del campo de acontecimientos traumáticos posibles, para después, constituirse como causa única de la enfermedad.

Freud no encuentra una sexualidad-teatro desbordante en sus palabras y en sus gestos, tal y como se escenificaba en las maniobras de Charcot, sino una sexualidad-secreto que se manifiesta tímidamente y con trabajo en el discurso de las histéricas y en el interior de la clínica. Sexualidad-oculta que los propios pacientes se empeñan en olvidar, silenciar y ocultar: ‘algo’ que permanece en el registro de lo no dicho, de lo no recordado, de lo no sabido; un suceso real pero escondido que debe ser conocido por el médico y que se recluye en el espacio de lo privado, en el hogar burgués, en la habitación, en la cama del soltero, en el lecho matrimonial, en las incitaciones de los adultos hacia los niños, en las enseñanzas perversas de las cuidadoras, en el sorprender a los amantes ilícitos, en las prácticas de la vida sexual marital contrarias a la procreación. **La sexualidad originariamente freudiana es, en esta época proto-psicoanalítica, la ‘sexualidad’ producida, objeto y foco estratégico de saber-poder, por el dispositivo de sexualidad del siglo XIX.**

Para darle caza, Freud se aplicará en el negativo de las maniobras de Charcot. La voluntad de saber puesta en juego en el dispositivo psiquiátrico de la Salpêtrière, las maniobras con las que Charcot incitaba la teatralización ordenada de los síntomas y provocaba la verbalización del acontecimiento traumático hacían surgir, como consecuencia no deseada, la manifestación explícita (plástica y discursiva) de la sexualidad en la presentación pública de enfermos. Esta sexualidad histérica no buscada, que se manifestaba en su visibilidad ante todo el mundo, era inmediatamente silenciada, en el orden del discurso médico y del registro del hospital, por la intolerancia epistemológica de Charcot: una voluntad de saber que, patologizando a la histérica, debía transitar –como condición de posibilidad de su saber- por la vía de la negación de esa sexualidad que hacía florecer incitando. Si la sexualidad teatral de la histérica se manifestaba involuntariamente como consecuencia de las maniobras de Charcot, si del lado de las enfermas emergía ‘eso’ en el registro de lo dicho, de lo visto, de lo escenificado; no era sino para pasar inmediatamente, del lado del saber médico, al registro de lo no dicho, lo no observado, lo no relevante. Por el contrario, la voluntad de saber puesta en juego por Freud en su clínica terapéutico-sugestiva, se enfrentará con la sexualidad del dispositivo de saber-poder del siglo XIX: habitando en el ámbito de lo no dicho abiertamente, lo no manifestado plásticamente, lo ocultado, lo silenciado, lo no recordado por la enferma. En la reclusión del espacio privado de la consulta freudiana, las histéricas burguesas sexualizadas no hablan ni manifiestan ‘eso’ sin resistirse. La voluntad de saber proto-psicoanalítica debía transitar por la vía de la incitación a confesar, debía articular maniobras de extracción de los recuerdos de acontecimientos o pensamientos ocultos, debía provocar y cercar insidiosa y

¹⁰²⁶ FREUD, Sigmund, *Bosquejos de la ‘Comunicación preliminar’ de 1893*, op. cit., pág. 190.

trabajosamente a la enferma para que manifieste el secreto. Así, lo que Charcot –en el hospital- no quería hacer aparecer, surgía proliferante como grito de victoria de la histérica y debía ser negado. Lo que Freud –en el consultorio privado y burgués- quería hacer emerger, no se dirá sino tímidamente: debía ser arrancado sin miramientos, aplicando unas técnicas estratégicas que permitirán, a la vez, saber sobre el individuo y conformar-corroborar el saber del médico (trauma). Así se justificaban sus incitaciones: confesar-recordar cura.

A partir de 1892 Freud manifiesta a Fliess en su correspondencia privada la clara relación de la sexualidad como origen de los síntomas de las enfermedades psíquicas.¹⁰²⁷ La causación de la enfermedad estaba determinada, en la anterior teoría de la histeria, por la herencia y la degeneración: el accidente traumático era considerado sólo como un *plus* que agravaba una constitución en sí misma ya anormal desde sus orígenes. Pero si la histeria y sus síntomas dependían de un traumatismo histórico efectivamente vivido en el pasado, Freud podía comenzar a cuestionar el origen hereditario de la enfermedad y la constitución degenerada de sus enfermas, considerando al componente hereditario como un mero multiplicador de la predisposición a la histeria: ella necesita, para desplegarse con sus síntomas, un trauma accidental de naturaleza sexual. “La sexualidad –dirá Freud- desempeña un papel principal en la patogénesis de la histeria como fuente de traumas psíquicos y como motivo de la ‘defensa’, de la represión de representaciones fuera de la conciencia.”¹⁰²⁸ La causa que patologiza a la mujer-histérica, sostendrá Freud, es el abuso sexual infantil realizado por un adulto-perverso, y los afectos y representaciones sexuales suscitados por este acontecimiento traumático.¹⁰²⁹

En el caso de Anna O.(1880-1882), Breuer sostenía que no había podido tomar nota de ninguna declaración que tuviera relación con algún acontecimiento sexual traumático, más aún, el médico justificaba la nula importancia de las causas sexuales en el origen de la histeria.¹⁰³⁰ Lo mismo se verificaba en el caso de la señora Emmy von N. (1888-1889), tramitado por Freud mediante sugestión hipnótica. Ningún acontecimiento sexual podía ser identificado como traumatismo de carácter sexual, origen de los síntomas.¹⁰³¹ Sin embargo, en 1895 (“Estudios sobre la histeria”), Freud sostendrá que en este caso (Emmy), lo sexual no había florecido por las condiciones ‘morales’ de la paciente y la impericia del médico que no había sabido-podido dirigir la cura. Es decir, la relectura freudiana del caso, seis años después, re-interpretará lo sucedido: justamente cuando nada se decía en la hipnosis o en el interrogatorio que tuviera que ver con la sexualidad, ella estaba presente, oculta, silenciada, voluntaria o involuntariamente no manifestada en las confesiones de la señora Emmy. Por otro lado, allí donde el médico no indagaba, no profundizaba, no interrogaba, no incitaba ni cercaba con la suficiente pericia y rigor, radicaba la causa fundamental del fracaso de la cura. Si la paciente mantenía en el análisis hipnótico terapéutico un “horror a comunicar algo sobre sí misma”, Freud afirmará en 1895 que faltaba siempre ese elemento sexual “que, empero, como ningún otro da ocasión a traumas.”¹⁰³² Freud re-versiona el caso, tomando como eje el componente sexual traumático nunca aparecido en la terapia real que transcribe: “Quien quisiera emprender la curación definitiva de una histeria así debería dar razón del nexo entre los fenómenos con

¹⁰²⁷ Ver FREUD, Sigmund, “Fragmentos de la correspondencia con Fliess”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo I, pág. 215-223.

¹⁰²⁸ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 23. Prólogo a la primera edición (1895).

¹⁰²⁹ Ver FREUD, Sigmund, “La herencia y la etiología de las neurosis”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III.

¹⁰³⁰ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 47.

¹⁰³¹ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 120.

¹⁰³² BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 120.

mayor profundidad de lo que yo lo ensayé.”¹⁰³³ Emmy sólo le había ofrecido al médico dos confesiones de este tipo: la primera, el haber sorprendido a su sirvienta con un hombre en la habitación, hecho que le produjo una fuerte angustia; la segunda, el relato de los motivos económicos que le impedían volverse a casar. Toda la terapia estuvo condenada al fracaso, para el Freud de 1895, ya que la enferma relataba una versión censurada de su biografía sexual. “**No es posible** –sostiene Freud- que las excitaciones de esta esfera hayan quedado sin dejar ningún resto; **es probable** que la biografía que yo le escuché fuera una *editio in usum delphini*. El comportamiento de la paciente era de máxima decencia, una decencia no artificiosa ni mojigata. Pero si considero la reserva con que me refirió en la hipnosis la pequeña aventura de su camarera en el hotel, **me entra la sospecha** de que esta mujer violenta, capaz de tan intensas sensaciones, no pudo triunfar sobre sus necesidades sexuales sin serias luchas y sin sufrir de tiempo en tiempo un agotamiento psíquico en el ensayo de sofocar esa pulsión, la más poderosa de todas. **Cierta vez me confesó** que no se había vuelto a casar porque, dada la fortuna que poseía, no podía tolerar un pretendiente sin bienes, y además se habría reprochado perjudicar los intereses de sus dos hijas mediante un nuevo casamiento.”¹⁰³⁴

En los otros casos relatados por Freud en “Estudios sobre la histeria” se manifiesta, abiertamente, la estrategia concertada en la clínica por el médico para alcanzar el supuesto acontecimiento-accidente sexual. Son otras escenas proto-psicoanalíticas en las que Freud batallará para capturar el trauma-sexualidad-secreto de la mujer-histérica. Ellas nos ofrecen la posibilidad de describir las relaciones de poder y las tácticas que permitirán elaborar finalmente la teoría sexual de las neurosis.

a.1) Otras escenas proto-psicoanalíticas: la montaña mágica, la burguesa indomable y la nariz de la gobernanta.

La montaña mágica. 189... El escenario está localizado a 2.000 metros de altura, en lo alto de un monte. Freud asciende para contemplar el paisaje. Está de vacaciones, “para olvidar por un tiempo la medicina, y en particular, las neurosis.”¹⁰³⁵ El médico es perseguido, sin saberlo, por una muchacha: Katharina, de unos 18 años. La escena, maravillosamente relatada por Freud, se despliega en un único interrogatorio y comienza cuando la adolescente le pregunta, ¿El señor es un doctor?, y Freud responde: “Sí, soy un doctor, ¿cómo lo sabe?”¹⁰³⁶ La muchacha responde que lo sabe porque Freud se había inscrito como tal en el libro de viajeros de la posada y le confiesa que está enferma de los nervios, que ha ido a visitar a un médico, que éste le había recetado algo, pero que ella no está bien. Sufre de ahogos, falta de aire, mareos, angustia. Freud no aplica la asociación libre, sino un interrogatorio médico-psiquiátrico solapado bajo la forma de una conversación amistosa ante una enferma que no está hipnotizada: “Tome usted asiento – dice Freud-. Describame cómo es ese estado de ‘falta de aire’.”¹⁰³⁷

La hija de la posadera –que había servido a Freud en el almuerzo- relata sin resistencia alguna ante las preguntas del médico las características de sus síntomas, lo que ve y piensa cuando sufre esos ataques de angustia (ve un rostro horripilante) y las circunstancias del primer ataque. Ella dice no saber de quién es ese rostro, por lo que Freud indaga en su pasado para encontrar el acontecimiento sexual traumático. Así se lo dice

¹⁰³³ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 119.

¹⁰³⁴ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 120.

¹⁰³⁵ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 141.

¹⁰³⁶ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 141. Es decir: ¿sabe usted y puede usted curar?. Freud responde asumiendo la instancia de saber-poder del médico.

¹⁰³⁷ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 141.

abiertamente a la adolescente: “**Si usted no lo sabe, yo le diré de dónde creo** que han venido sus ataques. En algún momento, dos años atrás, usted ha escuchado o visto algo que la embarazó mucho, que preferiría no haber visto.’ Y ella (responde): ‘¡Cielos, sí! ¡He pillado a mi tío con la muchacha, con Franziska, mi prima!’. (Freud) ‘¿Qué historia es esa de la muchacha? **¿No quiere contármela usted?’** (Ella) ‘**A un doctor uno puede decírselo todo.**’ (...)”¹⁰³⁸ La prolífica confesión de la adolescente, que había en realidad pillado a su padre con su hermana (no a su tío con su prima como versiona Freud), es conducida en el interrogatorio a relatar un acontecimiento sexual infantil, origen de los síntomas, anterior a este suceso: del recuerdo de haber sorprendido a su padre con su hermana, la adolescente retrocede históricamente en su biografía y relata también como el padre la asediaba sexualmente antes de este episodio y, sin ella saber nada de la sexualidad, intentó abusar de ella. Freud interviene: “Le dije, pues, tras terminar ella su confesión: ‘**Ahora ya sé** lo que se le pasó por la cabeza cuando miró dentro del dormitorio. Usted ha pensado: ‘Ahora hace con ella lo que aquella noche, y las otras veces, quería hacer conmigo. Eso le dio asco porque usted se acordó de la sensación que tuvo cuando a la noche se despertó y sintió su cuerpo’. (...) ‘**Dígame entonces con exactitud:** ¿qué fue lo que sintió de su cuerpo aquella noche?’. Pero ella no da una respuesta precisa; sonríe turbada y como **convicta y confesa**, como uno que debe admitir que ahora se ha llegado a la raíz de las cosas, sobre la cual ya no cabe decir mucho más. **Puedo imaginarme** cuál fue la sensación táctil que más tarde aprendió a interpretar; su gesto pareceme decir que presupone que yo me imagino lo correcto, pero ya no puedo seguir ahondando en ella; sólo **me resta agradecerle que resulte tanto más fácil hablar con ella que con las mojigatas damas de mi práctica urbana, para quienes todas las cosas naturales son obscenas.**”¹⁰³⁹

Con la sonrisa ‘turbada y confesa’ de la adolescente y la imaginación táctil del médico, la escena termina. Ambos, en silencio, se remiten con sus pensamientos a la sensación histórica y real de la adolescente: haber sentido, siendo virgen, el miembro masculino erecto del padre sobre su propio cuerpo.

Las peculiaridades del caso, un Freud que es perseguido a 2000 metros de altura por la muchacha, un único interrogatorio sin hipnosis realizado al aire libre sin testigos, una confesión completa casi inmediata del acontecimiento sexual traumático; conforman la cura de la adolescente Katharina como una conversación-interrogatorio dirigido por el médico, en la que la sexualidad-trauma se manifiesta abiertamente como causa única del padecimiento sintomático. La muchacha de los Alpes, modelo ideal de comportamiento del paciente freudiano en este momento, es, a diferencia de ‘las mojigatas’ burguesas de su clínica de Viena, el **ejemplar** que, sin reparos y sin trabajosas maniobras, confiesa detalladamente a Freud el origen sexual de los síntomas en un interrogatorio sin hipnosis.

Las otras escenas proto-psicoanalíticas se representarán en el consultorio privado. En otro decorado y con otros personajes: el mismo médico de los Alpes atiende a dos mojigatas que pagan. La escena de la montaña y las de la clínica urbana funcionarán oponiéndose. En ellas Freud no hará explícitamente manifiesto en el texto el acontecimiento sexual infantil traumático que habría ocasionado los síntomas, ni las ‘damas’ confesarán tan gustosamente como lo hizo la muchacha ideal de las montañas.

La burguesa indomable. Otoño de 1892. Freud trata a la señorita Elisabeth von R., aquejada de dolores en las piernas que le impedían caminar bien. El escenario es otro. El médico no cumplirá la primera orden de Charcot: el internamiento. La escena se desarrollará, pues, en el interior de la consulta privada y de manera íntima. Freud se des-psiquiatriza. Sin embargo, para diagnosticar la objetividad de la enfermedad, se aplicará

¹⁰³⁸ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 143. El subrayado es nuestro. La adolescente estaba, evidentemente, medicalizada.

¹⁰³⁹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 147. El subrayado es nuestro.

sobre el cuerpo de la histérica. Manipulándolo, Freud identifica muchos de los estigmas que había percibido en la Salpêtrière. El médico estimula las zonas histerógenas de Elisabeth: “cuando pellizcaba u oprimía la piel y la musculatura hiperálgicas de la pierna –afirma Freud-, su rostro cobraba una peculiar expresión más de placer que de dolor: lanzaba unos chillidos –yo no podía menos que pensar: como a raíz de unas voluptuosas cosquillas-, su rostro enrojecía, echaba la cabeza hacia atrás, cerraba los ojos, su tronco se arqueaba hacia atrás.”¹⁰⁴⁰ Freud reconoce el cuerpo sintomático de la enferma y, para borrar la parálisis, la palpa y la conecta a una máquina que electrocuta sus músculos. En efecto, el tratamiento, continuando con las recomendaciones de Charcot, consistió en un primer momento en masajes y faradización sistemática de los músculos. Freud dirigía estas descargas eléctricas en las piernas y a la enferma, relata el médico, “parecían entusiasmarle los dolorosos golpes de la máquina inductora, y cuanto más intensos eran, más parecían refrenar sus propios dolores.”¹⁰⁴¹

El tratamiento se desarrolla imponiéndole a la enferma otra serie de técnicas estratégicas. El interrogatorio médico-psiquiátrico, para encontrar los antecedentes familiares y alcanzar el origen histórico traumático de los síntomas que la enferma recuerda, será combinado con la ‘exploración hipnótica’, para aclarar o profundizar en las tramas históricas de los recuerdos. De ella nacerá “una técnica parecida”¹⁰⁴² al interrogatorio bajo hipnosis. Freud comenzará a aplicar a sus histéricas una nueva técnica, versión freudiana del interrogatorio-hipnosis, que consistía esencialmente en conminarlas a concentrarse sobre un pensamiento o una idea con los ojos cerrados, mientras el médico le imponía las manos sobre la cabeza. Se inducía a la enferma, diciéndole que cuando retirara la mano el médico algo se le ocurriría con absoluta seguridad y que esta ‘ocurrencia’, aunque aparentemente sin sentido, estaba obligada a comunicarla. El médico retiraba la mano de la cabeza de la enferma y le exigía la confesión completa de lo que veía o de lo que se le ocurría. Esta nueva estrategia clínica será utilizada como herramienta para el conocimiento del trauma ante la imposibilidad propia del médico o de la paciente de hacer caer o de caer en estado de hipnosis. El método catártico, entendido como esta mezcla de interrogatorio consciente, interrogatorio bajo hipnosis e interrogatorio bajo concentración, es aplicado en Elisabeth por Freud, manteniendo siempre la sospecha de que la enferma misma sabe, conscientemente, el origen de su padecer.

Con esta dama, a diferencia del caso de la señora Emmy, un Freud precavido sobre la importancia del trauma-sexual conminará a la paciente a revelar el secreto, a manifestarlo, a decirlo ante el médico. En efecto, en “el caso de la señorita Elisabeth, desde el comienzo me pareció verosímil –sostiene Freud- que fuera consciente de las razones de su padecer; que, por tanto, **tuviera sólo un secreto**, y no un cuerpo extraño en la conciencia. Cuando uno la contemplaba, no podía menos que rememorar las palabras del poeta: ‘la máscara presagia un sentido oculto.’”¹⁰⁴³ Ella, guardiana de su secreto, relataba una historia familiar plagada de enfermedades y de muertes. “Para el médico –relata Freud-, **la confesión de la paciente** significó una gran desilusión. Era una historia clínica consistente en triviales conmociones anímicas, que no permitía explicar por qué la paciente debió contraer la histeria, ni cómo esa histeria debió cobrar precisamente la forma de la abasia dolorosa. No iluminaba ni la causación ni la determinación de la histeria ahí existente.”¹⁰⁴⁴ Freud maniobrará para indagar estratos histórica y afectivamente más profundos. Así, ya que el médico **supone y quiere** un secreto, ella le relata uno, sólo conocido hasta el momento por una amiga: el recuerdo del paseo con un joven del que ella tenía esperanzas de que se

¹⁰⁴⁰ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 153.

¹⁰⁴¹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 154.

¹⁰⁴² BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 155.

¹⁰⁴³ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 154. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁴⁴ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 159. El subrayado es nuestro.

convirtiera en su marido, esperanzas que se vieron frustradas por la enfermedad y la muerte del padre, momento de aparición del síntoma. Aplicando la técnica de concentración-interrogatorio, Freud la conmina a confesar: le dice “que **estaba obligada** a mantener total objetividad, **a decir** lo que se le pasara por la cabeza, viniera o no al caso. Por último, **que yo sabía con certeza** que algo se le había ocurrido; **ella me lo mantenía en secreto, pero nunca se libraría de sus dolores mientras mantuviera algo en secreto.**”¹⁰⁴⁵ Luego de esta estrategia, por la que Freud intenta imponer su voluntad de médico (debe confesar) y demostrar la validez de su saber (sé con certeza que algo se le ocurre) amenazando (si quiere curar), ella mantiene su resistencia de no comunicar el tan preciado ‘secreto’ que la vuelve patológica. Así, ella vuelve impotente al médico callando.

Si las histéricas de Charcot, relatando y actuando una sexualidad orgiástica, destituían al médico de su lugar de poder (neurólogo) y lo obligaban a retirar la mirada, a no decir, a no registrar, para poder mantenerse en el saber que supuestamente sabía; la dama histérica de Freud, en su resistencia a hablar-confesar-recordar, destituye en el espacio íntimo de la consulta el poder de Freud: no puede obligarla a decir, no puede amenazarla más que con lo que ella ya es, una enferma. La contra-maniobra de la mojígata también demuestra, en su rebelión, la falsedad del saber del médico: que supuestamente sabe ‘con certeza’ que algo se le ocurre cuando retira la mano, que sabe que ella sabe y oculta un secreto. En efecto, si las histéricas de Charcot hacían fracasar al médico verbalizando y escenificando un teatro sexual que invadía el hospital, Elisabeth grita su victoria ante el médico a solas y con su silencio. El fracaso del saber-poder de Freud impone al médico renovar la batalla en otros frentes.

La contra-maniobra de Freud consistirá en comunicarle, abiertamente, el acontecimiento traumático origen de síntoma: ‘si dices que no sé, te demostraré que lo sé todo.’ En efecto, ante la resistencia a confesar de la dama, el médico se ve obligado a realizar por ella la confesión completa que le demanda su voluntad de saber: tenía que manifestar la verdad ante la histérica como signo de su poder sobre ella y como prueba de su saber verdadero. Si ella no quiere curar confesando por sí misma, será curada a la fuerza: estará al menos obligada a reconocer su verdad-secreto. Por ello Freud le dice: ‘Elisabeth, sientes un afecto sexual por el marido de tu hermana.’ “Cuando le resumí el estado de la causa –sostiene Freud- con escuetas palabras –desde hacía mucho tiempo que estaba enamorada de su cuñado-, se puso a proferir ayes. En ese instante se quejó de dolores crudelísimos, hizo todavía un desesperado intento por rechazar ese esclarecimiento. **Que eso no es cierto**, que yo se lo había sugerido, que no puede ser, que ella no es capaz de semejante perversidad. Y tampoco se lo perdonaría nunca. **Resultó fácil demostrarle** que sus propias comunicaciones no admitían otra interpretación, pero hubo de pasar largo tiempo hasta que le hicieran alguna impresión las **razones de consuelo** que yo le aduje: uno es irresponsable ante sus propios sentimientos, y su conducta, el haber enfermado bajo aquellas ocasiones, era suficiente testimonio de su naturaleza moral.”¹⁰⁴⁶ Así Freud, maestro en el arte de la verdad, consuela y enseña a la mojígata burguesa, re-emergiendo de las cenizas de su silencio-insurrección como instancia médica de saber-poder.

Ahora puede reconstruir la historia de la enfermedad: un conflicto entre el ansiar erótico del cuñado y el deber de cuidar al padre enfermo (en dos momentos históricos diferentes) provocó la represión de la representación erótica y transformó el monto de afecto en un dolor sintomático. El motivo de la escisión de conciencia, de la anomalía psíquica que padece Elisabeth, será postulado por Freud como la defensa frente a esa representación erótica insoportable: el estar enamorada de su cuñado. Su mecanismo: la conversión patológica histérica de los ‘dolores anímicos’ (afecto sexual) en corporales (parálisis).

¹⁰⁴⁵ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 168. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁴⁶ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 171-172.

Freud no conmina a la dama, al parecer, a que confiese su trauma sexual infantil. Remite los síntomas a un acontecimiento erótico acontecido en el pasado reciente de la enferma: su esperanza de casamiento y su enamoramiento. Sin embargo, la muchacha de los Alpes, ‘ideal’ de enferma, podrá ser concebida, un tiempo más tarde, como la necesaria continuación del análisis de la histérica indomable: al todo decir de la posadera le corresponde una resistencia empeñada a decir de la burguesa, al interrogatorio consciente que Freud aplica sobre Katharina, le corresponden la proliferación de técnicas y de estrategias que tiene que aplicar para la confesión de los recuerdos (interrogatorio, interrogatorio bajo hipnosis, técnica de concentración sugestiva, revelación de la verdad y reconocimiento); y finalmente, al abuso sexual paterno, causa de la enfermedad de la campesina, le corresponderá, en Elisabeth, un afecto sexual que recae sobre el marido de su hermana.

La nariz de la gobernanta. Finales de 1892. Escena de Lucy R., de 30 años, gobernanta inglesa que sirve en la casa de un director de fábrica y que sufre de fatiga y alucinaciones olfativas. El escenario: la clínica privada en la que se entabla una relación sin testigos (des-psiquiatrización). Freud palpa el cuerpo de la histérica, verifica su campo visual, sus zonas histerógenas, sus reflejos. Describe: “La parte interior de la nariz era enteramente análgica y carente de reflejos. Sentía ahí los contactos, pero la percepción de este órgano sensorial estaba por completo cancelada para estímulos específicos así como para otros (amoníaco, ácido acético).”¹⁰⁴⁷ A partir del síntoma de la alucinación olfativa, Freud despliega su estrategia clínica de la misma manera que con Elisabeth. Le aplica la técnica del interrogatorio consciente, ya que Lucy, afirma Freud, no cayó “sonámbula cuando intenté hipnotizarla. Renuncié entonces al sonambulismo e hice todo el análisis con ella en un estado que se distinguía apenas del normal.”¹⁰⁴⁸ Es decir, aplica el interrogatorio consciente y la nueva técnica de concentración sugestivo-catártica. Esta técnica demuestra a Freud que sus pacientes “**sabían todo** aquello que pudiera tener una significatividad patógena, y que **sólo era cuestión de constreñirlos a comunicarlo.**”¹⁰⁴⁹

Misma batalla, pues, que obliga a la comunicación de los acontecimientos traumáticos del pasado: Freud interroga sobre el primer ocasionamiento del síntoma para indagar las circunstancias y acceder al traumatismo; la enferma no confiesa, no recuerda, no sabe. El médico la obliga a recordar, la incita a confesar y a manifestar lo que sabe de un modo completo. Afloran algunos recuerdos y, a partir de ellos, en tanto que momentos de emergencia del síntoma histérico, Freud la obliga a reconocer la verdad que él mismo confiesa ante la enferma: está enamorada de su patrón, ha tenido esperanzas de pasar de gobernanta de la casa a esposa del director y a madre de sus hijas.¹⁰⁵⁰ Comunicar la verdad, hacer que la enferma la acepte, no es para Freud sino una forma de ‘ensanchar’ la conciencia, hacer que la verdad regrese del supuesto olvido: porque la memoria es un registro insospechadamente fiel.

La enferma acepta la verdad revelada por el médico. “He aquí su respuesta –dice Freud-, con su modo lacónico: ‘Sí, creo que es así.’ –‘Pero si usted sabía que amaba al director, ¿por qué no me lo dijo?’ –‘Es que yo no lo sabía o, mejor, no quería saberlo; quería quitármelo de la cabeza, no pensar nunca más en ello, y aún creo que en los últimos tiempos lo había conseguido’ –¿Por qué no quería usted confesarse esa inclinación?’”¹⁰⁵¹ Reconocida la verdad, la alucinación olfativa se modifica y muta: de oler a pastel quemado, ahora huele a puro. Investigando con su voluntad de saber este síntoma, el médico

¹⁰⁴⁷ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 124.

¹⁰⁴⁸ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 125.

¹⁰⁴⁹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 127. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁵⁰ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 133.

¹⁰⁵¹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 134.

encuentra otra escena en la que el señor de la casa reprende a la paciente y la amenaza con echarla por haber permitido que una dama amiga de la familia haya besado a las niñas. Este acontecimiento-escena anterior, más antiguo que el precedente, hizo desvanecerse todas las esperanzas de una relación con el patrón. Así, confesar completamente el trauma, reconocer la verdad y subjetivarla tiene en esta clínica proto-psicoanalítica efectos curativos. En esta escena, tampoco Freud expone ningún acontecimiento traumático sexual de la infancia de la paciente. Lucy, al parecer, no ha sido objeto de abusos sexuales, no ha visto ni sufrido en su propio cuerpo, siendo niña, los deseos sexuales incestuosos de esos adultos que pululaban alrededor de Katharina.

A partir del año de edición de estos casos en “Estudios sobre la histeria” (mayo 1895), Freud comenzará a elaborar una nueva teoría de la histeria en la que la sexualidad se constituirá como la causa específica y estricta de la enfermedad.¹⁰⁵² La nueva teoría proto-psicoanalítica emerge históricamente como consecuencia de las estrategias clínicas de cerco del traumatismo (Charcot) sexual (Freud): en la montaña o en el consultorio, bajo hipnosis o sugestionando, una voluntad de saber implacable maniobra en el seno de una relación de poder terapéutica.

La histeria, piensa Freud, debe necesariamente ser provocada por un acontecimiento sexual de la vida del sujeto que le produce una afección penosa. El agente y la causa específica de la histeria será, para Freud, “**un recuerdo** que se refiere a la vida sexual, pero que ofrece dos caracteres de la mayor importancia. **El acontecimiento** del cual el sujeto ha guardado el recuerdo inconsciente es una **experiencia precoz de relaciones sexuales con irritación efectiva de las partes genitales, resultante de un abuso sexual practicado por otra persona**, y el período de la vida que encierra este acontecimiento funesto es la niñez temprana, hasta los ocho años a diez años, antes que el niño llegue a la madurez sexual. **Experiencia sexual pasiva antes de la pubertad: tal es, pues, la etiología específica de la histeria.**”¹⁰⁵³ Se trata, pues, 1) del recuerdo de un acontecimiento traumático en el que se produce un “**atentado brutal cometido por una persona adulta**, o una seducción menos brusca y menos repelente pero que llevó al mismo fin, (...o 2)...) una relación infantil por ambas partes, unas relaciones sexuales entre una niña y un varoncito un poco mayor, la más de las veces su hermano, que había sido víctima él mismo de una seducción anterior.”¹⁰⁵⁴

Freud podrá reinterpretar, desde su nueva hipótesis, los casos expuestos en “Estudios sobre la histeria” con Breuer: detrás de Anna O. y de Emmy, detrás de Elisabeth y de Lucy, se oculta el mismo suceso sexual que la buena campesina de los Alpes relató al médico. Si en Anna O. y en la señora Emmy los médicos (Breuer y Freud) no habían accedido a este recuerdo sexual del pasado (por las características de la paciente, por la ignorancia del médico) y en los casos de Elisabeth y Lucy el análisis se había detenido en un episodio sexual vivenciado en la edad adulta; el único caso que va justificar la teoría de la etiología sexual de la histeria, sostenida a partir de 1895, será el caso ‘Katharina’. En ella, pues, y sólo en ella, el análisis freudiano habría llegado a su fin. En ella y sólo en ella, el médico habría podido hacer confesar el abuso sexual infantil vivido por la adolescente.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵² En FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 143-156.

¹⁰⁵³ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 151. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁵⁴ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 151-152. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁵⁵ Freud fundamentará su nueva teoría en el análisis clínico completo de trece casos. “He podido aplicar el psicoanálisis completo en trece casos de histeria, tres de los cuales eran genuinas combinaciones de histeria con neurosis de obsesiones (no digo: histeria con obsesiones). En ninguno de ellos faltaba el suceso caracterizado en el párrafo anterior; estaba representado por un atentado brutal cometido por una persona adulta, o por una seducción menos brusca y menos repelente que llevó al mismo fin.” FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 151.

b. Neurosis y sexualidad.

El consultorio burgués de Freud, foco de saber-poder, le permitía recopilar un ‘material humano’ polimorfo. Desde él podía y debía avanzar el médico, asegurándose su eficacia terapéutica y su saber. Por ello, en los diez últimos años del siglo XIX, Freud no hará sino ampliar su saber-poder hacia otros ámbitos patológicos, a saber, aquellos exigidos por su clínica. Así, del cerco y captura de la mujer-histérica al tratamiento de otras formas de neurosis,¹⁰⁵⁶ la estrategia de patologización ‘progresará’.

En efecto, aplicando generalizadamente el mismo método de indagación clínica que utilizaba para intervenir sobre la mujer-histérica y dotándose progresivamente de una teoría general sobre el funcionamiento del aparato psíquico,¹⁰⁵⁷ Freud emprenderá la tarea de demostrar la homogeneidad del mecanismo de producción de los síntomas en las neurosis, aplicando a éstas la teoría y el tratamiento que había elaborado y aplicaba en torno a la histeria. En el contexto de esta estrategia de producción de un saber objetivo de alcance cada vez más general, el futuro padre del psicoanálisis construirá una nueva nosografía de las neurosis, separándolas en dos grandes grupos. Las neuropsicosis de defensa (pensadas desde el modelo de la histeria), dentro de las que situará a la histeria, la neurosis obsesiva y la psicosis.¹⁰⁵⁸ Y las neurosis nerviosas, a saber, la neurastenia y la neurosis de angustia.¹⁰⁵⁹ La clasificación, heredera de la psiquiatría de la época,¹⁰⁶⁰ implica haber realizado: una exportación teórica del aparato psíquico escindido de la mujer-histérica a los obsesos, fóbicos y psicóticos, y una ampliación del dominio patológico de la sexualidad, de la histeria a las neuropsicosis de defensa y a las neurosis nerviosas.

b.1) Neuropsicosis de defensa.

En el primer grupo, el de las neuropsicosis de defensa, Freud aplicará a la neurosis obsesiva y a la psicosis el mismo modelo de inteligibilidad teórico que le había permitido

¹⁰⁵⁶ Noticias del interés de Freud por la etiología de las neurosis, a partir de 1892, en la correspondencia enviada a Fliess: FREUD, Sigmund, *Fragments de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, Manuscrito A y B, pág. 215-223.

¹⁰⁵⁷ De 1895 data el texto en el que Freud intenta desarrollar una psicología para neurólogos, es decir, una teoría del funcionamiento psíquico desde un enfoque cuantitativo (teoría de la energía neuronal-nerviosa), que pueda explicar tanto el mecanismo psíquico de formación de síntomas en individuos enfermos como las características y funcionamiento de la psiquis normal. Ver FREUD, Sigmund, “Proyecto de psicología”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo I, pág. 339-446.

¹⁰⁵⁸ Freud establece esta nosografía en dos textos de 1894 y 1896 respectivamente. Ver FREUD, Sigmund, “La neuropsicosis de defensa. (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)” y “Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III, pág. 47-61 y 163-184.

¹⁰⁵⁹ Freud clasifica estas neurosis diferenciadamente en dos textos de 1895. Ver FREUD, Sigmund, “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’” y “A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III, pág. 91-116 y 123-128.

¹⁰⁶⁰ Paul Bercherie denuncia la múltiple herencia psiquiátrica de la teoría de la etiología sexual de las neurosis de Freud. Primero. Si la psiquiatría, desde Pinel, Esquirol y Morel, asignaban causas morales a la locura y Benedikt, a finales del siglo XIX, sostenía que las pasiones eran causa de la alienación mental, Freud continuará y reforzará tal patologización psiquiátrica al postular que las neurosis son causadas por traumas sexuales. Segundo. Freud retomará nociones esenciales de la psiquiatría alemana (Krafft-Ebing), asumiendo una terminología nosológica que aplicará incluso una vez elaborada su teoría psicoanalítica (caso Schreber): ‘estado neurótico basal’ (Morel) con sus diferentes graduaciones (fenómenos somáticos, ‘neuropsicosis’ y ‘psicosis’); ‘paranoia’ (Kahlbaum, Krafft-Ebing, Kraepelin); ‘neurosis obsesiva’ (Westphall y Krafft-Ebing) como forma rudimentaria de paranoia; diferenciando entre ‘esquizofrenia’, ‘paranoia’ y ‘psicosis maniaco depresiva’ (Kraepelin); etc. Ver BERCHERIE, Paul, *op. cit.*, pág. 265-267. Tal herencia terminológico-conceptual impide concebir a Freud como ‘corte epistemológico’ respecto a la psiquiatría del siglo XIX.

explicar los mecanismos histéricos de producción de síntomas, generalizando a estas enfermedades la noción de traumatismo sexual infantil. Si el factor accidental determinaba los síntomas de toda histeria (masculina o femenina), Freud podía postular, a partir de su clínica (análisis ‘catártico’ sin hipnosis de neuróticos aquejados de fobias y representaciones obsesivas,¹⁰⁶¹ terapia de psicóticos que manifiestan síntomas alucinatorios graves¹⁰⁶²), que el mismo funcionamiento anómalo del aparato psíquico escindido que formaba los síntomas histéricos es el que producía la manifestación sintomática en la obsesión-fobia y en la psicosis.

Primero: **la histeria**. Freud sostiene que en todo fenómeno histérico se produce una escisión de conciencia en el momento del traumatismo, formando en el enfermo un grupo psíquico de representación y afecto separado de la conciencia: el traumatismo originario remite, para Freud, a un abuso sexual infantil perpetrado por un adulto. Ante la vivencia traumática (huella mnémica-representación + afecto-excitación), el yo puede defenderse de la representación postulándola como no sucedida: la huella mnémica pasa a un estado de conciencia segunda y el afecto o excitación a él unido es transpuesto, mediante un proceso de conversión, a lo corporal, provocando los síntomas.¹⁰⁶³ También al primer trauma pueden superponerse otros auxiliares y posteriores, que funcionarán como detonantes de los síntomas. Estos traumas secundarios pueden ser de diferente intensidad y naturaleza: “desde un avasallamiento sexual efectivo –afirma Freud- hasta unos meros acercamientos sexuales, y hasta la percepción sensorial de actos sexuales en terceros o el recibir comunicaciones sobre procesos genésicos.”¹⁰⁶⁴

La vivencia traumática, origen de los síntomas o mejor, de la predisposición histérica, está siempre determinada en su contenido y en su temporalidad: “estos traumas sexuales –sostiene Freud- corresponden a la niñez temprana (el período de la vida anterior a la pubertad), y su contenido tiene que consistir en una efectiva irritación de los genitales (procesos semejantes al coito).”¹⁰⁶⁵ La elección de neurosis histérica depende, para Freud, de la vivencia del episodio traumático infantil: si ha sido vivido por el enfermo de forma **pasiva**, podrá emerger de él una configuración histérica. Ello permite justificar, piensa Freud, la mayor cantidad de histeria en el sexo femenino: la niña, futura posible histérica, ha debido ser objeto pasivo de abuso de parte de las niñeras, las gobernantas, el personal de servicio, los educadores (“a quienes son entregados los niños con excesiva desaprensión”)¹⁰⁶⁶ o los hermanos varones, que se han satisfecho con ella. El trauma sexual infantil sufrido pasivamente y su recuerdo inconsciente permite postular al médico que la escisión de conciencia de la histérica es un estado adquirido y no constitutivo, consecuencia de un acto voluntario o involuntario del individuo, a saber, rechazar la representación inconciliable que despierta un afecto penoso insoportable. Este acto por el

¹⁰⁶¹ Desde la observación-captura de los neuróticos en la consulta privada, Freud elaborará una teoría explicativa de los síntomas que modificará su teoría de la histeria, generalizando los mecanismos psíquicos que había asignado a la histeria a las demás enfermedades psíquicas (obsesión, fobia, psicosis). Ver FREUD, Sigmund, “La neuropsicosis de defensa. (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)” y “Obsesiones y fobias”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III, pág. 47-61 y 75-82.

¹⁰⁶² Freud manifiesta que aplica el método de Breuer para la cura de pacientes psicóticos como si se tratara de una histeria y que de ésta manera, buscando el traumatismo originario, descubre su etiología específica. “Descubrí la etiología aplicando, en un todo como si se tratara de una histeria, el método de Breuer para explorar primero y eliminar después las alucinaciones.” FREUD, Sigmund, “Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III, pág. 117.

¹⁰⁶³ Este transponer a lo corporal la suma de excitación provocada por el trauma y reprimir la representación a un grupo psíquico segundo es la característica esencial de la histeria. Ver FREUD, Sigmund, *La neuropsicosis de defensa. (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)*, *op. cit.*, pág. 50-51.

¹⁰⁶⁴ FREUD, Sigmund, *Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa, op. cit.*, pág. 167.

¹⁰⁶⁵ FREUD, Sigmund, *Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa, op. cit.*, pág. 164.

¹⁰⁶⁶ FREUD, Sigmund, *Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa, op. cit.*, pág. 165.

que el yo se propone tratar a la representación como no sucedida no alcanza la meta y provoca la escisión. Por ello, para Freud, el método catártico permitía volver a guiar la excitación de lo corporal a lo psíquico a través de la palabra, haciendo desaparecer los síntomas específicos. Se trataba de reequilibrar la contradicción mediante un trabajo del pensamiento (hacer pasar lo no consciente a la conciencia) y ayudar a descargar así la excitación del trauma por medio del recuerdo-habla.

Segundo: la neurosis obsesiva. Este mismo esquema teórico (represión de una representación o afecto surgido en un trauma sexual infantil) será aplicado por Freud a las neurosis, en primer lugar, a la neurosis obsesiva, para explicar su naturaleza y el mecanismo psíquico de su específica producción de síntomas. “Si en una persona predispuesta (...a la neurosis...) –sostiene Freud- no está presente la capacidad convertidora (...de la histeria...) y, no obstante, se emprende el divorcio entre ella y su afecto, es fuerza que este afecto permanezca en el ámbito psíquico. La representación ahora debilitada queda segregada de toda asociación dentro de la conciencia, pero su afecto, liberado, se adhiere a otras representaciones, en sí no inconciliables, que en virtud de este ‘enlace falso’ devienen representaciones obsesivas.”¹⁰⁶⁷ Es decir, el neurótico obsesivo ha tenido que defenderse de una representación-afecto inconciliable surgida a partir de un trauma sexual infantil y, en vez de haber convertido el afecto en síntoma físico (histeria), ha provocado de manera no consciente que éste se adhiera a otra representación. Este transporte o dislocación del afecto dará lugar a ideas obsesivas o a fobias que conformarán una neurosis específicamente deslindada en su cuadro clínico respecto de la histeria.¹⁰⁶⁸

La etiología de la neurosis obsesiva remite, para Freud, a la misma vivencia sexual infantil que puede provocar la histeria, con la diferencia de que el enfermo fue, en el acto, el agresor que ejecutó con placer el abuso sexual infantil en otro o participó placenteramente del abuso cometido a él por otro. De ahí, para Freud, la preferencia masculina de la obsesión (**actividad**) y de que las representaciones obsesivas sean siempre reproches que el sujeto se hace a sí mismo (acción infantil realizada con placer). El abuso sexual infantil que da origen a la obsesión-fobia supone, sin embargo, haber padecido previamente un abuso idéntico al de la histérica: si el niño ha abusado de otro es porque antes ha sido seducido y utilizado como objeto por un adulto.

Reconstruyendo la trayectoria subjetiva que concluye en la neurosis obsesiva, Freud establecerá un “primer período de inmoralidad infantil”¹⁰⁶⁹ en el que sucedería la vivencia de seducción sexual por un adulto (pasividad) y la represión de ésta. Posteriormente, el mismo niño abusado realizaría una agresión sexual placentera contra otro (actividad). Con el desarrollo de la maduración sexual (pubertad), que inicia para Freud un segundo período, el recuerdo de las acciones placenteras se transforman en reproches, el yo se defiende, los reprime y alcanza un estado de salud aparente. Finalmente, la enfermedad estallará en un tercer momento, cuando los recuerdos reprimidos retornen, volviéndose consciente un sustituto deformado del recuerdo patógeno.¹⁰⁷⁰ Así, en las neurosis obsesivas, el estado emotivo principal persiste, mientras cambia su idea asociada. El enfermo reemplaza la idea inconciliable por otra que no es la original o también puede reemplazar la representación original por acciones: medidas protectoras, expiatorias, preventivas, fobias. Estos múltiples actos de defensa del yo contra la idea inconciliable pueden ser el producto de un esfuerzo voluntario del sujeto o de un proceso inconsciente.

Finalmente, la psicosis. Aplicándole también el modelo de la histeria, Freud explicará el mecanismo psíquico y la formación de síntomas psicóticos. Si en la histeria se

¹⁰⁶⁷ FREUD, Sigmund, *Obsesiones y fobias*, op. cit., pág. 53.

¹⁰⁶⁸ “Las obsesiones y las fobias son neurosis separadas, de un mecanismo especial y de una etiología que yo (Freud...) he logrado sacar a la luz en cierto número de casos y que, así lo espero, se mostrarán semejantes en muchos casos nuevos.” FREUD, Sigmund, *Obsesiones y fobias*, op. cit., pág. 75.

¹⁰⁶⁹ FREUD, Sigmund, *Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa*, op. cit., pág. 170.

¹⁰⁷⁰ Ver FREUD, Sigmund, *Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa*, op. cit., pág. 170-171.

producía una conversión corporal del afecto y una represión de la representación penosa, y si en la neurosis obsesiva el aparato psíquico provocaba una sustitución o desplazamiento del afecto hacia otras representaciones sustitutivas; en la psicosis, para Freud, se produce la misma represión de los recuerdos penosos del trauma sexual infantil (abuso sexual) que en las anteriores patologías: el yo desestima -en el traumatismo- tanto la representación como el afecto y se esfuerza en afirmar que el acontecimiento real no ha sucedido. Esta defensa hace que el yo caiga y se refugie en la alucinación psicótica como único modo de deshacerse de la realidad objetiva del trauma.

La terapia que Freud aplicará a estos neuróticos será la misma que ya aplicaba a la mujer-histérica: intentará reconducir las representaciones e imágenes hasta el recuerdo del acontecimiento sexual traumático para liberar esa dislocación o transporte del afecto (de lo inconsciente a lo consciente). Recordado y confesando exhaustivamente ante el médico las imágenes y vivencias del abuso sexual infantil padecido se producirá, postula Freud, la cura. En este sentido, el caso de la señora P., de 32 años,¹⁰⁷¹ atestigua cómo Freud dirige el tratamiento de una paranoia crónica (psicosis de defensa): aplica el método ‘catártico’ y sugestivo para explorar el origen traumático de los síntomas y luego eliminar las alucinaciones. La psicótica, al igual que la histérica, le ofrenda pensamientos, ideas y acontecimientos biográficos que no recordaba. Freud constata que la señora P., al relatar las escenas, percibe las alucinaciones y reproduce en el análisis los síntomas. Aplicando la misma estrategia de persecución del recuerdo-confesión del traumatismo, Freud accede al acontecimiento sexual infantil al que remiten todas las ideas delirantes de la enferma: desde los 6 a los 10 años mantuvo relaciones sexuales con su hermano.

Con su teoría de la etiología sexual de las neuropsicosis de defensa, Freud generaliza su modelo de aparato psíquico escindido: idéntico funcionamiento en la histérica, el obseso, el fóbico y el psicótico. En todos el acontecimiento traumático provoca una división en la conciencia, haciendo pasar la representación o el afecto al olvido. Por otro lado, la teoría freudiana justificará la necesaria *realidad* del abuso sexual infantil, perpetrado por un adulto, en tanto que etiología específica en la que confluyen todas estas neurosis: vivenciado pasivamente (histeria), realizado pasiva y activamente (obsesión-fobia), padecido y negado (psicosis). En tanto que estas patologías psíquicas remiten a un trauma-abuso todas suponen, para Freud, la necesaria existencia, en el medio familiar o para-familiar, y la necesaria participación en el acto de un adulto-perverso, perpetrador de la seducción y responsable de las futuras patologías adultas del niño. Así, la teoría sexual freudiana, a la vez que hacía re-emergir la sexualidad frágil y patológica del niño burgués, denunciaba también la diseminación indudable de los perversos.

b.2) El diagnóstico diferencial de la neurosis de angustia.

Si bien para Freud cada una de las neurosis posee una causa específica, una perturbación particular de la economía nerviosa, todas “tienen por causa inmediata – afirma – una perturbación particular de la economía nerviosa, y estas modificaciones patológicas funcionales reconocen como **fuerza común la vida sexual del individuo, sea un desorden de la vida sexual actual, sea unos acontecimientos importantes de la vida pasada.**”¹⁰⁷² En la teoría freudiana de la neurastenia y la neurosis de angustia la sexualidad será concebida como acto patológico, desordenado, nocivo que remite a la ‘vida

¹⁰⁷¹ Ver FREUD, Sigmund, *Nuevas puntualizaciones sobre la neuropsicosis de defensa*, op. cit., pág. 175-182.

¹⁰⁷² FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 149.

sexual actual¹⁰⁷³ por el abuso de la función sexual, por el desorden de la vida sexual o por la limitación irrestricta de los actos sexuales.

Primero, la neurastenia. Inventada por Beard¹⁰⁷⁴ en 1880, era pensada como un desorden funcional del sistema nervioso. Una enfermedad neurológica caracterizada por una disminución o una completa anomalía en la energía del sistema psico-físico.¹⁰⁷⁵ La presión de las exigencias sociales y económicas de la vida burguesa podía hacer estallar sus síntomas: tristeza, abatimiento, temor, pérdida de memoria, cansancio, insomnio, dolor de cabeza, irritabilidad. El tratamiento recomendado para estos enfermos era combinado: dieta, descanso (con o sin aislamiento), trabajo, masajes, hidroterapia, laxantes, drogas, galvanoterapia. Se trataba de reestablecer la energía de un sistema nervioso desgastado por los rigores de la vida que, al parecer, no recaían sobre el proletariado, sino sobre ese cuerpo frágil y sexualizado de la burguesía del siglo XIX.

Freud propondrá deslindar del campo genérico de la neurastenia a la ‘neurosis de angustia’, constituyéndola como enfermedad específica que debía ser rotulada nosológicamente (objeto de un diagnóstico diferencial): por sus síntomas, por el mecanismo psico-físico específico en la formación de síntomas y por su diferente etiología.¹⁰⁷⁶ La neurastenia “de aspecto clínico muy monótono –sostiene Freud- una vez separada de ella la neurosis de angustia (fatiga, sensación de casco, dispepsia flatulenta, constipación, parestesias espinales, debilidad sexual, etc.), **no reconoce otra etiología específica que el onanismo (inmoderado) o las poluciones espontáneas.** La acción prolongada e intensiva de esta satisfacción sexual **perniciosa** basta por sí misma para provocar la neurosis neurasténica.”¹⁰⁷⁷ En ella se evidencian “factores etiológicos pertenecientes a la vida sexual (...) **consabidos por los enfermos y que pertenecen al presente**, o, mejor dicho, al periodo de la vida que comienza con la madurez genésica.”¹⁰⁷⁸ En efecto, la neurastenia, para Freud, “se deja reconducir siempre a un estado del sistema nervioso como el que se adquiere por una **masturbación excesiva o el que engendran unas frecuentes poluciones** (...)”¹⁰⁷⁹ Así, mientras que el discurso médico-psiquiátrico de la época consideraba que la causa fundamental de la neurastenia era el exceso de trabajo físico o intelectual de la burguesía, que podía verificarse en la irritación emocional, el *surmenage*, el cansancio, etc.; la teoría freudiana va a venir a denunciar el poder patológico intrínseco de la adicción masturbatoria y de la polución constante. “Los médicos tendrán que acostumbrarse –sostiene Freud- a dar al funcionario que se ha ‘agotado’ en su oficina, o al ama de casa a quien las tareas hogareñas se le han vuelto demasiado pesadas, el esclarecimiento de que no han enfermado porque intentaran cumplir con sus deberes, en verdad livianos, para un cerebro civilizado, sino porque entretanto han descuidado y estropeado groseramente su vida sexual.”¹⁰⁸⁰ En esta nosografía freudiana proto-psicoanalítica, todos los síntomas neurasténicos de agotamiento físico y mental deben ser reconducidos a un acto pernicioso, inmoderado y constante que provoca un estado de debilidad general adquirido.

Por el contrario, la neurosis de angustia, ‘invención’ freudiana, poseía para el médico un cuadro clínico mucho más rico: “irritabilidad, estado de expectativa angustiada,

¹⁰⁷³ Ver FREUD, Sigmund, *A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’*, *op. cit.*, pág. 129.

¹⁰⁷⁴ BEARD, George M., *A Practical Treatise on Nervous Exhaustion (Neurasthenia), Its Symptoms, Nature, Sequences, Treatment*, Nueva York, William Wood & Company, 1880.

¹⁰⁷⁵ Ver BERCHERIE, Paul, *op. cit.*, pág. 38-43.

¹⁰⁷⁶ Así lo realiza en dos textos de 1895: FREUD, Sigmund, “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III, pág. 91-115 y “A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo III, pág. 123-138.

¹⁰⁷⁷ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 149. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁷⁸ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 261. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁷⁹ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 262. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁸⁰ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 265.

fobias, ataques de angustia completos o rudimentarios, de terror, de vértigo, temblores, sudores, congestión, disnea, taquicardia, diarrea crónica, vértigo crónico de locomoción, hiperestesia, insomnio, etc. (...S)e revela fácilmente –afirma Freud- como **el efecto específico de diversos desórdenes de la vida sexual: influjos nocivos que parten de la vida sexual que causan un efecto uniforme sobre el sistema nervioso.**”¹⁰⁸¹ En las neurosis de angustia “se hallan unos influjos sexuales que tienen en común el factor de **la contención o la satisfacción incompleta (como coitus interruptus, abstinencia existiendo una viva libido, la llamada excitación frustrada, etc).** (...) La angustia es, en general, libido desviada de **su empleo normal.**”¹⁰⁸²

Freud supone que sólo un acto sexual adecuado,¹⁰⁸³ entre dos sujetos adultos de distinto sexo, puede provocar el rebajamiento de la tensión sexual somática y psíquica. Todo acto sexual que se aparte de esa forma ‘adecuada’ podrá tener consecuencias patológicas. Así, el médico tenía el deber de establecer el listado de los actos sexuales ‘peligrosos’. Para Freud, podía provocar neurosis de angustia: la abstinencia forzosa, la irritación genital frustrada (que no es calmada por el acto sexual, por ejemplo, los actos sexuales durante el noviazgo que no terminan en una relación sexual plena), el coito imperfecto o interrumpido (que no culmina con el goce de alguno de los dos o de ambos partenaires sexuales), los esfuerzos sexuales que sobrepasan la actividad psíquica del sujeto, las primeras cópulas de las recién casadas en las que permanecen anestésicas, la práctica del coito ‘reservatus’ (con condón) en el que uno o ambos no alcanzan la satisfacción, la eyaculación precoz en el hombre, los actos sexuales en el climaterio femenino o en la senescencia masculina.¹⁰⁸⁴ Todos esos actos son “de una ocurrencia asaz frecuente en la vida moderna –sostiene Freud-, (y) parecen coincidir en esto: perturban el **equilibrio** de las funciones psíquicas y somáticas en los actos sexuales, e impiden la **participación psíquica necesaria** para que la economía nerviosa se libre de la tensión genésica.”¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸¹ Ver FREUD, Sigmund, *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’, op. cit.,* pág. 92-98.

¹⁰⁸² FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis, op. cit.,* pág. 262.

¹⁰⁸³ Freud describe el proceso de excitación sexual masculino y define lo que entiende por acción adecuada. En el organismo sexualmente maduro del varón se produce “la excitación sexual somática que periódicamente deviene un estímulo para la vida psíquica. Si, para fijar mejor nuestras representaciones sobre esto, suponemos que la excitación sexual somática se exterioriza como una **presión sobre la pared**, provista de terminaciones nerviosas, **de las vesículas seminales**, entonces esta excitación visceral aumentará de una manera continua pero sólo a partir de cierta altura será capaz de vencer la resistencia de la conducción interpolada hasta la corteza cerebral y exteriorizarse como estímulo psíquico. Ahora bien, en este momento será dotado de energía el grupo de representación sexual presente en la psique, y se generará el estado psíquico de tensión libidinosa que conlleva el esfuerzo de cancelar esa tensión. **Este alivio psíquico sólo es posible por el camino que designaré acción específica o adecuada. Tal acción adecuada consiste, para la pulsión sexual masculina, en un complicado acto reflejo espinal que tiene como consecuencia el aligeramiento de aquellas terminaciones nerviosas, y en todos los preparativos que se deben operar en lo psíquico para desencadenar ese reflejo. Algo diverso a la acción adecuada no tendría ningún fruto**, pues la excitación sexual somática, una vez que alcanzó el valor de umbral, se transpone de continuo en excitación psíquica; imprescindiblemente tiene que ocurrir aquello que libera a las terminaciones nerviosas de la presión que sobre ellas gravita, y así cancela toda excitación somática existente por el momento y permite a la conducción subcortical restablecer su resistencia. (...) Sólo quiero sostener que este esquema se puede transferir en lo esencial a la mujer, no obstante todo el retardo artificial y toda la atrofia de la pulsión sexual femenina, que embrollan el problema. También para la mujer cabe suponer una excitación sexual somática y un estado en el que esta excitación deviene estímulo psíquico, libido, y provoca el esfuerzo hacia la **acción específica** a la que se anuda el sentimiento de voluptuosidad. Sólo que en el caso de la mujer somos incapaces de indicar qué sería lo análogo a la distensión de las vesículas seminales.” FREUD, Sigmund, *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’, op. cit.,* pág. 108-109. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁸⁴ Ver FREUD, Sigmund, *op. cit.,* pág. 99-103.

¹⁰⁸⁵ FREUD, Sigmund, *La berencia y la etiología de las neurosis, op. cit.,* pág. 150. El subrayado es nuestro.

Esta patologización de los actos sexuales operada por el discurso freudiano, permite diferenciar claramente a la neurastenia de la ‘neurosis de angustia’. Freud reitera: “se genera neurastenia toda vez que el aligeramiento adecuado (la acción adecuada) es sustituido por uno menos adecuado, o sea, cuando **el coito normal, realizado en las condiciones más favorables**, lo reemplaza una masturbación o una polución espontánea; en cambio, llevan a la neurosis de angustia todos los factores que **estorban** el procesamiento psíquico de la excitación sexual somática. Los fenómenos de la neurosis de angustia se producen cuando la excitación sexual somática desviada de la psique **se gasta subcorticalmente**, en reacciones de ningún modo adecuadas.”¹⁰⁸⁶

La teoría etiológica de la neurosis de angustia y de la neurastenia va a imponer la necesidad de modificar, *en estos casos*, el método clínico aplicado a la histeria, la neurosis obsesiva, la fobia y la psicosis (recuerdo terapéutico de los acontecimientos traumáticos de la vida del enfermo y confesión completa). No se tratará de que el médico incite al paciente a poner en discurso los acontecimientos traumáticos no recordados, ni se tratará de provocar la cura aplicando insistentemente una voluntad de saber sobre el enfermo que lo obligue a volver consciente lo inconsciente.¹⁰⁸⁷ Ya que estas neurosis estarían provocadas por una tensión sexual somática, el tratamiento consistirá esencialmente en retirar, limitar o prohibir el proceso sexual irritador o los actos sexuales inadecuados que predisponen a la neurosis o, al menos, segregar mediante las maniobras terapéuticas algo de la suma de factores banales que se superponen (en intensidad o en cantidad) al factor etiológico principal. Esta intervención disciplinaria y moral explícita del médico tendrá su punto de apoyo en la confesión de los actos sexuales, o mejor, tendrá en el relato de la vida sexual su operador instrumental y su justificación.

En la terapia de la clínica privada Freud utilizará, para estos enfermos, la técnica del interrogatorio clásico sin hipnosis y, si era imposible producir la confesión del acto, la técnica de la concentración sugestiva con el fin de producir lo que se ocultaba al médico (aunque el paciente lo sabía). La sexualidad será, por tanto, del lado del paciente aquejado de neurastenia o neurosis de angustia, del orden de lo que no se revela, de lo que no se manifiesta, de lo que se oculta vergonzosamente, de lo que se recuerda y se sabe pero no se dice. El médico debía organizar el interrogatorio estratégicamente para provocar la confesión de esos actos sexuales actuales, sosteniéndose en una sospecha indefinida acerca de la veracidad de los datos que el enfermo relataba.¹⁰⁸⁸ Tampoco la voluntad de saber del médico debía detenerse ante el ‘no decir’ del paciente. Su silencio o sus mentiras no eran más que un obstáculo a solventar por aquel que, de todas maneras, sabía de antemano que el paciente no decía todo lo que sabía que hacía. En efecto: “Si pues, frente al caso –afirma Freud–, uno diagnostica con certeza una neurosis neurasténica y agrupa sus síntomas de manera correcta, podrá traducir la sintomatología a una etiología y entonces **pedir sin ambages al enfermo la corroboración de las conjeturas que uno ha hecho. No debe desorientarnos que inicialmente nos contradiga; si uno persevera en lo que ha**

¹⁰⁸⁶ FREUD, Sigmund, *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’*, *op. cit.*, pág. 109.

¹⁰⁸⁷ A partir del método de exploración de Breuer, “uno persigue los síntomas histéricos hasta su origen, que todas las veces halla en cierto acontecimiento de la vida sexual del sujeto, idóneo para producir una emoción penosa. Remontándose hacia atrás en el pasado del enfermo, paso a paso y dirigido siempre por el encadenamiento de los síntomas, de los recuerdos y de los pensamientos despertados, he llegado por fin al punto de partida del proceso patológico (...)” FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 151.

¹⁰⁸⁸ “No podremos emprender investigaciones etiológicas desde la anámnese si la aceptamos tal como el enfermo la proporciona o nos conformamos con lo que quiera revelarnos. Si los especialistas en sífilis dependieran todavía de la declaración del paciente para reconducir al comercio sexual una infección inicial de los genitales, podrían atribuir a un enfriamiento un número grandísimo de chancros en individuos supuestamente vírgenes, y los ginecólogos no hallarían difícil confirmar el milagro de la partogénesis en sus clientes solteras.” FREUD, Sigmund, *A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’*, *op. cit.*, pág. 129.

inferido e insiste en lo inconvencible de su convencimiento, termina por triunfar sobre toda resistencia.¹⁰⁸⁹ Es decir: interrogatorio-psiquiátrico, interrogatorio sugestivo, y, en el límite del no-decir (como en la escena proto-psicoanalítica de Elisabeth y Lucy), confesión del médico, maestro de la verdad, tras la que se exige el reconocimiento al enfermo. Luego de la confesión y del reconocimiento de los actos sexuales nocivos (por agotadores) o inadecuados (por insatisfactorios), la terapia freudiana tenía por objetivo “llevar por debajo del umbral, **mediante toda clase de influjos** sobre la mezcla etiológica, el lastre total bajo el cual cede el sistema nervioso.”¹⁰⁹⁰ Así, se propondrá la vigilancia sobre el masturbador que impida la adicción al acto,¹⁰⁹¹ se justificará la importancia de los consejos del médico para regular las poluciones involuntarias y se propondrá la restricción de los actos sexuales nocivos en la pareja, recomendando su forma adecuada.¹⁰⁹²

La sexualidad patológica que emerge en la teoría de Freud no hará estallar el dispositivo psiquiátrico del siglo XIX, sino que justificará las maniobras clínicas de reclusión y se instaurará como principio de perfeccionamiento de las instituciones disciplinarias. “La terapia hoy usada para la neurastenia –sostiene Freud-, tal como se la practica quizá de la manera más favorable en los institutos de cura de aguas, tiene por meta mejorar el estado nervioso mediante dos factores: proteger al paciente y fortalecerlo. **Yo no sabría objetar otra cosa a esta terapia que su descuido por las condiciones sexuales del caso.** Según mi experiencia, **es en extremo deseable** que los orientadores médicos de esos institutos tengan suficientemente en claro que no están ante víctimas de la civilización o de la herencia sino –‘sit venia verbo’ (perdón por mis palabras)- ante tullidos de la sexualidad. **Si tal hicieran, por una parte se explicarían mejor sus éxitos y sus fracasos, y por la otra obtendrían éxitos nuevos,** hasta ahora dejados al azar o a la conducta espontánea del enfermo.”¹⁰⁹³ Se trata, tal y como lo reconoce Freud, de “aportar al médico de sanatorio un esclarecimiento sobre la fuente de fracasos que se producen en el sanatorio mismo **y sugerirle cómo evitarlos.**”¹⁰⁹⁴

¹⁰⁸⁹ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 262. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁹⁰ FREUD, Sigmund, *A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’*, op. cit., pág. 130. El subrayado es nuestro

¹⁰⁹¹ Freud relata el caso de una muchacha que a través de sus obsesiones y delirios “se reprochaba el onanismo que practicaba en secreto sin poder renunciar a él. Fue curada mediante una vigilancia escrupulosa que le impedía masturbarse.” FREUD, Sigmund, *Obsesiones y fobias. Su mecanismo psíquico y su etiología*, op. cit., pág. 77.

¹⁰⁹² Freud relata un caso de retorno a la neurastenia de un paciente internado durante un año en una clínica especializada en curas de agua fría y “naturales” en las que también se recomendaban paseos descalzo por el pasto húmedo (clínica de Kneipp en Suabia). El paciente antes de internarse deja embarazada a su mujer, vuelve curado de la clínica y puede mantener con ella un comercio sexual ‘natural’ con satisfacción plena, seis meses y medio después vuelve a internarse sin resultados positivos ya que, “transcurrido ese tiempo salubre, su neurosis se reavivó por tornar él a la práctica del coitus interruptus, la segunda cura hubo de resultar infructuosa, pues el citado embarazo fue el último.” FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 266.

¹⁰⁹³ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 267. El subrayado es nuestro. Ante los fracasos de la cura en una clínica privada burguesa, Freud puede obligar a uno de sus propios pacientes a confesar sus actos sexuales anómalos fundando la verdad de su sospecha en la interpretación de las modificaciones de los síntomas que sufrió durante su estancia en el instituto (viraje de neurastenia a la freudiana neurosis de angustia). Freud le dice al enfermo: “‘Usted es injusto con la hidroterapia. Como usted mismo lo sabe bien, se ha enfermado a consecuencia de una masturbación continua durante largo tiempo. En el instituto (...de cura de aguas) resignó usted ese modo de satisfacción y por eso se recuperó con rapidez. Pero cuando se sintió bien, imprudentemente, buscó unos vínculos con cierta dama, supongámosla también una paciente, que sólo podían llevar a la irritación sin satisfacción normal. Los hermosos paseos por los alrededores del instituto le brindaron harta oportunidad. Usted volvió a enfermar por esas relaciones, no porque repentinamente le sobreviniese una intolerancia a la hidroterapia. Y de su estado presente infiero, además, que ha proseguido en la ciudad esa misma relación.’ Puedo asegurar que el enfermo me corroboró esto punto por punto.” FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 266-267.

¹⁰⁹⁴ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 267. El subrayado es nuestro.

Hay que vigilar a masturbadores compulsivos. En las instituciones médicas: “deshabituarse de la masturbación –sostiene Freud- es sólo una de las **nuevas tareas terapéuticas** que impone al médico la consideración de la etiología sexual, y justamente ella, como cualquier otra deshabituación, parece solucionable sólo en un sanatorio y bajo permanente **vigilancia del médico**. Abandonado a sí mismo, el masturbador suele recaer, a cada contingencia desazonadora, en la satisfacción que le resulta cómoda.”¹⁰⁹⁵ También es deseable que se organicen controles y vigilancias en la vida misma del enfermo no hospitalizado, ya que se trata de erradicar un ‘hábito’ nocivo en el que puede recaerse en cualquier momento.¹⁰⁹⁶

Frente a los esposos, el médico privado va a conformarse como maestro de profilaxis sexual: “**deber** sobre todo del médico de confianza del enfermo, de su médico de cabecera –sostiene Freud-, quien inferirá grave daño a su cliente si considera que su respetabilidad le impide intervenir en esa esfera. (...) Nada que sea necesario y forzoso podría menoscabar nuestra dignidad médica, y aquí lo necesario **es asistir con consejos médicos** a un matrimonio que se propone limitar la concepción, toda vez que no se quiera dejar a merced de la neurosis a uno de los cónyuges o a ambos. (...) **El médico esclarecido se reservará entonces decidir** las condiciones bajo las cuales se justifica el empleo de medidas anticonceptivas, y entre estas distinguirá las nocivas de las inocuas.”¹⁰⁹⁷

La estrategia clínica, justificada por la teoría freudiana, debía continuar. Luego de removida la causa nociva, una vez erradicada la adicción a unos actos sexuales productores de patologías, una vez esclarecida la profilaxis necesaria con la que los cónyuges deben realizar el acto; el médico debe intervenir como agente de normalidad: hay que ‘llevar’ al paciente a un comercio sexual normal. En efecto, en la neurastenia del masturbador, el “tratamiento médico no puede proponerse (...) otra meta –sostiene Freud- **que llevar al neurótico ahora fortalecido a un comercio sexual normal**, pues a la necesidad sexual, una vez despierta y satisfecha durante cierto tiempo, ya no es posible imponerle silencio, sino sólo desplazarla hacia otro camino.”¹⁰⁹⁸ En la neurosis de angustia de los novios o los esposos, la tarea del médico “consiste en **mover al enfermo a que abandone todas las variedades nocivas del comercio sexual y adopte unos vínculos sexuales normales.**”¹⁰⁹⁹

Generalizar la sexualidad como ámbito patológico justificará, en Freud, todas las estrategias disciplinarias y de profilaxis médica en torno a la vida sexual de los individuos. Primero, hay que prevenir la masturbación en ambos sexos como tarea de doble finalidad: un objetivo terapéutico, dado que provoca neurastenia en la juventud y, “por el aminoramiento de potencia, que ella produce, cobra también significatividad etiológica para la neurosis de angustia.”¹¹⁰⁰ Es decir, la masturbación debe ser erradicada en nombre de la salud individual y social: porque provoca neurastenia y porque, indirectamente, lleva a la impotencia masculina que impide un comercio sexual adulto satisfactorio. Así, la compulsión masturbadora causa también mayor número de neurosis de angustia en hombres y mujeres (Principio de proliferación y encadenamiento patológico del sexo). Segundo. Prevenir la masturbación tiene también otra finalidad social: si la neurastenia y la neurosis de angustia se propagan cada vez más por la sociedad burguesa existe un “interés

¹⁰⁹⁵ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 268.

¹⁰⁹⁶ “Resulta claro entonces que las tareas terapéuticas que la neurastenia requiere deben ser abordadas (...) dentro de las circunstancias vitales del enfermo.” FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 267.

¹⁰⁹⁷ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 269-270. Y Freud define: “Nocivo es todo cuanto estorba que advenga la satisfacción.” FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 270.

¹⁰⁹⁸ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 268. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁹⁹ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 270. El subrayado es nuestro.

¹¹⁰⁰ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 270.

directamente comunitario –sostiene Freud- en que los varones entren en potencia plena en el comercio sexual.”¹¹⁰¹ Beneficio de todos: sin masturbación, menos impotencia; más varones ‘en plena potencia’ más satisfacción sexual femenina; más satisfacción, menos neurosis de angustia en mujeres (Principio contable de los beneficios de gestionar el sexo). Tercero, y dentro de las maniobras de prevención y control en torno a la sexualidad patológica, Freud propone la necesidad de hacer nacer instituciones médicas de profilaxis sexual que impidan, aplicando medidas pedagógicas, la expansión de prácticas sexuales nocivas. Estas instituciones podrían ser el instrumento de un cambio en la civilización: “Es preciso quebrar la resistencia de una generación de médicos –sostiene Freud- que ya no pueden acordarse de su propia juventud; debe vencerse la arrogancia de los padres que ante sus hijos no están dispuestos a descender al nivel de la comprensión humana, y hay que combatir el irracional pudor de las madres, a quienes hoy por lo general les parece una fatalidad inescrutable e inmerecida que ‘justamente sus hijos se hayan vuelto nerviosos.’ Pero sobre todo, es necesario crear en la opinión pública un espacio para que se discutan los problemas de la vida sexual; se debe poder hablar de estos sin ser por eso declarado un perturbador o alguien que especula con los bajos instintos. Y respecto de todo esto, resta un gran trabajo para el siglo venidero, en el cual nuestra civilización tiene que aprender a conciliarse con las exigencias de nuestra sexualidad.”¹¹⁰² (Principios fundamentales de una bio-política de la gestión ilustrada del sexo).

En la misma época en la que se consolida la producción y captura de los adultos-perversos, se estabilizan y perfeccionan las tácticas de control en torno a las familias y se disemina socialmente un poder psiquiátrico que se cree capaz de defender a la sociedad interviniendo sobre todas las anomalías y desviaciones posibles; Freud elabora su teoría de la etiología sexual de las neurosis en la que, se dice, ‘descubre’ *al fin la realidad* de la sexualidad.

Más que hacerla emerger en la historia después de largo tiempo de ignorancia, habría que pensar que Freud no hace sino justificar, con su discurso, las estrategias disciplinarias y bio-políticas concertadas, en el interior del dispositivo de sexualidad del siglo XIX, sobre el individuo-cuerpo-sexual y la población. Su saber incitará al miedo (abusos infantiles, perversos), promoverá la vigilancia (masturbadores), justificará la necesaria ilustración sexual de las parejas y reforzará la necesidad de confesar esos actos que, desde hacía tiempo, los médicos venían diciendo que amaban ocultarse.

Por ello, se impone evaluar **el rol táctico de la teoría de la etiología sexual de las neurosis** en el contexto de los discursos médico-psiquiátricos sobre el sexo que se mantenían y se producían en el dispositivo de sexualidad moderno. Tendrá una función dual. Al servicio del dispositivo, Freud elaborará un saber que constituirá una versión histórica de antiguos discursos médicos sobre la sexualidad infantil (continuidad). En discontinuidad con el dispositivo de sexualidad del siglo XIX, Freud podrá cuestionar la validez de la teoría psiquiátrica de la herencia y la degeneración.

c. Continuidades: la retroversión de los discursos sobre el sexo al servicio del dispositivo de sexualidad.

Desde de la investigación que debía dar forma a la *Historia de la sexualidad* de Foucault, Freud no puede ser considerado, a finales del siglo XIX, como el ‘descubridor’ de la sexualidad. En efecto, “la gran originalidad de Freud –sostiene el genealogista- no ha sido

¹¹⁰¹ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 270.

¹¹⁰² FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 270-271.

descubrir la sexualidad bajo las neurosis.¹¹⁰³ Primero, porque la teoría de la etiología sexual de las neurosis (1895-1898)¹¹⁰⁴ debe ser situada **en relación de continuidad con la teoría de la histeria de Charcot** (traumatismo): “Freud no ha hecho más que tomar al pie de la letra –afirma Foucault– lo que había escuchado decir una noche a Charcot: es de la sexualidad de lo que se trata.”¹¹⁰⁵ De una sexualidad oculta, secreta, irrelevante para el saber pero dicha a media voz, que parecía querer que arrancaran sus confesiones con trabajo. Así, **Freud**, a su vuelta de la Salpêtrière, **se inscribirá en el foco de saber-poder de la mujer-histórica** (táctica de producción histórica de la sexualidad y de sexualización de la mujer-patologizada: bruja, posea, histórica). Por otro lado, no hay ‘descubrimiento’ en Freud, porque con su ‘teoría sexual’ no hará sino recuperar las estrategias de saber-poder y los antiguos discursos y prácticas médicas sobre la sexualidad que se habían diseñado, primero, en torno a la campaña contra el onanismo (siglo XVIII y siglo XIX). **Freud se situará, por tanto, en relación de continuidad estricta con el foco de saber-poder del niño-masturbador** (primigenia estrategia histórica para producir la sexualidad y sexualizar al individuo-cuerpo-niño). A esos discursos, que continuaban aún en el siglo XIX instruyendo a los padres, recurrirá para elaborar su teoría. Finalmente, la patologización de la sexualidad freudiana reforzará también las maniobras de control que se diseñaban en los **focos de patologización y de producción del adulto-perverso y de la pareja-reproductora** (siglo XIX). En efecto, justificando que la ‘sexualidad’ es un dominio patológico, Freud revitalizará tanto las inquietudes y miedos que asediaban a la burguesía medicalizada como las técnicas, los discursos y estrategias de control-normalización (sobre los individuos y sobre la población) operativas y diseminadas socialmente en el siglo XIX. La futura teoría psicoanalítica de la sexualidad infantil (Edipo) emergerá de esta patologización del sexo realizada en 1895 y mantenida hasta 1898: si la ‘teoría sexual’ surge de las maniobras tácticas de poder-saber organizadas por el médico en su clínica (cerco confesional de una voluntad de saber, tácticas de normalización-curación), ella constituirá el antecedente teórico y la condición de posibilidad de la ‘invención’ del psicoanálisis (*Interpretación de los sueños*).¹¹⁰⁶

Se impone describir, por tanto, la polivalencia táctica de esta teoría de la sexualidad proto-psicoanalítica en el concierto del dispositivo de sexualidad del siglo XIX: como ‘saber científico’ que se inscribe y refuerza las estrategias organizadas en los focos del niño-masturbador, del adulto-perverso y de la pareja-reproductora.

A partir de 1895 y hasta 1898, gracias a las maniobras de saber-poder (técnicas y teóricas) que le permiten capturar, identificar e intervenir sobre las neurosis (histeria, fobia, obsesión, psicosis, neurastenia, neurosis de angustia), Freud puede defender la *realidad* de la ‘sexualidad’ como dominio patológico: fuente polimorfa de futuras enfermedades psíquicas. En su discurso (‘teoría sexual’), Freud no hará más que recuperar una larga y extendida tradición médica que, desde el siglo XVIII, había conformado al sexo, en especial a la sexualidad del niño, como objeto de conocimiento (origen posible de todos los males físicos y psíquicos del individuo y su descendencia) y objeto de intervención médica (medicalización y patologización del individuo-niño y su familia restringida).

“Se dice –afirmaba Foucault en 1977– **que antes de Freud nadie había pensado en la sexualidad infantil. Que en todo caso, del siglo XVI al XIX, la sexualidad**

¹¹⁰³ *DeE III*, pág. 320.

¹¹⁰⁴ 21 de setiembre de 1897 es la fecha de la famosa carta 69 a Fliess: “Ya no creo más en mi ‘neurótica.’” FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, op. cit., pág. 301. Sin embargo, Freud publica, en enero-febrero de 1898, el artículo “La sexualidad en la etiología de las neurosis.” Resumen y defensa de su ‘teoría sexual’. Ver FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 257-276.

¹¹⁰⁵ *DeE III*, pág. 315.

¹¹⁰⁶ Ver *DeE III*, pág. 315.

infantil había sido absolutamente desconocida, que se la había borrado y rechazado en nombre de una cierta racionalidad, de una cierta moral de familia. Si miramos cómo las cosas se han desarrollado, lo que fue escrito, todas las instituciones que se desarrollaron, constataremos que no se ha hablado más que de una cosa, en la pedagogía real, concreta de **los siglos XVIII al XIX**: de la sexualidad del niño. En Alemania, al final del siglo XVIII, Basedow, Salzmann y Campe, por ejemplo, han estado completamente hipnotizados por la sexualidad del niño, por la masturbación. No sé si es Basedow o Salzmann quien había abierto una escuela en la que el programa explícito era deshabituarse a los niños, a los adolescentes jóvenes, de la masturbación. Era el fin declarado. **Lo que prueba perfectamente que se sabe, que se ocupaban de ello, que se ocupaban continuamente de ello.**¹¹⁰⁷ Denunciando el abuso sexual infantil como causa de patologías, Freud retomará estos discursos históricos ya elaborados en el dispositivo de sexualidad. A ellos recurrirá el médico, según Foucault, para elaborar su teoría proto-psicoanalítica. En efecto: “En mis primeras averiguaciones acerca de lo que sobre este tema **se sabía** (abuso sexual) –confiesa Freud-, **me enteré** por algunos colegas de la existencia de **varias publicaciones de pediatras** que se quejan por la frecuencia de prácticas sexuales perpetradas por nodrizas y niñeras aún en lactantes (...).”¹¹⁰⁸

Los textos freudianos permiten avalar la pertinencia de la interpretación foucaultiana: no hay ‘novedad’ discursiva en Freud, el médico asume y utiliza las ‘publicaciones de pediatras’ y de médicos que emanaban aún de la campaña contra el onanismo. Freud no es, en lo que respecta a los saberes médicos sobre la sexualidad, un radical corte. Así lo reconoce explícitamente el médico, que no reclama para su teoría de las neurosis ningún privilegio histórico y ninguna originalidad: **no es ninguna novedad radical, ningún ‘descubrimiento’ asombroso.**

En un artículo de 1895, en respuesta a las críticas realizadas a su diferenciación patológica (neurosis de angustia y neurastenia), Freud sostiene: “Sé muy bien que con la ‘etiología sexual’ de las neurosis **no he producido nada nuevo; que en la bibliografía médica nunca faltaron corrientes subterráneas** que dieran razón de estos hechos, y **que aún la medicina oficial de las academias tuvo noticias de ellos.** Sólo que esta última hizo como si nada supiera; no dio empleo alguno a esa noticia, no extrajo de ella ninguna conclusión. Una conducta así no puede menos que tener un fundamento profundo; quizás sea una suerte de horror a examinar constelaciones sexuales, o una reacción frente a intentos de **explicación más antiguos**, que consideraban **superados.** Como quiera que fuese, no se podía menos que estar preparado para chocar con resistencias si se osaba **volver digno de crédito para otros algo que habrían podido descubrir por sí mismos sin trabajo alguno.**”¹¹⁰⁹

En 1896 reconoce: No es la teoría de la etiología sexual, “**a decir verdad**, una proposición **nueva, inaudita. Siempre se admitieron los desórdenes sexuales entre las causas de la nerviosidad (...)**”¹¹¹⁰

Dos años más tarde (1898), en el último texto en el que defenderá su patologización, Freud vuelve a confesar lo mismo: la etiología sexual de la neurosis no es una teoría nueva, sino que “desde siempre, **todos los autores** –manifiesta- atribuyeron cierta significatividad a los factores sexuales en la etiología de las neurosis; y en muchas **corrientes subterráneas de la medicina** se ha unido siempre, en una promesa única, la curación de los ‘achaque sexuales’ y la ‘endeblez nerviosa’. Por eso, una vez que se

¹¹⁰⁷ *DeE III*, pág. 396-397. El subrayado es nuestro.

¹¹⁰⁸ FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, *op. cit.*, pág. 206. Esta afirmación freudiana justifica la lapidaria frase acotada por Foucault entre paréntesis ya citada: “(Freud retomará de ahí su teoría primera de la ‘seducción’)” *DeE II*, pág. 826. El subrayado es nuestro.

¹¹⁰⁹ FREUD, Sigmund, *A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’*, *op. cit.*, pág. 124. El subrayado es nuestro.

¹¹¹⁰ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 149.

renuncie a desconocer el acierto de esta doctrina (la de Freud), **no será difícil poner en tela de juicio su originalidad.**”¹¹¹¹ Es verdad, no es difícil (aunque el ‘padre del Edipo’ no podía saber que los militantes del psicoanálisis defenderán posteriormente lo contrario).

Si desde hacía siglos los médicos y pedagogos venían repitiendo la exhortación a cuidar del sexo, causa de múltiples enfermedades nerviosas, de la locura, de la muerte; Freud mismo podía reconocer que su teoría de la etiología sexual de las neurosis retomaba (continuidad) esos discursos médico-científicos ‘subterráneos’. Saberes (‘bibliografías’) que Freud conoce¹¹¹² y que, aunque muchas veces se creyeran ‘superados’, podían ser refundados a finales del siglo XIX por su elaboración teórica. He ahí una de las funciones tácticas de su discurso: la teoría freudiana de la etiología sexual venía, para Freud, a ‘volver dignos de crédito’, a fundamentar ‘seriamente’ en la clínica, esos discursos médico-pedagógicos sobre la patología polimorfa de una sexualidad infantil y adulta peligrosa. De otra manera, la teoría de la etiología sexual de las neurosis, respondiendo a los ‘hechos’, no será sino la fundamentación científica definitiva (en Freud) de aquellas otras teorías del pasado de las que el médico estaba bien informado.

Con su teoría sexual del abuso sexual infantil incestuoso, Freud elabora un discurso al servicio de la patologización del sexo operada por el dispositivo. Con él podía justificar que la ‘sexualidad’ del niño era un dominio frágil, haciéndola re-emerger con las mismas características patológicas que tenía ya en los discursos de la campaña histórica contra el onanismo. En el seno de esta cruzada contra la masturbación de los niños, que estallaba en el siglo XVIII en Alemania y se extendía rápidamente por Europa,¹¹¹³ la sexualidad de la infancia emergía como problema sobre el que intervenir y como objeto a conocer. 1) Los médicos postulaban la acción causal de la masturbación en todas las futuras enfermedades posibles padecidas por el niño burgués y su descendencia (al límite, la locura y la muerte). 2) Denunciaban la necesaria seducción de un adulto, inserto en el medio familiar restringido o que mantenía trato frecuente con el niño. Si éste llegaba a realizar ese acto era porque había sido seducido e incitado por otro (nodrizas, pedagogos, sirvientas, etc.). La cruzada se organizaba con un objetivo de anti-domesticidad. 3) Los médicos imponían y exhortaban, porque de esos actos dependía la salud presente y futura del niño, a una vigilancia constante, a unas atenciones familiares y médicas estrictas que permitieron, para Foucault, conformar la familia burguesa, restringida, célula de los afectos (del niño-masturbador a la mujer-madre).¹¹¹⁴ 4) Finalmente, concibiendo a la sexualidad autoerótica del niño como secreto, como acto-oculto, justificaban la necesidad de perseguirla con intervenciones tácticas haciéndola florecer en una confesión-completa frente al médico.

Los saberes médico-pedagógicos y sus estrategias, que asignaban esta peligrosidad al sexo infantil y que denunciaban los abusos sexuales que sufrían los niños, continuaban operativos y proliferaban aún a finales del siglo XIX: sexualidad infantil a vigilar por los padres que exigía la intervención del médico, peligrosidad de los adultos-perversos en el seno familiar que había que controlar cuidadosamente.¹¹¹⁵ Freud venía a corroborarlos, al denunciar la extensión social de los abusos sexuales infantiles y de los perversos.

¹¹¹¹ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 257. El subrayado es nuestro.

¹¹¹² Ver FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, op. cit., pág. 206.

¹¹¹³ Ver *Curso LA*, pág. 218-19.

¹¹¹⁴ “El poder etiológico ilimitado de la sexualidad, al nivel del cuerpo y de las enfermedades, es un tema constante no sólo en los textos de esta nueva moral médica, sino también en las obras de patología más serias. Si el niño se vuelve por esto responsable de su propio cuerpo y de su propia vida, en el ‘abuso’ que hace de su sexualidad, los padres son denunciados como los verdaderos culpables: defecto de vigilancia, negligencia, y sobre todo, falta de interés por sus hijos, su cuerpo y su conducta, que les lleva a confiarlos a las nodrizas, las domésticas, los preceptores, todos esos intermediarios denunciados regularmente como los iniciadores de la corrupción (...). Lo que se diseña a través de esta campaña, es el imperativo de una nueva relación padres-hijos, más precisamente, una nueva economía de las relaciones familiares.” *DeE II*, pág. 826.

¹¹¹⁵ “Aún en 1883, un cirujano como Garnier practicaba la ablación del clítoris sobre las niñas que se entregaban a la masturbación.” *Curso LA*, pág. 238. En 1895, un joven estudiante de medicina, paciente de

Polivalencia del saber freudiano: inscripción en los focos del niño-masturbador-abusado, el adulto-perverso y la pareja-reproductora.

La teoría de la sexualidad freudiana asume y refuerza todos esos discursos y estrategias médico-patologizantes que concebían y capturaban a la sexualidad como fuente polimorfa de múltiples enfermedades. Primero, Freud reaviva la misma táctica médico-psiquiátrico-pedagógica de control: se trata de extirpar los actos sexuales anormales gracias a una vigilancia estrictamente concertada en torno al cuerpo sexual del enfermo (maniobras disciplinarias y técnicas sobre el cuerpo del enfermo); se trata de reeducar y modificar las conductas sexuales patológicas (estrategias médico-educativas de profilaxis); se trata de hacer del sexo y la sexualidad el objeto de un examen exhaustivo y completo (estrategia de proliferación confesional-discursiva en la clínica, en las familias, en las instituciones médicas, pedagógicas, etc.). Segundo, sea en el hospital, en la clínica privada, en la consulta o en la vida cotidiana del paciente, Freud vuelve a justificar, a finales del siglo XIX, los privilegios de la instancia médico-psiquiátrica: el médico va a re-constituirse, a partir de sus ‘descubrimientos’, como principio soberano de saber, de normalización y de despatologización sexual, y como instrumento político-social de una profilaxis indefinida que puede ejercerse a nivel del individuo y de la comunidad. Tercero, la teoría de la etiología sexual de las neurosis va a venir a justificar también las estrategias de cerco del adulto-perverso y las campañas bio-políticas organizadas en el siglo XIX en torno a la pareja-reproductora, generalizando a todas las clases sociales y recordando especialmente a ‘sus’ burgueses la importancia de la ‘causa del sexo’. Finalmente, su teoría de la etiología sexual no hará sino continuar concibiendo al sexo como el secreto, lo oculto, lo no dicho, lo peligroso, lo patológico. Aquello que hay que capturar combatiendo, aquello que hay que hacer patente en la confesión. Así, **la ‘sexualidad freudiana’ de 1895-1898 es exactamente homogénea a la ‘sexualidad’ médico-patológica del dispositivo de sexualidad del siglo XIX.**

En efecto, si el acontecimiento sexual infantil, si el abuso cometido por un adulto a un niño es la causa específica de la histeria, la neurosis obsesiva, la fobia y la psicosis; si la masturbación excesiva y las poluciones incontroladas causan la neurastenia y si la inadecuación-insatisfacción del acto sexual conyugal constituye la etiología específica de la neurosis de angustia; Freud, refundando y revitalizando antiguas teorías médicas, también volverá a reavivar antiguos miedos y recetas en torno a la sexualidad del niño y a las anomalías del adulto. Elaborando una teoría, retroversión histórica de los saberes que desde el siglo XVIII denunciaban los peligros de la masturbación y de las prácticas sexuales maritales y reclamaban una atención explícita en torno a la sexualidad del niño y los posibles perversos, Freud va a justificar como realidad efectiva esa sexualidad patológica, generalizada ahora en todas las clases sociales: extensión de los abusos sexuales infantiles en todos los estamentos y en especial en la burguesía; extensión social de la práctica masturbatoria nociva en los adultos y en los niños; extensión de las relaciones sexuales ‘inadecuadas’ en las parejas que hacía de la práctica ‘normal’ del acto su excepción.

Primero, la extensión del abuso sexual en la infancia. Dadas las campañas que se habían organizado desde principios del siglo XIX para ‘combatir’ la sexualidad promiscua del proletariado (infancia-incesto),¹¹¹⁶ la burguesía podía imaginar, a finales del siglo XIX, y

Freud, leía en estos textos “cuasi-médicos, que el onanismo, al que él estaba sujeto, corrompía la moral (...).” FREUD, Sigmund, *Obsesiones y fobias*, op. cit., pág. 77. Freud se alegra de la aparición de un texto sobre la sexualidad infantil que corrobora su teoría. Ver FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, op. cit., pág. 206. El subrayado es nuestro.

¹¹¹⁶ Estas campañas biopolíticas no tenían por objeto de intervención el cuerpo sexual del niño burgués, sino que se dirigían a proteger al niño proletario capturando la peligrosa sexualidad del adulto; no exigían sólo una intervención médica que era efectiva en los medios burgueses, sino la actuación de un poder de tipo judicial que protegiera a esa infancia pobre e inocente. Ver *Curso LA*, pág. 254-257. La infancia proletaria era así instaurada, en el imaginario burgués, como el objeto privilegiado de los abusos incestuosos del adulto.

hacía pasar por realidad incuestionable, que en las clases bajas era un ‘hecho’ el abuso sexual infantil. Freud va a cuestionar esa supuesta extensión ‘selectiva’ del incesto. Porque si los abusos sexuales infantiles estaban sólo diseminados en la clase proletaria, eso implicaría que en ella, siguiendo la teoría freudiana de la etiología sexual, debería existir mayor número de enfermos nerviosos: si la histeria, la fobia, la psicosis, la neurosis obsesiva remitían todas a un abuso sexual infantil perpetrado por un adulto, tenían necesariamente que existir muchos más neuróticos en esas clases promiscuas, sobre las que se intervenía judicialmente, que en las clases burguesas no tan contaminadas por el incesto padre-hija, hermano-hermana. Era posible pensar que “el mandamiento de invulnerabilidad sexual de la niñez –sostiene Freud- se infringe con frecuencia incomparablemente mayor en el caso de los niños proletarios.”¹¹¹⁷ Frente a la burguesía, que podía creerse indemne del mal de los abusos infantiles, la estrategia de Freud será doble: confirmar médicamente la existencia de abusos sexuales incestuosos en el proletariado y justificar, por las patologías de sus propios clientes, la realidad de esas violaciones en el interior de las familias burguesas.

Freud sostiene que no habría que imaginar que los abusos sexuales infantiles son patrimonio del proletariado. Confirma que proliferan en el interior de la familia burguesa restringida y sexualizada. Así Freud será el profeta, al menos por un tiempo, de una incitación a la vigilancia, fundada en el miedo, sobre el sexo infantil burgués. Para controlar y vigilar estos abusos, para evitar las patologías psíquicas que generan, el médico (Freud) se dirige a otros médicos que deben instruir a los padres: “**nuestros** (sic) **niños** –afirma- están expuestos a ataques sexuales **mucho más a menudo de lo que uno supondría** por los escasos desvelos que ello causa a los padres, (...) habría derecho a esperar que, incrementada la atención hacia este tema, muy pronto se corroboraría **la gran frecuencia** de vivencias sexuales y quehacer sexual en la niñez.”¹¹¹⁸ Mientras los poderes perseguían judicialmente a las familias proletarias incestuosas, Freud, el médico burgués, se sumaba con su teoría a unos discursos pedagógicos y médicos que habían emergido en la campaña contra el onanismo: recordaban la culpabilidad de los padres burgueses por sus ‘escasos desvelos’ por la sexualidad de sus hijos. Freud repite, por tanto, la exhortación médica al control de la domesticidad: contra las ‘nodrizas’ y ‘niñeras’, contra todos aquellos adultos que tienen relación con el niño.¹¹¹⁹ No acusa a los padres burgueses de ser los agentes del abuso sexual infantil, sino que los responsabiliza por su falta de cuidado y los exhorta a la vigilancia, al control y al cuidado del sexo-niño en el interior del espacio familiar.

Freud justificará también la extensión de los abusos infantiles argumentando desde su clínica y su nueva teoría. El abuso sexual infantil en la burguesía es un ‘hecho corroborado’ en los casos de histeria analizados por Freud: abusos perpetrados en niñas por adultos ajenos al contexto familiar; abusos de los cuidadores del niño o de parientes; relaciones sexuales infantiles entre hermanos o amigos (que remiten para Freud a un abuso anterior de un adulto). Pero si el consultorio privado de Freud prueba, en los casos patológicos que trata, la difusión de la seducción sexual en la infancia, el médico debía justificar, para avalar su extensión, por qué había más histéricas en la burguesía que en el proletariado. Si había abusos sexuales generalizados en el proletariado, como se sostenía, debería existir necesariamente mayor cantidad de histeria en este sector de la población. Freud reconoce que hay mayor cantidad de abusos sexuales en el proletariado que en la burguesía y que, obligado por su teoría, debe sostener que hay mayor cantidad de patologías histérica: mayor cantidad de hombres-histéricos y menor cantidad de mujeres-histéricas en el proletariado. Lo contrario sucede, a su criterio, en la burguesía: hay abusos, y ellos provocan mayor cantidad de mujeres que hombres histéricos. Si Charcot había

¹¹¹⁷ FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, op. cit., pág. 206.

¹¹¹⁸ FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, op. cit., pág. 206. El subrayado es nuestro.

¹¹¹⁹ Ver FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, op. cit., pág. 206.

demostrado la existencia de la histeria traumática en los varones obreros, siendo esta enfermedad en varones casi inexistente en la burguesía, la nueva teoría de Freud demostraba, siguiendo a Charcot, las causas sexuales de la histeria: la existencia generalizada de abusos sexuales en la clase obrera era un ‘hecho’ incuestionable.¹¹²⁰ Sin embargo, Freud reconoce que esto mismo no sucede con las histéricas, ya que hay una menor proporción de mujeres enfermas que provienen de esta clase social. Esto se debe, para Freud, a que el afán defensivo del yo, que reprime el acontecimiento traumático infantil, y lo desaloja de la conciencia, “depende de toda la formación moral e intelectual de la persona. (...) No estamos ya privados de toda inteligencia –afirma– para el hecho de que la histeria sería en el pueblo bajo mucho más rara de lo que su etiología específica consentiría.”¹¹²¹ Así, si los abusos infantiles son generalizados por Freud a todas las clases sociales, hay en la burguesía, sin embargo, una mojigatería sexual que obliga a las mujeres a reprimir esos acontecimientos sexuales infantiles penosos; por el contrario, en las clases populares, esos abusos existen también, pero no son rechazados por sus mujeres más allá de la conciencia, sino que se recuerdan y se comunican sin problemas (escena proto-psicoanalítica de Katharina).

Esta generalización del incesto y de los abusos sexuales infantiles a todas las clases sociales operada por Freud, una diseminación-infección social que llamará tanto al cuidado y a la vigilancia de los padres burgueses como a la intervención de la justicia en las familias pobres, **denunciará la omnipresencia y extensión del adulto perverso en el seno mismo de la familia burguesa.** Freud, será también por un tiempo, el profeta que clamará ante el silencio de la burguesía frente a esos adultos que la psiquiatría del siglo XIX estaba patologizando (foco de saber-poder adulto-perverso): “las escenas sexuales infantiles son enojosas propuestas –sostiene Freud– para el sentimiento del **ser humano sexualmente normal**; contienen todos los excesos consabidos entre libertinos e impotentes, en que se llega al empleo sexual abusivo de la cavidad bucal y del recto. (...) De personas que no tienen reparos en satisfacer con niños sus necesidades sexuales no se puede esperar que se escandalicen por unos matices en la manera de esa satisfacción, y la impotencia que es propia de la niñez esfuerza infaliblemente a las mismas acciones subrogadoras a que el adulto se degrada en caso de impotencia adquirida. **Todas las raras condiciones** bajo las cuales la desigual pareja lleva adelante su relación amorosa (...), **todas estas desproporciones grotescas, y, al mismo tiempo trágicas, se imprimen sobre el futuro desarrollo del individuo y de su neurosis en un sinnúmero de efectos duraderos** (...)”¹¹²² Así, para Freud, los adultos-perversos, antiguos ‘libertinos’, ahora anormales, realizando esos actos que ‘ofenden’ al adulto ‘sexualmente normal’, tuercen el futuro desarrollo psíquico del niño, aún no maduro anatómicamente, hacia una multiplicidad de avatares patológicos. Si hay histeria, obsesión, fobia y psicosis, detrás de todos estos males se esconde un perverso.

Así, en el momento histórico en el que, clasificadas y fijadas las perversiones en el discurso médicamente probado de una ciencia sexual del instinto,¹¹²³ se las caza y se las persigue socialmente, el abuso sexual infantil es denunciado por Freud como el acontecimiento traumático avasallador del inocente niño, realizado por un hombre adulto perverso que pertenece a la familia o al entorno.¹¹²⁴ Si la familia burguesa produce individuos patológicos es porque en su interior viven y se ocultan esos perversos que la

¹¹²⁰ Ver FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, op. cit., pág. 209.

¹¹²¹ FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, op. cit., pág. 209.

¹¹²² FREUD, Sigmund, *La etiología de la histeria*, op. cit., pág. 213. El subrayado es nuestro.

¹¹²³ En los textos de H. Kaan (1844) y Krafft-Ebing (1886). Ver *Curso LA*, pág. 262-267.

¹¹²⁴ “Comunicaciones más minuciosas sobre las vivencias sexuales infantiles que se averiguaron como etiología de las psiconeurosis. Cabe definir el contenido de ellas como ‘perversión’; sus causantes han de buscarse la más de las veces entre los parientes próximos de los enfermos.” FREUD, Sigmund, *Sumario de los trabajos científicos del docente adscrito Dr. Sigm. Freud. 1887-1897*, op. cit., pág. 247.

ciencia describe. La lucha médica a favor del control y la vigilancia de los padres sobre la vida sexual del niño a la que Freud se suma, será también un combate explícito contra todos los adultos perversos. La teoría de la etiología sexual de las neurosis se inscribe así en relación de continuidad y como refuerzo de los discursos de patologización y de las tácticas de normalización organizadas en el foco de poder-saber de las perversiones. El discurso de Freud, dirigiéndose a los médicos burgueses y a los padres, reedita una exhortación, volviendo a amenazar con la enfermedad: ‘¡No os creáis indemnes de los males de que acusáis al proletariado!, ya que lo mismo que judicialmente perseguís en ellos está presente, aunque insidiosamente escondido, en el corazón mismo de vuestras familias. Así lo afirman aún hoy los médicos y los pedagogos que se encargan de la salud y la educación de vuestros hijos. ¡No vayáis a buscar a los perversos fuera de vuestro entorno! Es en todos vuestros sirvientes y parientes, es en vuestros amigos, quizás, en quienes debéis hacer recaer las sospechas de la afección nerviosa de vuestros hijos. Pero finalmente, ¡no os preocupéis por vuestros padecimientos, no seréis juzgados con la misma vara con la que se mide al proletariado, no seréis perseguidos, seréis nuevamente medicalizados! Porque sólo el médico puede otorgar la salud a todos aquellos nerviosos aquejados por sus vicios silenciosos y puede también aconsejar a los padres sobre la educación y el control de los hijos. ¡Venid a nosotros, agentes de intervención terapéutica y maestros de la gestión racional del sexo!’

A esta doble generalización que opera la teoría de la etiología sexual de las neurosis (del trauma sexual infantil –abuso- y de las perversiones en la clase burguesa), le corresponderá también una generalización de la masturbación nociva en los adultos y en la infancia. Ella provoca, desde temprana edad, la predisposición a la enfermedad psíquica.¹¹²⁵ El gigantesco incremento de la neurastenia en la civilización hace suponer a Freud que, más allá de los influjos agotadores de la vida burguesa, deba postularse necesariamente la existencia y difusión de esa práctica nociva desde la pubertad. ‘¡No creáis que después de tantas campañas de medicalización de vuestras familias se ha ganado la batalla contra ese vicio infantil!, ¡Continuad vigilantes y redoblad los esfuerzos en torno a una costumbre nociva que constituirá la ruina de la salud de vuestros hijos! ¡Ella provoca un agotamiento generalizado del sistema nervioso!, que acarreará la futura neurosis de los miembros de vuestras familias. Debe ser removida como costumbre y rutina que mina la salud del cuerpo y de los nervios. Adultos neurasténicos: ¡abandonad el vicio que mantenéis desde la pubertad!, sólo así sanaréis. Padres: ¡vigilad que vuestros hijos no se inicien en una práctica que corromperá su salud futura! Y finalmente, ¡pedid auxilio, como durante más de un siglo lo habéis hecho, a los médicos! Ellos, que detentan un saber sobre la sexualidad cada vez más esclarecido, sabrán curar el mal que aqueja a los adultos y os recomendarán las medidas de cuidado y de control que debéis tomar sobre vuestra descendencia.’

Freud justificará, finalmente, un crecimiento de las relaciones sexuales nocivas en el entorno de la pareja burguesa, por ello es posible inscribir su estrategia discursiva y clínica como un refuerzo de las maniobras organizadas en el foco de la pareja-reproductora. Puesto que los pacientes aquejados de neurosis de angustia son parejas conyugales, sostiene Freud, “el empeño del médico choca enseguida con las tendencias malthusianas a limitar el número de concepciones en el matrimonio. Me parece indudable –continúa- que **tales designios se difunden cada vez más en nuestras clases medias**; me he encontrado con matrimonios que ya desde el primer hijo empezaron a practicar medidas anticonceptivas, y con otros cuyo comercio sexual pretendió atender a aquel propósito desde la misma noche de bodas.”¹¹²⁶ Ante esta generalización de las prácticas sexuales inadecuadas e insatisfactorias, el médico debe instaurarse como consejero que, erradicándolas, proponga

¹¹²⁵ Ver FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, Manuscrito B, pág. 219.

¹¹²⁶ FREUD, Sigmund, *A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’, op. cit.*, pág. 269. El subrayado es nuestro.

los métodos convenientes e inocuos de regulación de la natalidad. Porque los desórdenes de la vida sexual son frecuentes en la vida conyugal y tienen consecuencias patológicas para el sistema nervioso, “cualquier **ser humano normal** –sostiene Freud- puede ser llevado a la neurosis de angustia en virtud de algún acrecentamiento cuantitativo del factor específico (sexual).”¹¹²⁷ De ahí que Freud pueda volver a exhortar a la burguesía: ‘¡Vigilad y tened en cuenta siempre la satisfacción plena de vuestras relaciones sexuales conyugales! De ella depende vuestra salud física y psíquica. ¡Preocúpate por el placer de tu partenaire y nunca mantengas una relación nociva! Si a través del acto quieres evitar la procreación de los hijos, ¡recurre al médico para que te aconseje los métodos más adecuados!, así evitarás enfermedades. Y si padeces de neurastenia, es un saber médico bien fundado quien te podrá curar, a condición de que confieses francamente al médico cómo realizas los actos de tu vida conyugal.’

A través de la teoría de la etiología sexual de las neurosis, la familia burguesa y restringida es re-capturada por Freud como ámbito saturado de una sexualidad patológica: plagada de perversos que se satisfacen oral o analmente con niños inocentes; sembrada de abusos infantiles que florecerán luego en enfermedades de la descendencia; secretamente infectada por un onanismo constante en todos sus miembros (adultos o niños) que minará su energía psico-física; y, finalmente, en el interior del lecho conyugal, constantemente asediada por actos sexuales inadecuados que, evitando la procreación o no satisfaciendo a sus participantes, terminarán por arruinar la salud de sus miembros.

Es en el contexto de esa estrategia freudiana por la que se capturan e identifican las múltiples neurosis, se les asigna una causa sexual diferencial a cada una y se indaga insistentemente en la clínica sobre la vida sexual de los pacientes (para que confiesen sus actos sexuales, presentes y actuales); es en el interior de esa estrategia freudiana de patologización de la sexualidad en donde habría que situar tácticamente su lucha contra una cierta medicina de la época.¹¹²⁸ Una medicina que, desde sus instancias universitarias y clínicas rechazaban, por superados, esos antiguos discursos médicos sobre el onanismo patológico y el abuso infantil. Contra ella, Freud reclamará una mayor tolerancia y libertad discursiva respecto a la sexualidad y criticará unos argumentos pseudo-éticos que establecían que ‘hablar de sexualidad’ era algo peligroso: que el médico no tenía derecho “a inmiscuirse –repite Freud- en los secretos sexuales de los pacientes, a herir con ese examen groseramente su pudor –sobre todo en el caso de las mujeres-. (...Ya que su...) mano inhábil sólo podr(ía) destruir la dicha familiar, menoscabar la inocencia de las jóvenes y usurpar la autoridad de los padres. (... Adquiriendo...) con los adultos (...) una complicidad incómoda, arruinará la relación con sus enfermos.”¹¹²⁹ Cuestionándolos Freud maniobraba para hacer pasar la sexualidad, por propio derecho (patológico), al ámbito de las relaciones del médico con el paciente. “Si los factores de la vida sexual –afirma Freud- se disciernen real y efectivamente como causas patológicas, averiguar tales factores y traerlos a colación se convierte, sin más reparos, en un deber del médico.”¹¹³⁰

¹¹²⁷ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 136. El subrayado es nuestro.

¹¹²⁸ Es necesario destacar que el espejismo teórico del supuesto descubrimiento de la sexualidad por la terapia freudiana puede haber surgido de los innumerables ataques que, una vez conformado el psicoanálisis, se realizan desde el ámbito médico y psiquiátrico tanto a la teoría de Freud como a su propia persona y seguidores. Acusando de pansexualismo, inmoralidad o perversión a la teoría y a los individuos que la asumían. Ver JONES, Ernest, *The life and work of Sigmund Freud*, Londres, Basic Books Publishing, 1953-1958, trad. Mario Carlinsky y José Cano Tembleque, Barcelona, Anagrama, 1984, Capítulos XIX ‘La Asociación psicoanalítica internacional (1910-1914)’ y XX ‘Los adversarios del psicoanálisis’.

¹¹²⁹ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 258.

¹¹³⁰ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 258.

Astucias de la sexualidad, del poder y del saber. Lo que hacía volver la mirada del *visuel* Charcot, es conformado ahora como objeto específico del interrogatorio organizado por el poder-saber del médico.

d. Ruptura:¹¹³¹ el sexo, sustituto de la herencia. Críticas a la teoría de la degeneración.¹¹³²

La teoría de la degeneración nace en el seno de la psiquiatría de mediados del siglo XIX como condición táctica, para Foucault, de la diseminación social del poder psiquiátrico.¹¹³³ La ‘degeneración’ es definida por Morel como una desviación enfermiza de un tipo primitivo que, transmitida a la descendencia, es la causa de toda posible patología.¹¹³⁴ Así la psiquiatría, que a mediados del siglo XIX se ejercía a la vez como poder sobre la locura (en el asilo) y poder sobre las anomalías (instituciones disciplinarias), va a poder generalizarse y aplicarse desde el asilo a la escuela y desde la familia al individuo. Gracias a la noción de instinto (desentrañando su destino natural o anormal desde la infancia a la edad adulta) y la noción de degeneración (estado de anomalía constitucional en el niño por la enfermedad o la locura de los padres); la psiquiatría va a constituirse como un saber homogéneo y sin fisuras ejercido sobre toda posible normalidad o anormalidad.¹¹³⁵ Así, “desde el momento que la psiquiatría ha adquirido la posibilidad de referir no importa qué desviación o retraso –sostiene Foucault-, a un estado de degeneración, ella tiene una posibilidad de injerencia indefinida sobre los comportamientos humanos.”¹¹³⁶

La práctica del interrogatorio, como búsqueda de antecedentes patológicos familiares, se hacía así imprescindible para el diagnóstico de la enfermedad: asignar una enfermedad a un individuo suponía indagar en su familia patológica. Poniéndose en práctica en el hospital, en las clínicas privadas o en la consulta privada, el interrogatorio sobre la familia del enfermo, permitía identificar un estado de anomalía individual fuera del cuerpo propio (síntomas). Se trataba de articular las características de ese ‘otro cuerpo’, el “cuerpo fantasmático de la familia afectada –sostiene Foucault- por toda una serie de enfermedades: enfermedades orgánicas, no orgánicas, enfermedades constitucionales, accidentales, poco importa, desde el momento que se transmiten, que tienen un soporte material.”¹¹³⁷ Dicho cuerpo-familiar que precede al cuerpo-individual del enfermo y del que el cuerpo del enfermo depende, permitía al psiquiatra o al neuropsiquiatra sustituir la referencia al cuerpo anatómico-patológico lesionado orgánicamente de la medicina, dando un fundamento y una justificación causal a los síntomas de la enfermedad y al estado de anomalía. La teoría de la herencia, permitirá a la psiquiatría funcionar a partir de un

¹¹³¹ Ruptura freudiana respecto al dispositivo: “me parece que el hecho mismo de que haya jugado este juego excluye sin dudas que para mí Freud sea el corte radical a partir del cual todo debe ser repensado. Demostraré que en torno al siglo XVIII se pone en funcionamiento, por razones económicas, históricas, un dispositivo general en el cual Freud tendrá su lugar. Y mostraré sin dudas que Freud invierte como un guante **la teoría de la degeneración**, lo que no es la manera en la que se percibe en general el corte freudiano en tanto que acontecimiento de científicidad.” *DeE III*, pág. 314. El subrayado es nuestro.

¹¹³² Rastreamos en este apartado una función estratégica del discurso freudiano avanzada por Foucault: “La posición singular del psicoanálisis se comprendería mal, **a final del siglo XIX**, si no se percibe la ruptura que ha provocado en relación con el gran sistema de la degeneración.” *VS*, pág. 157. El subrayado es nuestro. Ver *VS*, pág. 157-158.

¹¹³³ Ver *Curso PS*, pág. 220, 272-273 y *Curso LA*, pág.296-301.

¹¹³⁴ MOREL, B.A., *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espece humaine et des causes qui produisent ces variables maladives*, París, J.-B. Baillière, 1857.

¹¹³⁵ Ver *Curso PS*, pág. 220-221.

¹¹³⁶ *Curso LA*, pág. 298.

¹¹³⁷ *Curso PS*, pág. 273.

“laxismo causal indefinido –sostiene Foucault- que se caracteriza(rá) por el hecho de que todo puede ser causa de todo. (...Ella...), establece que no sólo una enfermedad de cierto tipo puede provocar en los descendientes una enfermedad del mismo tipo, sino que (...) puede producir igualmente, con igual probabilidad, no importa que otra enfermedad de cualquier tipo.”¹¹³⁸ Así, cualquier desviación familiar, cualquier patología de los ascendientes, cualquier anomalía del comportamiento de los miembros de la familia del individuo, podía justificar la enfermedad del descendiente, y, a la vez, cualquier anomalía o estado de degeneración del descendiente, remitía a la necesaria patología de sus antecesores.

Haciendo del estado de degeneración el principio de la enfermedad, la psiquiatría convertía el objetivo terapéutico en un imposible. “Puede proponer(se...) funcionar simplemente –sostiene Foucault- como protección de la sociedad contra los peligros indefinidos de los que puede ser víctima de parte de gente que está en un estado anormal. A partir de esa medicalización del anormal, a partir de ese atolladero sobre lo enfermizo y sobre lo terapéutico, la psiquiatría va a poder darse efectivamente una función que será simplemente una función de protección y de orden.”¹¹³⁹ Así permitirá conformar, desde sus tesis de la degeneración y la herencia patológica, un racismo contra lo anormal, es decir, contra ciertos individuos que, portadores de un estado constitutivo, son los responsables de la transmisión de las anomalías a sus descendientes. Este racismo médico-psiquiátrico tendrá como tarea identificar, en el interior de un grupo, a los individuos portadores de un peligro para sus futuros hijos y para la sociedad en la que viven: identificar para intervenir. Había que evitar el peligro que suponían para sí mismos, sus descendientes y la sociedad entera. Así, proteger a la sociedad, defenderla de los peligros, constituirá una de las tareas sociales de una psiquiatría centrada en la identificación e intervención sobre todos los degenerados posibles.

Si bien la teoría etiológica hereditaria de la psiquiatría de Charcot será asumida en un primer momento por Freud, su nueva teoría sobre la histeria y las neurosis le va a permitir realizar una crítica a la teoría de la herencia y de la degeneración. Freud, en el momento en que postula el origen sexual de las neurosis, detenta una herramienta teórica y unas estrategias clínicas que le permitirán cuestionar las tesis de Charcot y de la psiquiatría del siglo XIX. Su crítica consistirá, en esencia, en sustituir las anomalías y taras transmitidas al individuo a través de las patologías hereditarias, por las anomalías sexuales padecidas y vividas o por los traumatismos sexuales accidentales sufridos por el individuo en su propia historia personal pasada. Realizando la crítica a la teoría de la degeneración, Freud inscribirá a la anomalía, desencajándola del árbol genealógico familiar, en una sexualidad patologizada accidental, traumática y biográficamente.

En su crítica a la teoría de la herencia patológica, Freud se posicionará abiertamente contra la psiquiatría eugenésica de la degeneración: no todos los enfermos son degenerados, anormales constitutivos y, por tanto, incurables por naturaleza en los que hay que intervenir médico-psiquiátricamente para defender a la sociedad del contagio. Para Freud, los enfermos han adquirido accidentalmente los síntomas de su enfermedad, por un traumatismo sexual infantil, por unos actos sexuales nocivos para su salud, y, por tanto, pueden curarse. En este sentido, ya con la teoría de la etiología sexual de las neurosis y especialmente con el psicoanálisis, para Foucault, Freud provocará una gran “ruptura”¹¹⁴⁰ y jugará un “rol liberador”¹¹⁴¹ respecto a esa psiquiatría de las taras, las anomalías hereditarias y los estados degenerados. Así, Foucault propone otra de las funciones estratégicas del discurso freudiano en el concierto del dispositivo de sexualidad del siglo XIX: haber sido el primero que se atrevió a romper y criticar las estructuras teóricas fundamentales del saber

¹¹³⁸ *Curso LA*, pág. 296.

¹¹³⁹ *Curso LA*, pág. 298.

¹¹⁴⁰ *VS*, pág. 157.

¹¹⁴¹ *DeE II*, pág. 758.

psiquiátrico (**discontinuidad histórica**).¹¹⁴² La ruptura se iniciará con la paulatina elaboración de la teoría de la etiología sexual de las neurosis, en radical desacuerdo con: 1) la teoría que sostenía un estado patológico constitucional (degeneración) característico de todos los enfermos mentales; 2) la necesidad clínica de recurrir a las patologías de la familia del enfermo como condición del diagnóstico de la enfermedad mental y como justificación de sus causas; 3) una teoría que permitía justificar intervenciones de control sobre los individuos y de ‘protección’ de la población en nombre de un racismo psiquiátrico o de un racismo de Estado.

d.1) Primer momento: la herencia como etiología única.

En concordancia con las estrategias psiquiátricas en torno al enfermo (interrogatorio-diagnóstico-reclusión), Charcot establecía el diagnóstico a partir de una prueba de realidad de la enfermedad: la escenificación pública de los síntomas actualizados en el cuerpo mismo del enfermo. Dicha presentación suponía la previa identificación de un estado patológico constitutivo presente (estado de anomalía) que remitía a los miembros ausentes de la familia del enfermo. El pasado patológico de la familia debía ser específicamente indagado por el médico o sus ayudantes en el interrogatorio psiquiátrico, para ser fijado luego en el historial clínico y poder ser constantemente retomado, a placer, en la presentación clínica. Recordando el pasado patológico familiar del enfermo se justificaba su degeneración constitutiva para pasar, luego, a la identificación específica de la enfermedad que padecía a través de los síntomas que manifestaba (del estado de degeneración al diagnóstico diferencial de la histeria). El cuerpo volátil de la familia neuropática, fijado y anclado por los procedimientos médico-administrativos del asilo, constituía el ‘doble’ del cuerpo físico encerrado: una vez articulado como tal gracias al interrogatorio, siempre estaba ahí, a disposición del médico, para, delante del enfermo, en su tratamiento o en su presentación, considerar a la vez los síntomas de su enfermedad y todas sus virtualidades patológico-familiares ausentes. En tanto que este cuerpo virtual determinaba causalmente su constitución degenerada, sólo restaba al médico indagar las causas secundarias que habían desencadenado la enfermedad (traumatismo), estableciendo la tipología de los síntomas y determinando el diagnóstico asignándole un lugar en la nosografía. La teoría de la histeria y de las neurosis de Charcot suponía, por el juego de una mutua determinación (que de la enfermedad reenviaba a la anomalía y que de la anomalía ascendía hasta la herencia) una diferencia entre familias indemnes a toda predisposición nerviosa (sanas) y aquellas sujetas necesariamente a la enfermedad: una diferenciación racista entre árboles genealógicos familiares que detentaban los signos manifiestos de la degeneración hereditaria y otros no contaminados por taras físicas, psíquicas o morales.¹¹⁴³

Cuando Freud accede al dispositivo asilar y clínico de la Salpêtrière aprende de Charcot que la histeria era una enfermedad que dependía, por entero, de la herencia. El maestro enseñaba y el alumno reiteraba: “la herencia cuenta como única causa; de acuerdo con ello, la histeria es una forma de la degeneración, un miembro de la ‘famille névrophatique’; todos los otros factores etiológicos desempeñan el papel de causas de oportunidad, de ‘agents provocateurs.’”¹¹⁴⁴ Para Charcot y para su alumno-Freud, el componente hereditario era el único y verdadero responsable de la anomalía constitucional del sistema nervioso del enfermo. Todos los demás influjos etiológicos que pudieran

¹¹⁴² Ver *DeE II*, pág. 620.

¹¹⁴³ Este supuesto racista es criticado por Freud en 1896. Ver FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 144.

¹¹⁴⁴ FREUD, Sigmund, *Charcot*, *op. cit.*, pág. 22.

sobrevener accidentalmente eran considerados como causas secundarias, traumas que originaban el desencadenamiento de una enfermedad nerviosa específica.

Freud difundirá estas tesis del maestro. 1888: la histeria “se debe considerar como un estatus, una diátesis nerviosa, que de tiempo en tiempo produce estallidos. La etiología del *status histericus* ha de buscarse por entero en la herencia: los histéricos están siempre dispuestos por herencia a unas perturbaciones de la actividad nerviosa, y entre sus parientes se encuentran epilépticos, enfermos psíquicos, tábicos, etc. También se observa una transferencia hereditaria directa de la histeria, que, por ejemplo, está en la base de la aparición de histeria en muchachos (por herencia materna). Todos los otros factores ocupan un segundo plano frente a la herencia, y desempeñan el papel de unas causas ocasionales cuyo significado se suele sobrestimar en la práctica.”¹¹⁴⁵ Estas causas secundarias son meros desencadenantes de la enfermedad, ella nunca surgiría sin una predisposición hereditaria de base.

Asumiendo la teoría etiológica de la histeria de Charcot, Freud, en 1886, realizará su presentación de enfermo histérico ante la Sociedad de Medicina. En dicha presentación va a relatar, antes del examen físico y público del paciente, la “historia familiar y su biografía”.¹¹⁴⁶ En ella no sólo dará cuenta de todas las enfermedades físicas y psíquicas (tuberculosis, convulsiones, etc.) que afectaban al cuerpo patológico de la familia del enfermo, sino también relatará todas las anomalías del comportamiento (alcoholismo, carácter colérico, vida disipada, etc.) que padecían sus ascendientes. A continuación de ese diagrama general de las patologías familiares, Freud pasará a relatar la biografía del enfermo para incidir, desde la infancia hasta la edad adulta, en las causas secundarias que habían provocado el desencadenamiento de la enfermedad (un desarrollo normal físico, un desenvolvimiento anormal en lo intelectual, los accidentes sufridos, los ataques, las peleas, etc.). De la misma manera, en 1893, cuando deba dar cuenta de un caso de curación por hipnosis se preocupará por establecer y apuntar, antes de realizar el análisis de los síntomas, todos los avatares y enfermedades de la familia de la paciente para justificar su predisposición hereditaria.¹¹⁴⁷ El relato de las afecciones familiares funciona, en la presentación de enfermos o en la historia clínica, como el gran trasfondo patológico que constituye al enfermo como anormal, aún antes de que la enfermedad se manifieste. La herencia es así, en la neuropsiquiatría de Charcot que, por un momento, fue la de Freud, la justificación genealógica –por la línea de los ascendientes– del constitutivo estado de degeneración, prueba y antecedente de la enfermedad científicamente diagnosticada por el médico esclarecido.

d.2) Segundo momento: la doble etiología de las neurosis.

En algunos textos de 1893-1894 en torno a la obra y a la persona de Charcot,¹¹⁴⁸ Freud va a proponer, como consecuencia de su utilización de la hipnosis en el tratamiento de la histeria y de otras neurosis (método de Breuer-sugestión), la hipótesis de la causalidad sexual de las neurosis. No se enfrentará abiertamente con la teoría de Charcot, sino que mantendrá la posibilidad de una causalidad hereditaria de las neurosis, a la que sumará, como una modificación de la teoría del maestro, la incidencia de otros factores en la formación específica de ciertas patologías mentales. Mientras que Charcot sostenía que era

¹¹⁴⁵ FREUD, Sigmund, *Histeria*, op. cit., pág. 55.

¹¹⁴⁶ FREUD, Sigmund, *Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico*, op. cit., pág. 27.

¹¹⁴⁷ Ver FREUD, Sigmund, *Un caso de curación por hipnosis*, op. cit., pág. 151-152.

¹¹⁴⁸ Ver FREUD, Sigmund, *Charcot*, op. cit. y *Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot Leçons du mardi de la Salpêtrière*, op. cit.

la herencia la causa efectiva y constante de los ataques histéricos, de vértigo y de agorafobia, Freud va a mantener que la causa ‘más frecuente’ de ‘ciertas’ enfermedades es un traumatismo sexual: “La causa más frecuente de la agorafobia, así como de la mayoría de las fobias, no reside en la herencia, sino en **anormalidades de la vida sexual**. Además, se puede indicar la modalidad de **abuso de la función sexual** que cuenta en cada caso. Estas neuropatías pueden ser adquiridas con cualquier intensidad, aunque, desde luego, **a igual etiología son más intensas si el afectado tiene lastre hereditario.**”¹¹⁴⁹ Por otro lado, la neurastenia, considerada por Charcot como una enfermedad provocada por el exceso de trabajo mental, será revisada por Freud: “Todas estas elucidaciones etiológicas con respecto a la neurastenia son incompletas en la medida en que no se considera **una nocividad sexual** que, según mi experiencia, constituye el **factor etiológico más importante y el único indispensable.**”¹¹⁵⁰ Manteniendo estas diferencias, Freud sostiene, traduciendo las ‘lecciones’ de Charcot, que la tesis de la ‘famille névropathique’ debe ser urgentemente revisada: “difícilmente resista una crítica seria.”¹¹⁵¹ La herencia no puede ser mantenida como causa única, imprescindible y esencial de las neurosis sino que intervienen otros factores.

La primera vez que Freud articulará una crítica abierta a la teoría de la herencia de Charcot será en un texto de 1894, “La neuropsicosis de defensa”. En él aportará una modificación sustancial a la teoría de la histeria del maestro: primero, estableciendo la homogeneidad del mecanismo psíquico entre la histeria, la neurosis obsesiva y la psicosis; y segundo, postulando la hipótesis de una escisión de conciencia provocada por un acontecimiento sexual traumático que constituiría la característica fundamental de la predisposición patológica a las neuropsicosis. Ambas tesis permitirán disminuir el poder explicativo causal de la posición de Charcot: no se trataba de una causa-lastre hereditaria y constitutiva del individuo, sino de una cualidad psíquica adquirida en cierto momento de la vida (traumatismo).

Siendo que, tanto en la histeria, la neurosis obsesiva y la psicosis, se produciría una escisión de conciencia adquirida con la formación de grupos psíquicos de representación y afecto separados, Freud manifiesta que no es posible pensar que esa doble conciencia sea causada por un estado de degeneración constitutivo heredado. Por el contrario, el estudio de los estados hipnoides en los que puede caer el enfermo, evidencia que la división de conciencia es adquirida, secundaria y que sobreviene en una determinada etapa de la vida: sea por las aptitudes del sujeto para la ensoñación diurna, sea porque la escisión de conciencia es consecuencia de un acto voluntario o involuntario del individuo. En tales casos de histeria “no cabía hablar de una tara hereditaria grave –sostiene Freud- ni de una atrofia degenerativa en sentido estricto. (...Estos...) pacientes por mí analizados gozaron de salud psíquica hasta el momento en que les sobrevino un caso de inconciliabilidad en su vida de representaciones (...).”¹¹⁵² Ante el traumatismo, la voluntad del paciente expulsó la representación o el afecto fuera de la conciencia: en “la aptitud para provocar mediante aquél empeño voluntario uno de estos estados, todos los cuales se conectan con una escisión de conciencia, ha de verse –argumenta Freud- la expresión de una predisposición patológica, que, empero, no necesariamente es idéntica a una ‘degeneración’ personal o

¹¹⁴⁹ FREUD, Sigmund, *Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot Leçons du mardi de la Salpêtrière*, op. cit., pág. 173. El subrayado es nuestro.

¹¹⁵⁰ FREUD, Sigmund, *Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot Leçons du mardi de la Salpêtrière*, op. cit., pág. 176. El subrayado es nuestro.

¹¹⁵¹ FREUD, Sigmund, *Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot Leçons du mardi de la Salpêtrière*, op. cit., pág. 177.

¹¹⁵² FREUD, Sigmund, *La neuropsicosis de defensa. (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)*, op. cit., pág. 49.

hereditaria.”¹¹⁵³ La característica fundamental de la predisposición histérica es, para Freud, psíquica: consiste en la capacidad psicofísica para transponer la suma de la excitación ocasionada por el trauma a lo corporal, estableciendo un ámbito de conciencia segregada. La supuesta predisposición patológica hereditaria es sustituida así Freud, en los casos de histeria y neurosis adquirida, por unas características psíquicas específicas: una capacidad psicofísica de conversión física en la histeria; una reacción de dislocación del afecto hacia otras representaciones en la neurosis obsesiva; una defensa contra la representación y el afecto traumático a través del refugio en la alucinación en la psicosis. Se trata de una característica psicológica que le permite ‘defenderse’ contra el traumatismo y no de un estado degenerado heredado. Por otro lado, la neurastenia y la neurosis de angustia deben ser consideradas en todos los casos como causadas y adquiridas por una vida sexual anormal.

Sin embargo, Freud no abandonará las tesis de la herencia del maestro, sino que utilizará la teoría psiquiátrica de la degeneración para aquellos casos en los que no le es posible identificar una etiología sexual específica: “considero adquirido –sostiene- aquel caso en que no se comprueba una herencia. Me comporto, en esto, como todo el mundo, quizás con la pequeña diferencia de que otros declararían hereditariamente condicionado el caso cuando no hay herencia, omitiendo así la categoría entera de las neurosis adquiridas.”¹¹⁵⁴ Así manifiesta que existen neurosis con componente hereditario, identificadas por un estado de degeneración (“grave tara hereditaria”¹¹⁵⁵) y neurosis adquiridas, por una predisposición que remite a una anormalidad de la vida sexual o a un acontecimiento traumático sexual. De esta manera, toda persona normal puede ser llevada, por los acontecimientos de la vida y por una particular complejidad personal (por ejemplo, una insuficiencia psíquica para dominar la tensión sexual somática en el caso de la neurosis de angustia) al estallido de la enfermedad. La herencia es pensada como una condición que puede influir en la producción de las neurosis, nunca como su etiología específica ya que no es indispensable para la formación de la enfermedad: si existe un componente hereditario, ha estado siempre presente en la vida del individuo, lo que no permite, para Freud, explicar el surgimiento de la patología. Por ello el médico debe investigar el factor sexual específico que determina etiológicamente y de una manera estricta el surgimiento de cada tipo de neurosis.¹¹⁵⁶

Freud recuperará, por tanto, para la clínica la posibilidad terapéutica de curación segregada del campo de la psiquiatría. Si la etiología de la enfermedad dependía por completo de la herencia, la enfermedad era inmodificable. La curación de un neurótico justifica en sí misma, para Freud, que no podía ser la herencia su etiología específica sino que era necesario admitir la existencia de neurosis adquiridas sobre las cuales el médico podía, mediante una técnica adecuada, actuar terapéuticamente, es decir, curar.¹¹⁵⁷

d.3) Tercer momento: argumentos freudianos contra la herencia.

En 1896 Freud redacta un texto fundamental, “La herencia y la etiología de las neurosis”, en el que resume sus ideas acerca de la etiología sexual específica de las neurosis

¹¹⁵³ FREUD, Sigmund, *La neuropsicosis de defensa. (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)*, *op. cit.*, pág. 50.

¹¹⁵⁴ FREUD, Sigmund, *A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’*, *op. cit.*, pág. 134.

¹¹⁵⁵ FREUD, Sigmund, *Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’*, *op. cit.*, pág. 99.

¹¹⁵⁶ Ver FREUD, Sigmund, *A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’*, *op. cit.*, pág. 137.

¹¹⁵⁷ Ver FREUD, Sigmund, *A propósito de las críticas a la ‘neurosis de angustia’*, *op. cit.*, pág. 130 y *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 264.

y cuestiona en profundidad la tesis de la teoría de la degeneración. El texto, escrito en francés, estaba dirigido a los alumnos de Charcot, muerto en 1893, y proponía, articulando argumentos de hechos y especulativos, las objeciones freudianas a la teoría del maestro (continuada por sus alumnos y extendida en todo el ámbito psiquiátrico-psicológico francés).

En los argumentos de hechos contra la etiología hereditaria Freud realiza primero, una denuncia del laxismo causal indefinido de la teoría de la herencia, por la que toda enfermedad nerviosa remite a cualquier anormalidad de los ascendientes familiares y, viceversa, cualquier tipo de enfermedad de los miembros de la familia es justificación del estado de degeneración o de la enfermedad del descendiente. De esta manera, para Freud, se hacía pasar todas las enfermedades nerviosas halladas en la familia, independientemente de su frecuencia, gravedad y tipo, como demostración clínica ‘objetiva’ de cualquier neuropatía del enfermo con el fin de “imputar a aquel (al enfermo) una tara nerviosa hereditaria.”¹¹⁵⁸ Se mantiene así el insostenible concepto de una herencia disímil: “los miembros de la familia se muestran afectados por las neuropatías más diversas, funcionales y orgánicas, sin que se pueda dilucidar una ley que dirija la sustitución de una enfermedad por otra ni el orden de su sucesión a través de las generaciones.”¹¹⁵⁹ La herencia pues, no justifica para Freud por qué ciertos miembros de una familia supuestamente afectada no sucumben a la enfermedad, soportando la misma carga patológica que sus familiares y, además, no puede explicar por qué un individuo de la familia ‘accede’ a un tipo de neurosis y no a otro. Finalmente, el laxismo causal indefinido que esta teoría supone ha permitido, según Freud, la aplicación de tratamientos psiquiátricos a individuos que padecían enfermedades anatomo-patológicas. Sin criterio alguno, se han considerado como enfermedades o síntomas nerviosos afecciones con un fundamento físico como “neuralgias faciales genuinas y numerosas cefaleas (...)”¹¹⁶⁰

Luego de denunciar su laxismo causal indefinido, Freud elaborará una crítica al racismo implícito en la teoría de la herencia: el supuesto teórico-clínico de Charcot establece “una separación neta entre las familias indemnes de toda predisposición nerviosa y familias a ella sujetas sin límite ni restricción”¹¹⁶¹, por el contrario, para Freud, los hechos manifiestan que ninguna familia carece por completo de miembros afectados por enfermedades nerviosas y que, en una misma familia, existen transiciones y grados de disposición nerviosa. Además, es “indudable que ciertas neuropatías pueden desarrollarse en el hombre perfectamente sano y de familia irreprochable”¹¹⁶² como la neurastenia, extendida en la civilización.

Finalmente, Freud realizará una crítica epistemológica a la fundamentación de la teoría. Debería “ser el resultado de un examen imparcial estadístico y no una *petitio principii*. Mientras no se haya realizado ese examen –sostiene Freud– se debería creer tan posible la existencia de las neuropatías adquiridas como de las neuropatías hereditarias.”¹¹⁶³ A partir de estos argumentos contra la teoría de la degeneración, demostrada la existencia de neuropatías adquiridas a causa de un trauma sexual infantil o por irregularidades de la vida sexual, y ante la imposibilidad de un diagnóstico ‘objetivo’ de las enfermedades de los miembros ausentes de la familia; Freud propone suponer también como adquiridas las neurosis de los ascendientes del enfermo.

En efecto, a partir de lo que ‘demuestran’ los ‘hechos’, Freud propone una etiología específica para cada una de las afecciones nerviosas sin la concurrencia de la cual no habría estallado la enfermedad, aún en el caso de una supuesta predisposición hereditaria. Freud

¹¹⁵⁸ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 144.

¹¹⁵⁹ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 145.

¹¹⁶⁰ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 143.

¹¹⁶¹ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 144.

¹¹⁶² FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 144.

¹¹⁶³ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 144.

diferencia entre las condiciones indispensables para que se produzca la afección, las causas concurrentes no indispensables y las causas específicas que dan origen a la enfermedad. La herencia será sólo *una* condición: “en la patogénesis de las grandes neurosis cumple el papel de condición poderosa en todos los casos y aun indispensable en la mayoría de ellos.”¹¹⁶⁴ Pero ella necesita, para conformar la enfermedad, una causa específica e histórica acontecida realmente en la vida sexual del paciente. Los casos patológicos agudos no pueden justificarse sólo por la herencia sino que es necesaria la concurrencia accidental y cuantitativa de ciertas causas específicas (sexuales): “el mismo efecto patológico será producido por la concurrencia de una etiología específica muy grave con una disposición mediocre, o de una cargada herencia nerviosa con una influencia específica leve.”¹¹⁶⁵ Por ejemplo: “la patogénesis de la neurastenia y de la neurosis de angustia pueden muy bien prescindir de la cooperación de una disposición hereditaria. Es el resultado de la observación de todos los días; pero si la herencia está presente, el desarrollo de la neurosis sufrirá su influencia formidable.”¹¹⁶⁶ También los factores sexuales, sostiene Freud, “son capaces de producir la neurosis sin más auxilio, de suerte que aquellos otros factores (exceso de trabajo, irritación emotiva, tifus) parecen quedar rebajados al nivel de una etiología auxiliar y suplementaria; y sólo ellos permiten al médico discernir unos vínculos ciertos entre su diversidad y los múltiples cuadros clínicos. (...) Las causas sexuales son también las que más asidero ofrecen al médico para su acción terapéutica (...ya que...) la herencia es inasequible al influjo médico, porque cada quien trae congénitas sus inclinaciones patológicas hereditarias, y nada se puede modificar de ello. (...Así,...) en la etiología de la neurastenia, por fuerza hemos de denegar a la herencia el primer rango. La neurastenia (en sus dos formas) se encuentran entre las afecciones que fácilmente puede adquirir cualquiera, aunque esté exento de lastre hereditario. Si fuera de otro modo, sería inconcebible su gigantesco incremento, del que todos los autores se quejan.”¹¹⁶⁷ Por otro lado, la histeria y las neurosis obsesivas tienen su etiología específica, para Freud, en un acontecimiento sexual infantil. Los acontecimientos posteriores a la pubertad son meros agentes provocadores, causas concurrentes que determinan la formación de la enfermedad. Así, Freud, en su teoría de la histeria, relativiza y pone en duda el papel esencial de la herencia (Charcot), para sustituirla, en ciertos casos, por una única causación: la experiencia sexual precoz.¹¹⁶⁸ Así realiza una declaración de principio frente a las ‘locas’ de la Salpêtrière: las histéricas burguesas por él tratadas en la clínica no eran degeneradas, aquejadas por las taras de los ascendentes familiares, sino que eran enfermas que podían tener una predisposición a la histeria por herencia, pero que ésta no era nunca un factor causal absoluto y único.¹¹⁶⁹

Freud resume su posición frente a Charcot y sus alumnos: respecto a la herencia, “concedo que su presencia es indispensable en los casos graves, dudo de que sea necesaria para los casos leves, pero estoy convencido de que la herencia nerviosa por sí sola no puede

¹¹⁶⁴ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 147

¹¹⁶⁵ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 147.

¹¹⁶⁶ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 150.

¹¹⁶⁷ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 264.

¹¹⁶⁸ “Todos los acontecimientos posteriores a la pubertad, a los cuales es preciso atribuir una influencia sobre el desarrollo de la neurosis histérica y sobre la formación de sus síntomas, no son más que unas causas concurrentes, unos ‘agentes provocadores’, como decía Charcot, para quien la herencia nerviosa ocupaba el lugar que yo reclamo para la experiencia sexual precoz.” FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 154.

¹¹⁶⁹ Esto afirma de su primera paciente hipnotizada, Emmy von N.: tenía un rendimiento psíquico para nada inferior, un desarrollo normal del carácter, una vida consciente de sus metas, era una mujer de vida intachable, de una ética férrea en la concepción de sus deberes, de elevada cultura, de manifiesto amor por la verdad, de fino trato; nunca perdía de vista la educación de sus hijas, cuidaba los intereses de la empresa familiar y mantenía correspondencia con personas de sobresaliente nivel intelectual. Ver BREUER, J. y FREUD, S., op. cit., pág. 121-122.

producir las psiconeurosis si está ausente la etiología específica de éstas, la irritación sexual precoz. Y hasta veo que la cuestión de saber cuál de las neurosis, la histeria u obsesiones, se desarrollará en un caso dado no es dirimida por la herencia, sino por un carácter especial de este acontecimiento sexual de la niñez temprana.¹¹⁷⁰ La teoría de la etiología sexual es, a la vez, la única que puede justificar la ‘elección’ de neurosis (trauma sexual pasivo en la histeria, trauma sexual con placer en la neurosis obsesiva) y puede justificar la realidad de otras neurosis en las que no es posible identificar concurrencia alguna de carga hereditaria (aumento de la excitación sexual somática en la neurastenia y en la neurosis de angustia).

Habiendo identificado el acontecimiento sexual traumático de la infancia como causa de ciertas neurosis, Freud arremete contra la errónea concepción de la familia neuropática de Charcot. Tanto la histeria como la neurosis obsesiva son causadas, para Freud, por un único traumatismo sexual infantil primitivo: el abuso del adulto. El acontecimiento sexual infantil que da origen a la neurosis obsesiva (acto de agresión infantil con placer) depende a su vez de un trauma anterior de seducción por un adulto (idéntico al origen de la histeria): “sin seducción previa los niños no podrían hallar el camino hacia unos actos de agresión sexual.”¹¹⁷¹ Son estos actos sexuales infantiles los que determinan todas las posibles patologías nerviosas de la familia del enfermo: la agresión sexual del adulto perverso patologiza al niño; un niño que, a su vez, ‘infectará’ a otros miembros de la familia. Así, “el fundamento para la neurosis sería establecido en la infancia siempre por adultos –afirma Freud-, y los niños mismos se transferirían entre sí la predisposición a contraer luego una histeria. Les pido que consideremos por un momento –argumenta contra los discípulos de Charcot- la particular frecuencia con que los vínculos sexuales de la infancia se producen justamente entre hermanitos y primos, por la oportunidad que a ello brinda el habitual estar juntos; imaginen ahora que diez o quince años después se hallara enfermos en esa familia a varios individuos de la generación joven, y pregúntense si esa presencia de la neurosis no es apta para inducirnos a suponer erróneamente, una predisposición hereditaria donde sólo hay una pseudoherencia, y en realidad ha sobrevenido una transferencia, una infección en la niñez.”¹¹⁷² Eran por tanto las vivencias sexuales infantiles, la agresión sexual de un adulto perverso, el germen de la futura patología en el enfermo y el origen de su diseminación por la familia. No era, pues, en el orden de la herencia invisible del cuerpo fantasmático de la familia neuropática en donde había que buscar la etiología de las neurosis, sino en los actos, bien reales y físicos, de unas agresiones sexuales y perversas.

En definitiva, Freud **sustituye**, a finales del siglo XIX, el cuerpo fantasmático de la familia afectada de la psiquiatría, que era invocado como condición y justificación histórica de la enfermedad nerviosa presente del paciente, **por el cuerpo sexual del individuo traumatizado, física e históricamente agredido, poblado de representaciones y recuerdos patológicos**. Frente al cuerpo patológico familiar, Freud da nacimiento y captura a ese cuerpo sexual que emergía en las contorsiones y en el discurso de las histéricas (Charcot): cuerpo del individuo psíquicamente afectado por los acontecimientos traumáticos de la infancia (histeria o neurosis obsesiva) o por los actos anormales de la vida sexual (neurastenia o neurosis de angustia). Esta sexualidad individual, pasada o actual, estará investida a partir de ahora con toda la carga patológica que anteriormente la psiquiatría concedía a la herencia.

Habiendo demostrado que la relación sexual adulto-niño es el germen de la posterior afección neurótica y que la causa específica de ciertas neurosis eran las condiciones anormales de la vida sexual y actual del enfermo; Freud podía abandonar la idea de una predisposición neuropática que provenía de la degeneración del cliente. La

¹¹⁷⁰ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 155-156.

¹¹⁷¹ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 207.

¹¹⁷² FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 207-208.

estrategia teórico-freudiana justificará así el valor específico de una clínica, la suya, que permitía la cura de las neurosis: si ante un estado de degeneración hereditaria el médico no podía nada o podía curar por azar, la teoría de las neurosis adquiridas podía anunciarse al mundo como terapéutica. En efecto, frente al neuropsiquiatra impotente ante la herencia, el proto-analista cura: reconduciendo al paciente a verbalizar sus traumas sexuales infantiles o incitando a los enfermos a relatar las anomalías de su vida sexual, condición de la intervención terapéutico-pedagógica del médico y de la futura curación de la neurosis. La asignación psiquiátrica de una herencia patológica se vuelve, para Freud, un “cómodo expediente verbal (que) se usa en demasía contra los pobres enfermos a quienes los médicos son impotentes de curar. (...La psiquiatría...) ha ido demasiado lejos en la reconducción de los destinos patológicos del individuo a las vivencias de sus antepasados, olvidando que entre la concepción y la madurez vital se extiende un largo y sustantivo trecho, la infancia, en que pueden adquirirse los gérmenes de una posterior afección.”¹¹⁷³

Freud podía soñar: que su práctica clínica alcanzara, algún día, la misma eficacia terapéutica que la medicina anatómo-patológica. Su clínica podía pregonarse: dirigida por unos objetivos curativos que, con la teoría de la herencia-degeneración, la psiquiatría se había negado soñar a sí misma. Pero ella tenía otros sueños bio-políticos.

4. Construyendo el psicoanálisis.

Dado que se trata de articular y reconstruir la genealogía del dispositivo de sexualidad proyectada por Foucault en la *Voluntad de saber* como una crítica del psicoanálisis, será necesario situar a Freud, estratégicamente, en el interior del dispositivo del que depende y al que refuerza: una trama de focos de saber y de poder que ha emergido en Occidente imponiendo la incitación-obligación constante a la confesión, que ha diseminado las sexualidades heréticas y en la que se ha elaborado un saber médico sobre el sexo (*ciencia sexual*). Un dispositivo que ha permitido concebir a la sexualidad como ámbito patológico, verdad más íntima del individuo, pozo profundo de su identidad y en el que se lo conmina a confesarla imponiéndole la mediación del otro-que-sabe-y-puede-curar. Situando a Freud, al psicoanálisis y a la hipótesis represiva en el seno de un dispositivo de sexualidad producido históricamente (a través de los focos de saber-poder del niño-masturbador, la mujer-madre y la mujer-histérica, el adulto-perverso y la pareja procreadora), un dispositivo que alcanzará su generalización definitiva, para Foucault, en el siglo XIX, es posible justificar cómo el psicoanálisis se inserta en relación de continuidad con esa gran economía de sobreproducción de discursos sobre el sexo y en el seno de esas estrategias de captura médico-psiquiátrico-pedagógicas de la sexualidad.¹¹⁷⁴ El psicoanálisis-Freud no sólo tendrá en el dispositivo de sexualidad su condición de posibilidad (dependencia-continuidad), sino que “la contribución del psicoanálisis a la captura del cuerpo y de sus placeres –sostiene Lagrange– desbordará el ámbito médico; el psicoanálisis representa (...) **una pieza mayor, tanto en su elaboración teórica como en su funcionamiento institucional**, de la generalización del dispositivo de sexualidad.”¹¹⁷⁵

En efecto, si bien Foucault reconoce la ruptura que Freud opera en relación con la psiquiatría del siglo XIX (teoría de la herencia), el nuevo saber sobre el deseo y la clínica psicoanalítica que surgirán a finales del siglo XIX (1899), constituirán uno de los momentos culminantes de esa incitación discursiva a ‘hablar’ del deseo sexual, de esa proliferación de saberes ‘científicos’ *psico-médicos* sobre el sexo y de esa multiplicidad de técnicas aplicadas

¹¹⁷³ FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, op. cit., pág. 272.

¹¹⁷⁴ Ver *DeE III*, pág. 554.

¹¹⁷⁵ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 263.

sobre los individuos para obtener las confesiones y la verdad de su sexualidad: el psicoanálisis freudiano, “pieza maestra”¹¹⁷⁶ del dispositivo, travestirá la ‘sexualidad-producción-histórica’ del dispositivo como un universal onto-antropológico (saber), aplicando una técnica de hiperverbalización en un espacio privado en el que se disimulará y se asegurará el poder-saber del médico-analista. Imposición de la obligación de la confesión, transformación del examen-interrogatorio en asociación libre e inscripción-mutación de la ‘sexualidad’ del dispositivo en el Inconsciente, constituirán tres maniobras freudianas que permitirán la ruptura del psicoanálisis con la psiquiatría (despsiquiatrización) y, a la vez, la emergencia de una nueva relación-escena¹¹⁷⁷ de producción de la verdad sobre la enfermedad y sobre la sexualidad organizada para blindar el poder-saber del médico ejercido sobre los individuos patologizados. Técnica freudiana y saber psicoanalítico, emergiendo de las relaciones de poder de la clínica (enfrentamientos), constituyen los elementos a través de los cuales abordaremos la *escena analítica*.

Primero, la producción técnica. El psicoanálisis es comprendido, en la *Voluntad de saber*, en relación de continuidad con una estrategia de incitación discursiva generalizada en torno a la sexualidad, una estrategia iniciada en Occidente, para Foucault, a partir de la pastoral cristiana del siglo XVI-XVII y fundada en la confesión-examen. La asociación libre no es sino una de las transformaciones históricas que sufre el ritual.¹¹⁷⁸ Propondremos, por tanto, una posible genealogía de la técnica psicoanalítica, situándola en relación de continuidad-transformación con un ritual de producción de la verdad que, generalizado por una pastoral cristiana que imponía la obligación de la confesión-examen del deseo (fisiología moral de la carne), va a diseminarse, re-codificándose, al exportarse al ámbito disciplinario a partir del siglo XVII y XVIII (anatomía política del cuerpo). De la confesión cristiana de la carne y los deseos a los nuevos procedimientos de extracción de la verdad que se ponen en juego en las ciencias humanas del siglo XVIII y XIX (modificando el ritual para que funcionara de forma científica),¹¹⁷⁹ tanto la obligación de hablar de sexo como las técnicas para extraer de él la verdad, se diseminan y mutan: el examen-interrogatorio de la sexualidad y sus *versiones* históricas, como rituales de producción de la verdad-identidad y como mecanismos de extracción de un saber sobre los individuos fundados en un principio-obligación de decir, se ejercerán en la medicina, la pedagogía, la justicia, la psiquiatría y también en el psicoanálisis. En el seno de esa incitación generalizada a los discursos en torno al ‘sexo’, la asociación libre, producción técnica en relación de continuidad con los anteriores procedimientos aplicados por Freud (provenientes históricamente de la psiquiatría), emergerá de las relaciones de poder, de las capturas y fugas, de los fracasos y resistencias que se escenificaban ante Freud en el interior de la clínica. Habrá que describir genealógicamente este pasaje del examen médico-psiquiátrico a la asociación libre, en el interior de unas maniobras de poder-saber freudianas, capturando las funciones tácticas de las múltiples y sucesivas técnicas utilizadas por Freud: técnica de producción de la verdad a través del interrogatorio consciente (medicina-psiquiatría), interrogatorio bajo hipnosis (psiquiatría-psicología), técnica de la concentración sugestiva (Freud) y, finalmente, técnica de la asociación libre (Freud-escena psicoanalítica).

A partir de los textos freudianos se tratará de describir las estrategias de saber-poder que obligaban al médico a producir una nueva técnica de producción de la verdad, para justificar, desde la genealogía proyectada por Foucault, su continuidad respecto a esa proliferación y diseminación generalizada de los procedimientos de confesión-examen en el seno del dispositivo. La asociación libre, que impone al paciente la obligación de ‘decirlo todo’, podrá ser capturada en su función táctico-estratégica: estrategia de extracción-

¹¹⁷⁶ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 267.

¹¹⁷⁷ Ver *DeE II*, pág. 682-683.

¹¹⁷⁸ Ver *VS*, pág. 87.

¹¹⁷⁹ Ver *VS*, pág. 87-90.

producción de saber y táctica gracias a la que el saber-poder del analista no podrá ser cuestionado.

Segundo, la producción del saber analítico. Las mismas relaciones de saber-poder que se ponían en juego en el interior de la clínica freudiana, es decir, las tácticas de poder y las maniobras de saber que Freud desplegaba con los enfermos en medio de un enfrentamiento-combate, constituirán la condición de posibilidad de la producción técnica (asociación libre), más también, la condición de posibilidad de la producción de un saber sobre la sexualidad y el Inconsciente.¹¹⁸⁰ En efecto, a partir de las tácticas que aplicaba en la clínica para provocar la confesión-recuerdo del trauma sexual, Freud se verá obligado a elaborar un saber descriptivo de los procesos patológicos de un aparato psíquico desdoblado (procesos conscientes y recuerdos, procesos inconscientes y olvido). Si en un primer momento éste será considerado como propiedad exclusiva de ciertos neuróticos (histeria, obsesión, fobia, psicosis), Freud maniobrará discursivamente para generalizar dicho aparato a todo-hombre, normal o patológico, en su teoría de los sueños. La consulta privada no es sólo un espacio terapéutico sino también el ámbito de producción y proliferación de técnicas (concentración sugestiva y asociación libre) y el espacio de producción y extracción de un saber sobre el aparato psíquico patológico de los individuos afectados (teoría de la etiología sexual de las neurosis-teoría universal del aparato psíquico). La teoría no será sino la transposición al discurso de la batalla clínica.

Acceder a esa escena psicoanalítica impone, pues, capturar genealógicamente el surgimiento del saber y de la técnica del Inconsciente en el punto de viraje de Freud, a saber, de una teoría sobre la etiología sexual de las neurosis al psicoanálisis. Ello nos obligará a describir las maniobras del autoanálisis freudiano: momento histórico en el que, abandonando las tesis precedentes sobre las neurosis, sentará las bases de su nueva ciencia del deseo que emergerá en la publicación de su texto sobre los sueños. Allí Freud inscribirá la 'sexualidad' del dispositivo de sexualidad del siglo XIX en una nueva lógica universal y a-histórica. En esto seguimos la interpretación textual que propone Foucault: "en las historias ordinarias se puede leer –sostiene en 1977– que la sexualidad había sido ignorada por la medicina, y sobre todo por la psiquiatría, hasta que al fin Freud ha descubierto la etiología sexual de las neurosis. Todo el mundo sabe que no es cierto, que el problema de la sexualidad estaba inscrito en la medicina y en la psiquiatría del siglo XIX de una forma manifiesta y masiva (...). El fuerte del psicoanálisis, es haber desembocado en otra cosa, que es **la lógica del inconsciente**. Y ahí, **la sexualidad no es ya lo que era al principio**. (...) Dicho de otra manera, **lo importante no es los *Tres ensayos sobre la sexualidad*, sino la *Traumdeutung***. (...) **No es la teoría del desarrollo, no es el secreto sexual detrás de las neurosis o las psicosis, es una lógica del inconsciente.**"¹¹⁸¹ Foucault propone pues, fuera de la *Voluntad de saber*, que el momento de emergencia histórica del psicoanálisis no es, a su criterio, la teoría de la etiología sexual de las neurosis ('secreto sexual detrás de las neurosis') que hemos abordado, ni los "Tres ensayos de teoría sexual",¹¹⁸² en los que Freud expondrá su teoría del desarrollo infantil, sino la "Interpretación de los sueños"¹¹⁸³ de 1899. Sostenemos que este texto constituye, para el genealogista, el **acontecimiento discursivo en el que se inscribe históricamente la 'sexualidad' del dispositivo del siglo XIX, producción histórica, en una 'lógica del Inconsciente', producción freudiana.**¹¹⁸⁴ No se tratará, pues, de detenernos en la teoría de la etiología sexual de las

¹¹⁸⁰ Ver *V/S*, pág. 94.

¹¹⁸¹ *DeE III*, pág. 315. El subrayado es nuestro.

¹¹⁸² FREUD, Sigmund, "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas, op. cit.*, tomo VII.

¹¹⁸³ FREUD, Sigmund, "Interpretación de los sueños", en *Obras completas, op. cit.*, tomo IV-V. El editor publica el texto con fecha 1900.

¹¹⁸⁴ Foucault comunica dos veces su interpretación sobre la torsión que operaría el texto freudiano en los discursos del dispositivo de sexualidad del siglo XIX, ante los entrevistadores de la revista psicoanalítica *Ornicar*, en 1977 (J.A. Miller, albacea de los textos de Lacan, estaba presente). Ver *DeE III*, pág. 315 y 320.

neurosis precedente (la sexualidad patológica), ni de avanzar hasta la teoría del desarrollo sexual infantil posterior, sino de articular cómo, en la *Interpretación de los sueños*, Freud comunica, a la vez, el nacimiento-construcción de un nuevo saber y de una nueva técnica: *la escena analítica*, momento de emergencia de un aparato psíquico universal desdoblado y de generalización de la sexualidad y del deseo como universal antropológico; acontecimiento discursivo que opera una inscripción psíquica del incesto en el Edipo, maridando definitivamente sexualidad, verdad y sujeto.

Sólo una reconstrucción histórico-genealógica de la interpretación textual foucaultiana permitirá, en la siguiente parte de esta tesis, justificar la evaluación crítica que Foucault realiza del psicoanálisis-Freud.

a. Una genealogía de la asociación libre.

“El interrogatorio, -afirma Foucault- el cuestionario riguroso, **la hipnosis con la re-memoración de los recuerdos, las asociaciones libres: son medios para reinscribir el procedimiento de la confesión en un campo de observaciones científicamente aceptables.**”¹¹⁸⁵ Por ello: “La **silenciosa escucha del analista** en su sillón –continúa- no es extraña al cuestionario opresivo, a la vigilancia cerrada del asilo.”¹¹⁸⁶

Surgiendo históricamente del examen-interrogatorio psiquiátrico y emanando de la ‘hipnosis con rememoración de los recuerdos’, la asociación libre, técnica aplicada en la

Lacan enseñaba a sus oyentes, el 19 de junio de 1957, que en la *Interpretación de los sueños* Freud comunicaba una ‘lógica del Inconsciente’. Lacan asignará **verdad** a la lógica **propuesta y elaborada** por Freud: ella **describe** el **efectivo** funcionamiento del Inconsciente. No es una producción-invencción sino un ‘descubrimiento’ freudiano. Comentando su matematización del caso Juanito, Lacan proponía: “Seguramente tendrá (Juanito) toda la apariencia de un heterosexual normal. Sin embargo, el camino que habrá recorrido en el Edipo para llegar hasta ahí es un camino atípico, vinculado con la carencia del padre. Tal vez les sorprenda a ustedes que esta sea tan grande, pero la línea de la observación nos muestra constantemente los desfallecimientos del padre y sus carencias, subrayados en todo momento por la llamada del propio Juanito. Así, no tiene nada de sorprendente que la carencia paterna marque la resolución de la fobia con una atipia terminal. Sólo quiero que se fijen en estos dos extremos y admitan que es concebible articular la transformación de uno a otro a través de una serie de etapas. Sin duda, en esto es conveniente no ser demasiado sistemático. **Esta clase de lógica** es nueva. Si tiene alguna continuación, tal vez deba ser simplemente introducir cierto número de cuestiones referentes a su formalismo. ¿Tiene las mismas leyes que lo que se ha formalizado en otros dominios de la lógica? **Freud ya empezó en la *Traumdeutung* a decirnos algo de la lógica del inconsciente, dicho de otra manera, de los significantes en el inconsciente. Desde luego, no es la misma que nuestra lógica habitual. Una cuarta parte, por lo menos, de la *Traumdeutung* está consagrada a mostrar como cierto número de articulaciones lógicas esenciales, el *o lo uno o lo otro*, la contradicción, la causalidad, pueden trasladarse al orden del inconsciente. Esta lógica se puede distinguir de nuestra lógica habitual.** Así como la topología es una geometría de goma, en este caso se trata también de una lógica de goma. De goma no quiere decir que todo sea posible. Dos anillos enlazados uno con otro, aunque sean de goma, hasta nueva orden nada nos autoriza a separarlos. Esto es para decirles que la lógica de goma no está condenada a una libertad completa. Exige cierto número de definiciones de términos, que será necesario establecer. En suma, en la resolución de la fobia de Juanito se presenta determinada configuración, que es esta. A pesar de la presencia, la insistencia incluso, de la acción paterna, Juanito se inscribe en una especie de linaje matriarcal o, por decirlo más simplemente, incluso de forma más estricta, de duplicación materna, como si fuera necesario un tercer personaje y, a falta de que lo haya sido el padre, lo es la famosa abuela.” LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre IV: La relation d’objet*, París, Seuil, 1994, texto establecido por Jacques-Alain Miller, traducción de Eric Berenguer, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 388. El subrayado es nuestro. El texto de Lacan fue publicado en Francia en 1994. Foucault, desde 1955 a 1958, residía en Uppsala (Suecia). Ver ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984), op. cit.*, pág. 108-122. Desconocemos si Foucault, antes de 1977, había tenido acceso a las versiones de este seminario.

¹¹⁸⁵ *VS*, pág. 87. El subrayado es nuestro.

¹¹⁸⁶ *DeE III*, pág. 92. El subrayado es nuestro.

escena psicoanalítica, nacerá como consecuencia de las maniobra estratégicas en las que el saber-poder del médico-Freud era puesto en cuestión por sus enfermos. Con ella, Freud, en el interior y en el exterior de su clínica, podía asegurar su saber y su poder.¹¹⁸⁷

En efecto, la acción que el personaje-Freud intentaba dirigir en su consulta se desarrollaba como una escena (tal y como lo propone Foucault al abordar las escenas psiquiátricas) que tenía la forma de una batalla, un enfrentamiento, una lucha: una disposición múltiple de trampas en una justa.¹¹⁸⁸ Las sucesivas maniobras que Freud aplicará a sus clientes para acceder a la verdad-oculta (interrogatorio clásico, interrogatorio y sugestión bajo hipnosis, técnica de concentración sugestiva y asociación libre), no son sino la manifestación de una proliferación técnica fruto de las estrategias y tácticas que al médico se le imponían. Se le imponían como necesidad: ante las sublevaciones de los enfermos. Se le imponían como obligación: ante la impotencia que padecía y los derrocamientos que su autoridad sufría.¹¹⁸⁹

Primer momento: del interrogatorio psiquiátrico al interrogatorio bajo hipnosis.

Asumiendo la técnica de indagación hipnótica de Breuer (método catártico), Freud mantenía la funcionalidad del interrogatorio psiquiátrico aplicado ya por los ayudantes de Charcot en la Salpêtrière. Desplegando una voluntad de saber que trataba de identificar el acontecimiento sexual que operaba como origen del síntoma, incitando a los pacientes a relatar sus traumatismos pasados y prometiéndoles la desaparición de la enfermedad, Freud continuaba la 'lección' de Charcot (teoría del trauma histérico) amplificando la potencia de su propia clínica con las virtudes terapéuticas del decir que le había enseñado la 'cura de Breuer'. Por otro lado, complementando el interrogatorio y el interrogatorio bajo hipnosis con la hipnosis sugestiva (escuela de Nancy), como herramienta a través de la cual la voluntad del médico se podía imponer sobre el cuerpo y los comportamientos del individuo a través del influjo psíquico de las órdenes, tocamientos y enseñanzas, Freud aplicaba a sus enfermos una estrategia disciplinaria propia del asilo.¹¹⁹⁰ La hipnosis ampliaba su poder hasta el límite de lo posible y lo aceptable.

Freud examinaba, interrogaba y registraba. En el interrogatorio psiquiátrico consciente, el médico obtenía un cierto saber del enfermo a partir de lo que éste respondía voluntariamente sobre los síntomas presentes y los antecedentes familiares y biográficos de su enfermedad. La confesión del enfermo podía ser completada por la investigación y el interrogatorio que se aplicaba también a sus familiares. Freud, como médico, examinaba el cuerpo, registraba y aplicaba el interrogatorio psiquiátrico: a August P., a la señora Emmy von N., a la señorita Elisabeth von R., a Lucy R., etc. Pero el cuestionario riguroso ponía al médico en relación de dependencia: debía confiar en la verdad que el enfermo manifestaba y suponía siempre la posibilidad del fingimiento, de la simulación, de la mentira.

De ahí la maniobra de Charcot: evitando en parte el interrogatorio clásico, utilizándolo sólo para asignar un estado de anomalía hereditario, sumía a las histéricas en estado de hipnosis para que le produjeran síntomas estables, verificables físicamente, sin intervención de la palabra ('Obedece y calla'). La simulación era así borrada, al poder producir síntomas aislados en la histérica hipnotizada y al poder ser confrontados con los síntomas de los enfermos traumatizados. Cuando Charcot exporta el traumatismo padecido por los histéricos a las histéricas y generaliza el trauma real como causa de la histeria, pasando del accidente laboral real a un supuesto trauma padecido en el pasado por la

¹¹⁸⁷ Ver *DeE II*, pág. 683.

¹¹⁸⁸ Ver *Curso PS*, pág. 32 y 310.

¹¹⁸⁹ Ver FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis. Freud, Lacan and Derrida*, op. cit., cap. 2, 'Enfermarse de amor: la autoridad y la libertad en los orígenes del psicoanálisis', pág. 45-63.

¹¹⁹⁰ Ver *Curso PS*, pág. 285-290.

enferma, se impondrá a sí mismo la tarea de exigir a la histérica un relato. En respuesta a las maniobras de incitación del médico, ellas producían una confesión, discursiva y corporal, que escenificaba una sexualidad insoportable: en el teatro sexual de la histérica, su ‘grito de victoria’, el saber-poder del médico era puesto en cuestión. Sólo le quedaba no oír, no ver, no registrar y decir lo contrario.

Asumiendo la noción de traumatismo de Charcot y postulando que tal acontecimiento remitía a la vida sexual del enfermo, Freud se colocará en la misma posición inestable de su maestro: dependía de y necesitaba las palabras de sus ‘damas’. Ellas no eran las histéricas de Charcot, ni sus neuróticos eran los enfermos hospitalizados de la clínica de Nancy. Las histéricas encerradas en el interior del dispositivo de la Salpêtrière y los enfermos internados en la clínica de Nancy eran relativamente dóciles a esa voluntad de saber y de dominio ejercida por el médico: las primeras, producían los síntomas ordenados por Charcot dejándose manipular como maniqués funcionales y respondían a su voluntad de saber sobre el origen de la enfermedad relatando y escenificando los acontecimientos traumáticos que el médico les solicitaba; los segundos, hacían desaparecer dócilmente las manifestaciones sintomáticas de la enfermedad, luego de aplicada la sugestión del médico, plegándose a su voluntad, manteniendo una confianza ciega en sus intervenciones y consintiendo a sus maniobras.¹¹⁹¹ Las histéricas de Freud no relatan de buena gana sus traumas, no le ofrecen gustosamente información ‘fiable’, no ofrendan al buen médico – que las reconoce como enfermas ‘reales’- el relato exhaustivo de su pasado. Los clientes freudianos ocultan, callan, mienten, dicen a medias e incluso, dicen no recordar o no recuerdan sus propias historias patológicas.

Ya que se trataba de hacerles hablar, parecía lícito ponerlos en un estado tal que su conciencia, al expandirse, pudiera acceder a esos contenidos silenciados u olvidados. El estado hipnótico era una alternativa para superar las resistencias del decir voluntario y del recuerdo inconsciente: tenía la ventaja de permitir al médico indagar la verdad oculta de la enfermedad, accediendo a otros ‘niveles’ de conciencia o a otros recuerdos no conscientes y, además, permitía imponer –sin sobresaltos- su voluntad disciplinaria y terapéutica.

Si bien el interrogatorio bajo hipnosis podía ser pensado como una técnica instrumentalmente positiva para las maniobras del médico (voluntad de saber-voluntad terapéutica), Freud, se enfrenta con el problema,¹¹⁹² y lo confiesa ya en 1891,¹¹⁹³ de su propia imposibilidad: no podía aplicar la hipnosis siempre.

En el contexto de esta batalla por la verdad del trauma y por la curación, que enfrentaba a los enfermos con Freud y a Freud con sus enfermos, intentar aplicar la técnica hipnótica, en muchos casos, despertaba el rechazo explícito del paciente provocando, en el interior de la escena, una experiencia completamente negativa que terminaba minando la

¹¹⁹¹ Freud presencia y relata el espectáculo público organizado por Bernheim en Nancy en 1889: “El médico entra en la habitación de los enfermos en el hospital, deja su paraguas en un rincón, pone en estado de hipnosis a uno de los pacientes, y le dice: ‘Ahora yo me retiro; cuando regrese, usted me saldrá al encuentro con el paraguas abierto, y lo sostendrá sobre mi cabeza’. Tras ello, médico y acompañante abandonan la habitación. Tan pronto regresan, el enfermo ahora despierto realiza justamente aquello que se le ordenó en la hipnosis. El médico le increpa: ‘¿Pero qué hace usted?. ¿Qué sentido tiene esto?’. El paciente queda evidentemente turbado, balbucea algo así como: ‘Sólo pensé, doctor, que llovía afuera, y entonces usted abriría el paraguas antes de salir de la habitación’. Un subterfugio a todas luces insuficiente, inventado en el momento para motivar de algún modo su comportamiento sin sentido. Pero para los espectadores es claro que él no tiene noticia de su motivo real y efectivo. Nosotros lo conocemos, pues estábamos presentes cuando él recibió la sugestión que ahora ha obedecido, si bien nada sabe de su existencia dentro de él.” FREUD, Sigmund, “Algunas nociones elementales de psicoanálisis”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XXIII, pág. 287. También narra la ‘escena’ en: FREUD, Sigmund, “Presentación autobiográfica”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XX, pág. 17.

¹¹⁹² En sus viajes a las clínicas de Nancy, los médicos le manifiestan que sólo han conseguido hipnotizar a pacientes previamente hospitalizados. Ver FORRESTER, John, *op. cit.*, pág. 48.

¹¹⁹³ Ver FREUD, Sigmund, *Hipnosis, op. cit.*

posición de autoridad y el supuesto saber del médico.¹¹⁹⁴ En efecto, si en el hospital de Charcot las histéricas eran hipnotizadas siempre, así respondían a la atención epistemológica del neuropsiquiatra, y si en la clínica de Nancy los enfermos caían bajo hipnosis sin problemas, así manifestaban la confianza absoluta que depositaban en su médico; en el consultorio privado de Freud, que recogía unos pacientes que no estaban debidamente ‘disciplinados’, los enfermos rechazaban la técnica, cuestionando al médico.¹¹⁹⁵

En efecto, no pudiendo hipnotizarlos, Freud se presentaba a sí mismo frente a sus clientes como un médico que, incapaz de aplicar el procedimiento, no podía saber. Por otro lado, resistiéndose a ser hipnotizados, los enfermos arruinaban la autoridad y se mofaban del saber de Freud. Así, si las histéricas de Charcot, hipnotizadas, desposeían al neuropsiquiatra de su poder y de su saber al escenificar y relatar las obscenidades de su vida sexual conminando al médico al silencio y al no registro de lo que él mismo incitaba; las histéricas de Freud destituirán al médico, cuestionarán su autoridad y minarán su saber en el mismo momento en que el médico intentaba imponerles la técnica hipnótica: mientras que Anna O. caía naturalmente en estado de ‘nubes’, permitiendo la extracción de la verdad a Breuer, y Emmy von N., dócilmente al principio, se sumía en un estado de sonambulismo dejándose interrogar y sugestionar por Freud; las indomables Elisabeth (1892) y Lucy (1892), que se niegan a ser hipnotizadas, obligarán al médico a organizar otra táctica para ganar su combate por la verdad y la curación.

Al intentar practicar la hipnosis con los pacientes de la consulta privada “noté – afirma Freud- que por lo menos **mis fuerzas** se movían en este terreno dentro de estrechos límites, y que si un paciente no caía sonámbulo después de uno o tres intentos, yo **no poseía medio alguno para conseguirlo.** (...) Así, pronto me deshabitué a emprender aquellos ensayos destinados a determinar el grado de hipnosis, pues en toda una serie de casos **ponían en movimiento la resistencia** de los enfermos y **me arruinaban la confianza que yo necesitaba** para el trabajo psíquico más importante. Además, a poco andar **me cansó escuchar una y otra vez**, tras el **aseguramiento** y la **orden**: ‘Usted se dormirá; ¡duérmase!’, esta respuesta en los grados más leves de hipnosis: **‘Pero doctor, si no me duermo’**, y **verme obligado** luego a aducir este espinoso distingo: ‘No me refiero al sueño corriente, sino a la hipnosis. Ve usted: está hipnotizado, no puede abrir los ojos, etc. Por otra parte no necesito que se duerma’ y otras cosas de este tenor.”¹¹⁹⁶ La impotencia del médico para aplicar la hipnosis y la no-docilidad del enfermo para dejarse hipnotizar, una impotencia y una rebeldía que se escenificaba cada vez que el médico intentaba reiterar el procedimiento, hacían imposible la relación terapéutica en el consultorio del vienés.

Sin hipnosis, el médico, que sostenía que el enfermo sabía algo, no podía saber nada o podía saber muy poco: podía saber lo que el enfermo quería contarle, podía saber lo que el enfermo recordaba.¹¹⁹⁷ Si el enfermo no confesaba lo que sabía (oculta voluntariamente),

¹¹⁹⁴ “En la hipnosis, su éxito terapéutico se expone desnudo, se ve que depende de un sistema de relaciones de autoridad.” FORRESTER, John, *op. cit.*, pág. 47.

¹¹⁹⁵ “los grandes descubrimientos de la hipnosis, los de Charcot y Bernheim, se hicieron en los pabellones y en las salas de conferencia de los grandes hospitales para pobres. Trasladar la hipnosis a la práctica médica de Viena fue como transplantarla de la atmósfera teatral de la presentación semanal de Charcot, de las artes de la nosografía y de la descripción clínica a estudiantes de medicina y a un vasto público, a un mundo privado en el que las principales expectativas, tanto del médico como del paciente, no eran ni el ansia de melodrama ni una recompensa por la obediencia servil, sino más bien una hostilidad escéptica y un pesimismo terapéutico.” FORRESTER, John, *op. cit.*, pág. 48.

¹¹⁹⁶ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 126. El subrayado es nuestro.

¹¹⁹⁷ “La autoridad de Freud como médico seguía siendo el motor que mantenía el flujo de relatos de traumas por boca de sus pacientes, pero era una autoridad que servía para insistir en que el paciente sabía algo que el médico desconocía, algo que podría ayudar a éste a dilucidar el significado de sus síntomas.” FORRESTER, John, *op. cit.*, pág. 51.

si el médico no podía acceder a lo que ni él ni el enfermo sabían (involuntariamente), la enfermedad triunfaba y el poder terapéutico del médico y su prestigio se arruinaban. Freud perdía en el combate porque no pudiendo saber no sabía como médico y no sabiendo no podía ejercer como tal (curar).

Volver al interrogatorio y al cuestionario clásico era un camino vedado: se trataba de acceder a contenidos, ideas, recuerdos, representaciones que permanecían ajenas a la conciencia o que voluntariamente no se comunicaban. En tanto que debía descubrir y cazar el trauma padecido en el pasado (Charcot), Freud se veía obligado a producir una técnica que obligara a la confesión, que permitiera el afloramiento de los recuerdos y que ofreciera la posibilidad al médico de continuar preguntando. Una técnica que, accediendo a lo traumático, asegurara al médico su poder-saber (que no entrara éste en cuestión), permitiéndole saber sobre el enfermo y haciéndole posible curar (poder saber-poder curar).

Segundo momento: del interrogatorio bajo hipnosis a la concentración sugestiva.

Freud se veía obligado, en el callejón sin salida en el que lo metían sus clientes, a sortear tanto el ‘no querer’ (decir) o el ‘no saber’ (recordar) del paciente como el ‘no poder-no saber’ del médico, para continuar ejerciendo en la terapia una voluntad de saber que aspiraba a obtener, de la manera más detallada posible, todos los recuerdos patológicos del enfermo como condición de la cura. Si en esta batalla por la verdad los enfermos no relataban voluntariamente o no podían relatar los acontecimientos traumáticos, era necesario producir una nueva técnica que debía superar las múltiples contra-maniobras de resistencias que se desplegaban en la clínica. Primero: debía sortear la negativa abierta del cliente a ser objeto pasivo de la hipnosis, es decir, la contramaniobra con la que se negaba a que el médico lo pusiera en un determinado estado en el que le era posible imponer su voluntad (de saber o sugestiva). La nueva técnica, por tanto, no debía intentar provocar la hipnosis profunda. Segundo: debía superar la contramaniobra con la que el enfermo se negaba a confesar completamente lo que sabía. Por ello la nueva técnica tenía que promover la confianza discursiva del cliente. Finalmente: debía intentar sortear el no-saber que supuestamente perduraba en el estado consciente y que impedía el devenir consciente de las representaciones patológicas (olvido). Necesariamente, la técnica debía ser sugestiva.

Freud inventará una técnica de indagación-sugestión curativa que, no necesitando de la hipnosis, podía aplicarse sobre el paciente en un estado de relajación, concentración y adormecimiento inducido. **“Cuando en la primera entrevista –sostiene Freud– preguntaba a mis pacientes si recordaban la ocasión primera de su síntoma, unos decían no saberla, y otros aportaban alguna cosa que designaban como un recuerdo oscuro, y no podían seguirlo. (...Yo...) entonces (...) insistía, les aseguraba a los enfermos de las dos clases mencionadas que no obstante lo sabían, que ya se acordarían, etc., a los primeros se les ocurría algo y en los otros el recuerdo conquistaba otra pieza. Entonces yo me volvía más insistente aún, ordenaba a los enfermos acostarse y cerrar los ojos deliberadamente para ‘concentrarse’, lo cual al menos ofrecía cierta semejanza con la hipnosis; de este modo hice la experiencia de que sin mediar hipnosis alguna afloraban nuevos y más remotos recuerdos que con probabilidad eran pertinentes para nuestro tema.”**¹¹⁹⁸

En esta nueva técnica freudiana, el paciente debe acostarse, y debe hacerlo para relajarse. **El diván, ha nacido en el seno de esta batalla por el recuerdo-confesión total. 1892, Elisabeth.** Relata Freud: “La historia de padecimientos referida por la señorita Elisabeth era larga. Urdida por múltiples vivencias dolorosas. Mientras la relataba no se encontraba bajo hipnosis, pero yo le indicaba **acostarse y le ordenaba cerrar los ojos, aunque no impedía que de tiempo en tiempo los abriera, cambiara de posición, se**

¹¹⁹⁸ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 275. El subrayado es nuestro.

incorporara, etc.”¹¹⁹⁹ 1892: “Entonces, cuando **al primer intento** no se obtenía el sonambulismo o un grado de hipnosis con alteración corporal manifiesta, **abandonaba en lo aparente** la hipnosis, sólo **demandaba ‘concentración’** y, para conseguir ésta, **ordenaba acostarse de espaldas y cerrar voluntariamente los ojos.**”¹²⁰⁰

Una nueva escena se diseña: ya no se trata de que, delante del médico, el paciente responda conscientemente a las preguntas del interrogatorio, ni tampoco de que el médico, aplicando sus manos y sus órdenes sobre el cuerpo y la mente del paciente, lo sumerja en un estado hipnótico en el cual poder imponer su voluntad o extraer el saber que le falta. Acostando al enfermo y haciéndole cerrar los ojos, el ritual de producción de la verdad se transforma en otro artificio técnico: “**Anticipo** al enfermo –afirma Freud- que le aplicaré enseguida una presión sobre la frente; le **aseguro** que, mientras dure esa presión y al cabo de ella, verá ante sí un recuerdo en forma de imagen, o lo tendrá en el pensamiento como ocurrencia, y **lo comprometo** a comunicarme esta imagen o esa ocurrencia, cualquiera que ella fuere. Le digo que **no tiene permitido** reservárselo para opinar, acaso, que no es lo buscado, lo pertinente, o porque le resulta desagradable decirlo. **Nada de crítica o de reserva**, ya provengan del afecto o del menosprecio. Le **afirmo** que **sólo así podremos** (sic) hallar lo buscado, que así **lo hallaremos infaliblemente**. Luego presiono durante unos segundos la frente del enfermo **situado ante mí**, lo libro de la presión y le pregunto con tono calmo, **como si estuviera descartada cualquier decepción**: ‘¿Qué ha visto usted?’ o ‘¿Qué se le ha ocurrido?’.”¹²⁰¹

El ritual de la concentración sugestiva está diseñado para operar, sin que el enfermo lo perciba, una disociación de su atención y de su voluntad: que lo olvidado involuntariamente aflore a la conciencia y sea dicho voluntariamente, que las defensas psíquicas que impiden las representaciones o recuerdos que se ocultan sean borradas, que lo que sabe salga a la luz en una distracción. El nuevo método para vencer la resistencia mediante el ‘esforzar’ o el ‘orientar la atención’ no es sino un **artificio técnico** que permite, sustituyendo la hipnosis imposible, alcanzar lo que el médico busca. El enfermo cae así en la trampa: el “procedimiento de la presión no es más que **un ardid** –confiesa Freud- para sorprender por un momento al yo **que se place en la defensa** (...).”¹²⁰² Así el médico, imponiendo al enfermo su autoridad y su supuesto saber a través de la palabra y del contacto físico, podía obtener finalmente lo que su voluntad quería: provocar el recuerdo, accediendo al “almacén de los recuerdos del paciente”,¹²⁰³ y conminar la confesión.

En el seno de este combate por asaltar las representaciones patológicas (trauma), en medio de estas maniobras terapéuticas centradas en el interrogatorio hipnótico o sugestivo, y en tanto que los enfermos podían cuestionar y cuestionaban muchas veces el poder-saber de Freud, el médico **se veía obligado a elaborar un saber sobre los mecanismos psíquicos que se ponían en juego en el interior de las escenas de su consultorio**. Así, Freud, en medio de sus combates y sus invenciones técnicas, va a travestir todos los elementos-trampas y todas las maniobras-contramaneobras que emergían en la clínica como **‘instancias’ psíquicas** que van a ser consideradas, a partir de entonces y por propio derecho, como ‘objetivas’ (en el enfermo) y, a la vez, como ‘objetos’ de una teoría médica. En efecto: “Tales experiencias –sostiene Freud- (...en torno a la técnica de la concentración sugestiva...) **me dejaron la impresión** de que un mero esforzar podía hacer salir a la luz las series de representaciones patógenas cuya presencia era **indudable**, y como **ese esforzar costaba empeños** y me **sugería** la interpretación de **tener que superar yo una resistencia, transpuse sin más ese estado de cosas a la teoría según la cual mediante**

¹¹⁹⁹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 155. El subrayado es nuestro.

¹²⁰⁰ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 126. El subrayado es nuestro.

¹²⁰¹ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 277. El subrayado es nuestro.

¹²⁰² BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 284.

¹²⁰³ FORRESTER, John, *op. cit.*, pág. 51.

mi trabajo psíquico yo tenía que superar en el paciente una fuerza que contrariaba el devenir-consciente (recordar) de las representaciones patógenas.”¹²⁰⁴ Así, a partir del enfrentamiento de fuerzas desplegado en el consultorio privado y burgués (‘estado de cosas’), nace el concepto clínico de ‘resistencia’: el ‘esfuerzo’ freudiano para ‘superar la resistencia’ del paciente para recordar-decir, objetivo de la acción efectiva de Freud en su terapia, es ‘transpuesto sin más’ a la ‘teoría’ como característica psíquica del enfermo. Fuerzas contrarias, resistencia, represión, transferencia, defensa: el saber psicoanalítico se irá dotando progresivamente de un vocabulario bélico para describir el *objeto-sujeto* sobre el que recaía su intervención y su saber.

Tercer momento: de la concentración sugestiva a la asociación libre.

El nuevo ‘ardid’ técnico que inventa Freud, al igual que la hipnosis, hará proliferar los problemas. Primero: el poder-saber del médico podía ser puesto nuevamente en cuestión en el interior de la escena terapéutica, ya que el ritual no solucionaba la posible negativa del enfermo a recordar-confesar. Segundo: el poder-saber del médico podía ser criticado también desde el exterior de su clínica, porque la técnica implicaba la sugestión del médico para hacer aflorar unos recuerdos y confesiones que remitían al ámbito de la vida sexual de los enfermos (abusos sexuales infantiles de un adulto, abusos sexuales cometidos por un niño, masturbación, prácticas maritales insatisfactorias).

Primero. En el interior de la escena, la batalla se reanuda: porque sugestionando e imponiendo su mano para convocar el recuerdo, el médico podía ser nuevamente desposeído de su poder sugestivo y del saber que aseguraba tener (‘se le ocurrirá indefectiblemente algo y debe decirlo para que yo pueda curarlo’). Ante la contramaniobra de la voluntad del enfermo (fuerza contraria de Freud) o del inconsciente del enfermo (fuerza contraria psíquica del enfermo y de Freud), el médico debía mantenerse combativo. Si el paciente decía o expresaba que no había visto o no se le ocurría nada, o si no confesaba lo que se le había ocurrido, el médico se veía obligado a repetir el procedimiento, fingiéndolo infalible, exigiendo ‘saberlo todo’ y obligando a ‘comunicarlo todo’. Aplicando una y otra vez la concentración sugestiva para cazar la verdad-traumatismo, Freud no hacía sino manifestar, otra vez, en el interior de su clínica, la dependencia absoluta que mantenía respecto a la voluntad de decir y al saber del paciente (que sabía y callaba) a la vez que escenificaba su impotencia ante el no poder recordar del cliente.

Dado que aún aplicándole la concentración sugestiva el enfermo podía no decir, podía decir no recordar, podía no recordar nada; el médico se colocaba nuevamente en el lugar imposible de aquél que **no sabía** y, por tanto, de aquél que **no podía** curar. Así, la ‘trampa’ freudiana para extraer la verdad del traumatismo oculto se revolvía sobre sí misma y hacía caer en la trampa al médico: intentando hacer que el trauma del enfermo aflore, asegurándole que la verdad surgirá ‘de verdad’, ordenándole que la diga, Freud provocaba a su pesar que se manifieste para ambos, y en el límite de la estrategia, la verdad del ‘no saber la verdad’ y la verdad del ‘no poder curar’ del médico.

Ante su destitución, Freud reanudará la estrategia. Si el enfermo resistía conscientemente y no confesaba, el médico debía, como táctica-trampa, **producirlo como ‘aliado’**: era necesario enseñarle que debía confesar completamente para poder curar; había que instruirlo en el mecanismo psíquico de la resistencia consciente, había que desvalorizarle los motivos para no decir.¹²⁰⁵ Si aún así no recordaba y relataba su trauma, Freud suponía la existencia de una fuerte represión psíquica inconsciente y comunicaba al enfermo que, continuando la búsqueda, ‘en algún momento algo afloraría’. Esta contraestrategia del médico, en la que tenía que educar al cliente sobre los mecanismos psíquicos que le impedían recordar o decir, lo obligaba a dotarse de un saber cada vez más exhaustivo

¹²⁰⁴ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 275. El subrayado es nuestro.

¹²⁰⁵ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 307-308.

y explicativo sobre los procesos psíquicos, para conformar al enfermo como partenaire que supiera algo del saber del médico. Y ya que el médico se veía obligado a distinguir cuándo había un verdadero no recordar y cuándo había un mero ocultar en el enfermo, se le imponía una agudización auditiva: debía estar atento ante lo que se menospreciaba, se desmentía o se tildaba de inesencial. La maniobra también exigía una agudización visual sobre el cuerpo del paciente, sobre sus reacciones, sus gestos, distinguiendo el reposo anímico sin recuerdo de la tensión física provocada por el desmentir un recuerdo que aflora. Cualquier tensión física podía ser el signo de haber alcanzado el recuerdo.¹²⁰⁶

En medio de todas estas tácticas, la batalla seguía fraguándose. Porque instruido el enfermo y aplicada la técnica, podía aún no recordar inconscientemente, podía aún no querer decir voluntariamente, podía aún decir a medias. Si finalmente el ritual de la concentración sugestiva no provocaba el recuerdo-confesión, si la voluntad del cliente no se avenía a la voluntad de saber del médico, era Freud quien, como instancia de verdad, debía comunicar “el secreto, y (...decírselo...) a la cara al enfermo; por fuerza él resignará casi siempre su desautorización.”¹²⁰⁷ Así, si en el límite de las maniobras terapéuticas freudianas el paciente se mantenía inmovible en su resistencia, debía ser el médico, como en el caso de Katharina, Lucy y Elisabeth, quien desvelara la verdad exigiendo, al menos, un asentimiento definitivo. En este asentimiento se reconocía la verdad y se ponía en juego el saber del médico. “Desde luego, -sostiene Freud, es de alto valor para el progreso del análisis que uno **siempre lleve razón frente al enfermo**; de lo contrario se **depende** de lo que él tenga a bien comunicar.”¹²⁰⁸ Realizando el médico la confesión completa por el paciente y aún ‘llevando razón frente al enfermo’, Freud se veía obligado a depender de él: él era finalmente quien concedía ‘razón’ al médico; él era finalmente quien, no reconociendo como ‘verdad’ lo que se le confesaba sin tapujos, lo hacía fracasar en su saber, denegándose, y negándole por tanto la posibilidad de poder-curar.

Segundo. Además de terminar poniendo en cuestión el poder-saber del médico en el interior de esas escenas íntimas, la técnica de la concentración sugestiva va a colocar a la clínica freudiana bajo sospecha. Utilizando la sugestión y proponiendo la teoría de la etiología sexual de las neurosis, Freud podía ser acusado de producir e inducir esos recuerdos y confesiones sexuales (abuso sexual infantil). Sus clientes, posiblemente, sólo simulaban recordar esas imágenes para el médico. Ante las críticas que podían esgrimirse contra su tratamiento y su teoría desde el exterior de esas escenas íntimas, Freud se verá obligado a justificar, ante los médicos, la más estricta ‘objetividad’ de los relatos y vivencias por él extraídos en su clínica.

En efecto, Freud debía defender la científicidad de su teoría y la objetividad de sus observaciones. Las confesiones sexuales que lograba apresar con sus maniobras no eran ilusiones ni fantasías de sus pacientes, mentiras que el crédulo médico tomaba por verdades. Tampoco el médico podía inyectar “estas escenas como un presunto recuerdo al enfermo complaciente.”¹²⁰⁹ Había signos evidentes de la ‘autenticidad’ de los relatos. Freud se preocupa por recogerlos y exponerlos. Primero: los enfermos no relataban espontáneamente ni ofrecían al médico, de una sola vez, la confesión completa del abuso sexual infantil. “Sólo se logra despertar la huella psíquica del suceso sexual precoz -sostiene Freud- **bajo la más enérgica presión del procedimiento analizador y contra una resistencia enorme**, y por eso es preciso **arrancarles** el recuerdo fragmento por fragmento, y en tanto se despierta aquel en su conciencia, **ellos caen presa de una emoción difícil de falsificar.**”¹²¹⁰ En efecto, “el comportamiento de los enfermos -

¹²⁰⁶ Ver BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 286-287.

¹²⁰⁷ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 287.

¹²⁰⁸ BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 287. El subrayado es nuestro.

¹²⁰⁹ FREUD, Sigmund, *Etiología de la histeria*, *op. cit.*, pág. 203.

¹²¹⁰ FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 152. El subrayado es nuestro.

continúa- mientras reproducen estas vivencias infantiles es **en todos sus aspectos inconciliable con el supuesto de que las escenas serían algo diverso de una realidad que se siente penosa y se recuerda muy a disgusto.**¹²¹¹ Segundo, el relato no es fruto de la simulación porque remite a un ‘hecho real’ que “ha dejado una impronta impercedera –sostiene Freud- en la historia del caso; está representado en él por una multitud de síntomas y de rasgos particulares que **no se podrían explicar** de otro modo; está **regido de manera perentoria** por el encadenamiento sutil, pero sólido, de la estructura intrínseca de la neurosis.”¹²¹² El enfermo, al confesar el acontecimiento sexual infantil, comunica al médico la piedra angular de la enfermedad, “el caput Nili (origen del Nilo) de la neuropatología”¹²¹³ a partir del cual todos los síntomas, recaídas, pensamientos y actitudes patológicas tienen su principio de inteligibilidad: el suceso infantil vuelve evidente, sostiene Freud, “la ensambladura asociativa y lógica de la neurosis, y sólo tras su inserción se vuelve el proceso inteligible.”¹²¹⁴ Tercero, tampoco es concebible que el abuso sexual infantil sea fruto de la simulación porque el paciente no lo recuerda y, recordándolo, lo niega: “Antes de la aplicación del análisis –sostiene Freud-, los enfermos nada saben de estas **escenas; suelen indignarse si uno les anuncia el afloramiento de ellas**, y sólo en virtud de la más **intensa compulsión** del tratamiento pueden ser movidos a embarcarse en su **reproducción**, padecen las más violentas sensaciones, que los avergüenzan y **procuran ocultar**, mientras evocan a la conciencia estas vivencias infantiles, y aún después de que tornaron a recorrerlas de tan convincente modo **intentan denegarles creencia, insistiendo en que respecto de ellas no les sobrevino un sentimiento mnémico**, como sí les ocurriera de otras partes de lo olvidado.”¹²¹⁵ Finalmente, era posible demostrar, para Freud, la objetividad de estos sucesos infantiles dado que: 1) en diferentes pacientes el acontecimiento es uniforme en ciertos detalles (lo que implicaría, si fueran meras simulaciones, unos secretos convenios entre ellos); 2) es posible aportar en ciertos casos “la prueba terapéutica de la autenticidad de las escenas infantiles”,¹²¹⁶ es decir, el examen médico del abuso real en el cuerpo del enfermo; 3) es posible demostrar la realidad de estas escenas por las indicaciones de otras personas cercanas al enfermo que confirman los hechos.

Asediada la clínica freudiana en el interior de sus escenas por los enfermos (puesta en cuestión del saber-poder de Freud) y en el exterior por los médicos (simulación), la técnica de la concentración sugestiva era una apuesta peligrosa. Freud se veía obligado a producir otras maniobras para extraer la verdad aún antes de su autoanálisis. En él va a reconocer la pertinencia de las críticas de ‘simulación’ (abandono de la teoría de la etiología sexual de las neurosis); en él se aplicará a sí mismo una multitud de técnicas no sugestivas (imposibilidad de aplicar la concentración sugestiva).

Así, el pasaje a la técnica de la asociación libre, en la que el médico ya no induce ni promete, ya no coloca su mano sobre el paciente, sino que simplemente obliga a decirlo todo surgirá como maniobra táctica en la que el poder terapéutico, la autoridad y el saber del médico no podían ser nunca más cuestionados (desde el interior y desde el exterior de la escena). Ella será la trampa-ardid, la más cabal y la más sutil, en la que el médico hará caer a los enfermos. En efecto, aunque con la técnica de la asociación libre sea posible pensar que se accede a una estrategia de supuesta libertad discursiva, ese “liberalismo es sólo **el pretexto para un dominio más insidiosamente intrusivo del paciente: la exigencia incesante de que diga más, hasta que la historia tenga sentido para el médico.**”¹²¹⁷

¹²¹¹ FREUD, Sigmund, *Etiología de la histeria*, *op. cit.*, pág. 203. El subrayado es nuestro.

¹²¹² FREUD, Sigmund, *La herencia y la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 152-153. El subrayado es nuestro.

¹²¹³ FREUD, Sigmund, *Etiología de la histeria*, *op. cit.*, pág. 202.

¹²¹⁴ FREUD, Sigmund, *Etiología de la histeria*, *op. cit.*, pág. 204.

¹²¹⁵ FREUD, Sigmund, *Etiología de la histeria*, *op. cit.*, pág. 203. El subrayado es nuestro.

¹²¹⁶ FREUD, Sigmund, *Etiología de la histeria*, *op. cit.*, pág. 204.

¹²¹⁷ FORRESTER, John, *op. cit.*, pág. 52.

El **principio fundamental** de la asociación libre será justamente una **obligación-orden** que nunca podrá ser cuestionada. Un principio que dejará a salvo el saber-poder del psicoanalista: “cualquier cosa que se diga satisface el deseo (o las reglas) del médico y lo que se diga refuerza implícitamente su autoridad siempre y cuando lo que se diga caiga dentro del dominio de lo que ordenó el médico, reforzando así su postura (...). Mientras siga hablando, la autoridad del médico permanece intacta y, de hecho, se confirma.”¹²¹⁸ Así, ‘no se me ocurre nada’, ‘no puedo concentrarme’, ‘no sabe usted lo que me pasa’, ‘usted no puede curarme’, ‘usted no sabe y no puede’; mientras el enfermo siga hablando arrojado en el diván, el saber-poder del médico permanecerá intacto.

Del interrogatorio opresivo del psiquiatra al silencio indagante del analista sentado en su sofá, **el más comprensivo de todos los mecanismos invasivos y sutiles** nacerá del fragor de una batalla por el poder-saber.

‘Obedece: ¡Habla!’, ‘¡Confiesa-todo!’, ‘¡Hiperverbaliza!’. Así, Freud cumplirá el estratégico consejo de una de sus histéricas: ‘¡Quédese quieto!, ¡No me toque!, ¡No interrumpa! ¡Déjeme hablar!’.

El analista, oculto ahora tras su cliente, podrá continuar ejerciendo un interrogatorio exhaustivo sobre el relato ‘libre’ de un enfermo que debe cumplir con la obligación de todo-decir que se le impone como promesa de curación.

b. “*Quedaría una solución.*”¹²¹⁹ El autoanálisis de Freud.

El fenómeno del sueño había sido abordado tempranamente por Freud en el ámbito abierto por la aplicación de la hipnosis y por la elaboración de la teoría de la etiología sexual de la neurosis. Describir cómo ingresan los fenómenos oníricos en el ámbito del poder-saber freudiano nos permitirá justificar las maniobras de su autoanálisis, *escena* en la que Freud reconoce su ‘credulidad’ y su ‘fracaso’.

Primero, situándose como heredero de una larga tradición psiquiátrica, Freud establecía tempranamente una similitud entre el sueño y el estado psíquico provocado por la hipnosis: el sueño era pensado, antes de la teoría de la etiología sexual de las neurosis, como proceso psíquico natural similar a la hipnosis artificial.¹²²⁰ Ésta no era más que el sueño inyectado por el médico en la vigilia, gracias al cual la enferma visualizaba plásticamente un acontecimiento del pasado en tiempo presente. Este mismo ver, oír y sentir provocado e inducido en la hipnosis era vivenciado, según Freud, de manera natural y no sugestiva en el sueño.¹²²¹ La comparación teórica entre el sueño y la hipnosis justificaba la utilización terapéutica de la técnica como procedimiento inocuo. Por otro lado, Freud establecerá también una similitud del sueño con los estados patológicos característicos de las neurosis. Tanto en el sueño del hombre normal como en la histeria patológica era posible identificar ciertas coincidencias: el sueño era, para Freud, un estado

¹²¹⁸ FORRESTER, John, *op. cit.*, pág. 52-53.

¹²¹⁹ FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, *op. cit.*, Carta 69, pág. 302. La cursiva es nuestra.

¹²²⁰ Ellenberger recoge las diferentes capturas psiquiátricas del sueño desde 1880 e identifica algunas de las fuentes psiquiátricas de la teoría freudiana sobre los sueños en: ELLENBERGER, H., *op. cit.*, pág. 303-318 y 492-494.

¹²²¹ “¿Cómo se sabe que el hipnotizado tiene realmente estas percepciones? Podría creerse que sólo las finge; pero no hay razón alguna para dudar pues se comporta como si las tuviera en realidad, exterioriza todos los afectos correspondientes y en ciertas circunstancias aun puede tras la hipnosis informar acerca de sus percepciones y vivencias imaginadas. Entonces se observa que él ha visto y oído como vemos y oímos en el sueño: ha alucinado.” FREUD, Sigmund, *Tratamiento psíquico (del alma)*, *op. cit.*, pág. 127. “(...Puede observarse que muchas personas, incluso luego de una hipnosis liviana, despiertan con presión intracraneana y fatiga cuando la duración de la hipnosis fue muy breve. Por así decir, les faltó sueño.” FREUD, Sigmund, *Hipnosis*, *op. cit.*, pág. 144.

alterado de conciencia caracterizado por las alucinaciones y la desinhibición que provocaba al despertar olvidos masivos; en la histeria, podía identificarse también un estado de conciencia segunda patológico, alucinatorio y fragmentario que, en el estado de conciencia normal de la enferma, imponía también el olvido.¹²²² Freud comparaba la capacidad psíquica de la simbolización onírica con la producción histérica de síntomas: en la histérica, el síntoma muchas veces no era más que una simbolización del acontecimiento traumático.¹²²³ Freud podía pensar el sueño como una formación psicopatológica alucinatoria en relación de continuidad con los estados delirantes de los psicóticos, la idea fija de las histéricas o las representaciones obsesivas.¹²²⁴

Si bien el sueño era tempranamente considerado en su relación con la hipnosis y los fenómenos alucinatorios de las neurosis, la comprensión de este fenómeno psíquico va a cobrar un papel cada vez más relevante, ante el reto médico de interpretarlos en el interior de una terapia centrada en el trauma sexual infantil. En efecto, los enfermos, objetos de la voluntad de saber del médico que los incitaba a relatar de manera completa el acontecimiento sexual traumático **ofrendarán** a Freud, cumpliendo la orden del todo-decir y aceptando la regla que imponía la búsqueda-visualización del acontecimiento que daba origen al síntoma, no sólo sus fantasías diurnas, sus pensamientos y el relato pormenorizado de los acontecimientos biográficos irrelevantes (o traumáticos), sino también sus sueños.¹²²⁵ Así Freud, conminando a los pacientes a que concentren sus pensamientos a través del procedimiento pseudo-hipnótico e incitándolos a que confiesen acriticamente todo lo que sabían o se les ocurría, no hacía sino **provocar el relato de toda la vida del enfermo**: decirlo-todo también implicaba relatar los ‘delirios nocturnos’. A la regla del ‘todo decir’ impuesta al paciente le correspondía el principio del ‘todo analizar’ del médico: aceptando el don de los sueños, Freud se embarcará en un análisis de sus contenidos con el objetivo de provocar otras representaciones y recuerdos que permitieran alcanzar finalmente el recuerdo-confesión del abuso sexual padecido. Se trataba pues, en el interior de esa terapia freudiana proto-psicoanalítica, de insertar los sueños en la lógica del análisis de las representaciones, ideas y relatos del enfermo, haciéndolos funcionar como síntomas de un individuo que se resistía a recordar, a reconocer o a confesar su traumatismo infantil. Atender los sueños que los pacientes relataban no era sino otro camino de persecución posible de la ramificación de las representaciones y afectos que, del síntoma neurótico presente al abuso real del perverso (pasado), atravesaba toda la vida del individuo.

Freud aplicará la misma *grille* de inteligibilidad al relato del sueño y a las confesiones biográficas más o menos traumáticas del paciente. La confesión de los sueños ocultaba también algo. Ese relato era una manifestación discursiva que no decía lo que verdaderamente comunicaba y que exigía del médico la lenta y laboriosa tarea de desentrañar su significado secreto. Así como los recuerdos que el enfermo confesaba en la

¹²²² “Durante todo el trayecto de la enfermedad subsistieron uno junto al otro los dos estados de conciencia: el primario, en el cual la paciente era por entero normal psíquicamente, y el estado segundo, que bien podemos comparar con el sueño por su riqueza en fantasmas y alucinaciones, por las grandes lagunas que presentaba su recuerdo, y por el hecho de que sus ocurrencias carecían de inhibición y de control. En ese estado segundo la paciente era alienada.” BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 68.

¹²²³ “En otros casos, el nexa no es tan simple; sólo consiste en un vínculo por así decir simbólico entre el ocasionamiento y el fenómeno patológico, como el que también las personas sanas forman en el sueño: por ejemplo, si a un dolor anímico se acopla una neuralgia, o vómitos al afecto del asco moral. Hemos estudiado enfermos que solían hacer el más amplio uso de una simbolización así.” BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 31.

¹²²⁴ “Y es que el sueño pertenece a la misma serie de formaciones psicopatológicas que la idea fija histérica, la representación obsesiva y la idea delirante.” FREUD, Sigmund, *La sexualidad en la etiología de las neurosis*, *op. cit.*, pág. 273.

¹²²⁵ Al igual que las histéricas relataban sus sueños en la Salpêtrière. Ver DIDI-HUBERMAN, Georges, *op. cit.*, pág. 184.

terapia encubrían otros anteriormente vividos, así también los sueños, entre su maraña pseudopsicótica, escondían otras escenas y sentidos cuando se ofrendaban, al médico, en la vigilia. Se imponía usarlos para hacer que la verdad del abuso sexual infantil aflorara en el recuerdo. El contenido del sueño ocultaba, para Freud, auto-reproches,¹²²⁶ sentimientos hostiles¹²²⁷ o deseos no realizados.¹²²⁸ La interpretación de los sueños emergerá así como un instrumento terapéutico en manos de Freud ya que, desentrañando su sentido escondido, el médico podía acrecentar su saber sobre el enfermo y, sabiendo más sobre su pasado, podía conducir mejor al paciente al recuerdo-confesión-reconocimiento de su acontecimiento sexual infantil y traumático.

Freud va a aplicar y perfeccionar este instrumento de extracción de conocimientos en sí mismo. A partir del verano de 1897, el médico iniciará su autoanálisis sistemático.¹²²⁹ Un autoanálisis que va a provocar profundas conmociones vitales (alejamiento definitivo de Fliess, síntomas neuróticos) y radicales modificaciones teóricas (fracaso de la teoría sexual, construcción del Edipo). Si la historia ‘oficial’ del surgimiento del psicoanálisis puede describir el autoanálisis de Freud como una ‘hazaña heroica’, una ‘labor hercúlea’, una empresa solitaria y dramática en la que el padre fundador manifestó un ‘coraje intelectual y moral’ sin límites;¹²³⁰ es posible también pensarlo como una mera generalización, como un nuevo campo de ejercicio de una voluntad de saber que Freud aplicaba ya en sus propios pacientes: el médico aplicará sus propias técnicas y su teoría de la etiología sexual de las neurosis en sí mismo para borrar sus propios síntomas y verificar en sí mismo que el recuerdo de los traumas sexuales patológicos cura.

No se trataba, por tanto, del ascendente triunfo de un supuesto saber científico sobre la sexualidad y el hombre que tendría su punto de viraje fundamental en los descubrimientos alcanzados gracias al autoanálisis del fundador. **El autoanálisis es también, como su consulta, una lucha, un combate, un enfrentamiento que Freud libraré consigo mismo:** efecto en el propio médico de esa necesidad imperiosa de alcanzar el secreto-sexual a todo precio que se ejercía en el corazón de su consulta privada.

Así el ‘fundador’, siguiendo el consejo del oráculo de Delfos; el ‘genio’, manifestando su amor a la verdad; el médico, ansiando esa verdad desnuda y plena que lo transformaría finalmente en ‘dueño pleno’ de sí mismo; aplicará en sí mismo las mismas tácticas terapéuticas que utilizaba en su clínica. El médico se capturará a sí mismo, en su autoanálisis, como enfermo¹²³¹ aquejado de múltiples síntomas patológicos, un médico de sí

¹²²⁶ Ver FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 50 (Noviembre 1896), pág. 273.

¹²²⁷ Ver FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 60 (Abril 1897), pág. 286.

¹²²⁸ Ver FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, Manuscrito L, Anotaciones I (Mayo 1897), pág. 289.

¹²²⁹ Si bien en marzo de 1895 interpreta un sueño propio de comodidad en el que el soñante, gracias a la labor del sueño, puede continuar durmiendo cumpliendo así su deseo (Ver FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 22, pág. 253), en julio de 1895 realiza la primera interpretación completa de un sueño propio (sueño de la inyección de Irma), en noviembre de 1896 interpreta un sueño que tiene luego de la muerte de su padre (Ver FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 50, pág. 273), y en abril de 1897 interpreta un sueño como “cumplimiento de deseo” (Ver FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 60, pág. 286).

¹²³⁰ Así describe Ernest Jones el autoanálisis freudiano en: JONES, E., *The life and work of Sigmund Freud, op. cit.*, cap. 14.

¹²³¹ Freud manifiesta en una carta a Fliess del 7 de julio de 1897: “Sigo sin saber qué ocurre dentro de mí; algo desde las más hondas profundidades de mi propia neurosis se ha contrapuesto a todo progreso en mi entendimiento de las neurosis (...)” FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, pág. 299. Y en otra del 14 de agosto de 1897: “El paciente que principalmente me ocupa soy yo mismo. Mi histeria, pequeña, pero muy realizada por el trabajo, se ha solucionado en otro fragmento. Otras cosas siguen estancadas.” FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, pág. 301. En la primavera de 1897 (relata en la “Interpretación de los sueños”), Freud tiene un sueño (Sueño del tío) del que afirma: “Al recordarlo por la mañana me eché a reír, exclamando: ‘¡Qué disparate!’ Pero no pude apartar de él mi

mismo que desplegará, en sí mismo y desde sí mismo, todas las maniobras posibles para vencer las resistencias y alcanzar el recuerdo-confesión.

El médico no podía aplicar sobre sí mismo la concentración sugestiva, sabía que era una trampa para disuadir al cliente de sus resistencias. Se veía obligado a producir otras técnicas de indagación para producir la verdad y alcanzar los síntomas de su neurosis histérica. Como enfermo dócil para sí mismo, Freud recogerá laboriosamente todos sus recuerdos conscientes para seguir sus ramificaciones hacia su pasado infantil, anotará cuidadosamente todos sus sueños para desentrañar las ilaciones que le permitían continuar investigándose, indagará insidiosamente sobre los recuerdos de su propio pasado intentando remover uno a uno cada uno de sus síntomas. Así, hará proliferar las técnicas: relato de los afectos de uno mismo, relato autobiográfico y familiar, diario íntimo de vivencias, recopilación e interpretación de los sueños, concentración en los pensamientos y recuerdos, concentración asociando representaciones y recuerdos, asociación de palabras. El Freud médico, realizando el cerco del Freud enfermo, se hundirá en la debacle de su elaborada patologización.

La teoría de la etiología sexual de las neurosis sostenía que detrás de todo síntoma neurótico, histérico u obsesivo era necesario postular el padecimiento, en la infancia, de un abuso sexual. Dicho abuso implicaba, además, suponer la existencia real de un miembro familiar o para-familiar perverso, causa de la seducción del niño. Freud, que había diseminado los perversos por la burguesía y que había hecho a los padres burgueses los responsables de los abusos sexuales padecidos por sus hijos, hará recaer sobre su propia familia las denuncias que abanderaba. Los síntomas neuróticos que padecían varios de sus hermanos y Freud mismo,¹²³² llevaban al médico a acusar a su propio padre, muerto algunos meses antes de iniciado su autoanálisis,¹²³³ como el posible agente perverso de la agresión sexual: el padre-adulto-perverso tenía que haber abusado sexualmente del niño-Freud y de algunos de sus hermanos.

Sentada la sospecha, tal y como lo hacía con sus mismos pacientes, el padre del psicoanálisis buscará a toda costa enfrentarse con la verdad desnuda de su propio abuso infantil. Freud sabía que, en tanto que daba por científica su teoría y por probada en sus observaciones clínicas, debía relatarse finalmente a sí mismo la misma confesión que trabajosamente tenía que extraer de sus neuróticos: debía ver la *escena*. El autoanálisis se organizará, por tanto, concertando las estrategias para **producir** el recuerdo infantil: combatiendo consigo mismo para que surja, enfrentándose a sí mismo en el teatro polimorfo y patológico de sus representaciones bio-históricas. En medio de esta persecución, Freud tendrá un sueño (mayo de 1897): sueña que él mismo, por intermedio de una sobrina, mantiene relaciones incestuosas con su hija Mathilde, de once años. El médico interpreta este sueño como un “deseo cumplido de pillar a un padre como causante de la neurosis.”¹²³⁴ Es decir, al suyo.

pensamiento en todo el día, y acabé por dirigirme los siguientes reproches: ‘Si cualquiera de tus enfermos tratase de rehuir la interpretación de uno de sus sueños, tachándolo de disparatado, pensarías que detrás de dicho sueño se escondía alguna historia desagradable, cuya percatación intentaba evitarse. Por tanto, debes proceder contigo mismo como con un tal enfermo procederías. Tu opinión de que este sueño es un desatino no significa sino una resistencia interior contra la interpretación y no debes dejarte vencer por ella.’ Estos pensamientos me movieron a emprender el análisis.” FREUD, Sigmund, “Interpretación de los sueños”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo IV, cap. ‘La desfiguración onírica’, pág. 183-184.

¹²³² Freud padece durante esta época diferentes síntomas: dotaba a Fliess de cualidades imaginarias, esperaba su aprobación constante o ansiaba su censura, padecía de constantes cambios de ánimo (en los que se combinaban estados de depresión con estados de excitación, autoconfianza, exaltación), ataques de angustia (miedo a morir), fobia a viajar (en ferrocarril), ataques en los que sufría un aminoramiento de la conciencia, imposibilidad para escribir, etc. Jones afirma en su biografía que durante los últimos diez años del siglo XIX Freud padeció una psiconeurosis. Ver JONES, Ernest, *op. cit.*, cap. 13, “El período Fliess (1887-1902)”.

¹²³³ El padre de Freud muere el 23 de octubre de 1896, hecho que acrecienta los síntomas de su neurosis.

¹²³⁴ FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 64, pág. 295.

En el combate por el recuerdo del trauma-abuso, Freud reconocerá finalmente su fracaso. No a causa de las irremontables resistencias que le impedían confesarse a sí mismo tal acontecimiento, sino simplemente porque no había en él recuerdo de la escena de semejante suceso. Si no había recuerdo era porque no había ocurrido el acto. Así, si sus propios síntomas neuróticos no lo remitían a un abuso sexual padecido en su infancia, Freud debía reconocer que toda la elaborada construcción teórica de la etiología sexual de las neurosis, el verdadero ‘descubrimiento’ freudiano hasta el momento, se derrumbaba necesariamente. En setiembre de 1897, el ‘médico-paciente-de-sí-mismo’, confesaba su ‘secreto’ a Fliess: ha dejado de **creer** en su teoría y en su clínica: “(Q)uiero confiarte **el gran secreto** que poco a poco se me fue trasluciendo en las últimas semanas. Ya **no creo** más en **mi ‘neurótica’**. (...He...) de presentarte históricamente los motivos de mi **descreimiento**.”¹²³⁵

Asignando ‘realidad’ al relato del trauma sexual infantil de sus enfermos, un relato que él mismo incitaba y al límite confesaba, Freud había caído en una trampa.

De ahí el fracaso de su autoanálisis y de su clínica: “Las continuas desilusiones en los intentos de llevar mi análisis a su consumación efectiva –sostiene Freud-, la desertión de la gente que durante un tiempo parecía mejor pillada, la demora del éxito pleno con que yo había contado y la posibilidad de explicarme los éxitos parciales de otro modo, de la manera habitual: he aquí el primer grupo”¹²³⁶ de motivos.

De ahí también las conclusiones imaginarias de su ‘creencia’ teórica, que lo llevaba a sostener la generalidad social de la perversión adulta diseminando la inquietud y el miedo. “Después –confiesa Freud-, la sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculcado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debiera observarse idéntica condición, cuando **es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto (La perversión tendría que ser inconmensurablemente más frecuente que la histeria**, pues la enfermedad sólo sobreviene cuando los sucesos se han acumulado y se suma un factor que debilita la defensa).”¹²³⁷

Astucias de la sexualidad y del poder. Freud había caído en la trampa del dispositivo de sexualidad. En efecto, esa ‘sexualidad’ del abuso sexual del niño que desde hacía tiempo denunciaban los médicos y pedagogos, esa ‘sexualidad’ perversa de unos adultos diseminados por todas las clases sociales que cuidadosamente clasificaba la psiquiatría, esa ‘sexualidad-actos’ nocivos y perniciosos para la salud de los padres; esa ‘sexualidad’ no era sino el ardid en el que estaban inmersos sus pacientes sexualizados y a la que el médico, incauto, había concedido verdad y realidad al elaborar la teoría de la etiología sexual de las neurosis. Ella le permitía justificar y sostenerse en la ‘creencia’ de ‘su neurótica’.

Ante el callejón sin salida en el que el dispositivo de sexualidad del siglo XIX lo había acorralado, destituyéndolo en su autoanálisis de su saber de médico y de su poder terapéutico, Freud maniobrará para construir ‘otra’ teoría de la sexualidad en la que fuera posible ‘creer’. Había una salida y sólo una, dado al fracaso al que se condenaba como médico si continuaba manteniendo su teoría proto-psicoanalítica: dar por realidad psíquica universal las imágenes a las que su autoanálisis había llegado (ver a la madre desnuda, la función negativa del padre y las insinuaciones de una vieja niñera).¹²³⁸

¹²³⁵ FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 69, pág. 301. El subrayado es nuestro.

¹²³⁶ FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 69, pág. 301. El subrayado es nuestro.

¹²³⁷ FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 69, pág. 301. El subrayado es nuestro.

¹²³⁸ Ver FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, op. cit.*, carta 70, pág. 303-305.

En efecto, Freud confesará a Fliess en la misma carta de 1897: “**quedaría una solución:** la fantasía sexual se adueña **casi siempre** del tema de los padres.”¹²³⁹

Freud no identificará el relato del abuso sexual infantil como mera y simple simulación de los enfermos en la que la credulidad no prevenida del médico habría caído, ni siquiera percibirá sus maniobras terapéuticas como estrategias de incitación a las que poco importaban las desmentidas del enfermo (resistencia), ni tampoco podía pensar que esos relatos provenían de unos individuos históricamente sexualizados. Pensaba que podía haber, en las confesiones de esos acontecimientos, ciertos ‘índices de verdad’ (en los afectos manifestados al relatarlo ante otro, en las resistencias para confesarlo, etc.), que permitían trasladarlas del registro de la ‘realidad objetiva’ (descriptivas de un ‘hecho’) al registro de las ‘fantasías reales’ del enfermo: “en lo inconsciente –aseguraré Freud a Fliess– **no existe un signo de realidad** de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción, investida con afecto.”¹²⁴⁰ Los neuróticos que confesaban, no sin resistir, sus traumas sexuales infantiles, acusando a los adultos-perversos de sus familias, no hacían sino revelar al médico como ‘reales’ sus propias ficciones infantiles investidas de afecto.

El psicoanálisis nacerá de esta maniobra teórica realizada en el seno de una estrategia concertada (autoanálisis-combate) que diseñaba, como posibilidad futura, la perennidad del fracaso clínico y teórico de Freud. Era necesario elaborar otra explicación, era necesario construir otra teoría que justificara por qué podía asignársele ‘verdad’ aunque no ‘realidad’ a los relatos ofrendados a Freud por sus neuróticos. El Edipo se presentaba, pues, como la única respuesta teórica posible, única ‘solución’ que permitiría a Freud continuar ejerciendo como médico en su clínica y ser reconocido por otros como poseedor de un saber. Había que construirlo.

Para ello, Freud va a realizar dos maniobras teóricas complementarias que redoblarán la trampa del dispositivo de sexualidad.

1) Una maniobra de universalización del aparato psíquico escindido, antigua posesión de la histérica, a todo individuo normal o patológico.¹²⁴¹ Ello imponía elaborar sus leyes y construir una teoría descriptiva de sus mecanismos lógicos de funcionamiento, dando forma a un nuevo saber ‘científico’ (universal) que fuera capaz de justificar todos los síntomas posibles y todas las producciones psíquicas del individuo normal. Sólo así era posible asegurarse un campo indefinido de intervención: desde los lapsus y los sueños hasta los síntomas de la histérica o el psicótico.

2) Una maniobra de universalización de la sexualidad infantil-edípica. La teoría freudiana tenía que justificar los motivos por los cuales esas fantasías que emergían en la clínica (abuso) se adueñaban ‘casi siempre del tema de los padres’. Manteniendo al niño, anterior objeto de abusos del perverso, como principio de inteligibilidad del adulto, Freud construirá el Edipo como experiencia psíquica antropológicamente a-histórica y universal: presente en todas las culturas, en todos los tiempos y en todos los individuos sanos o

¹²³⁹ FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, op. cit., carta 69, pág. 301-302. El subrayado es nuestro.

¹²⁴⁰ FREUD, Sigmund, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, op. cit., carta 69, pág. 301-302. El subrayado es nuestro.

¹²⁴¹ “Entre los múltiples factores que concurren para producir una flaqueza de memoria o una ausencia de recuerdo no se puede omitir, por tanto, la parte que desempeña la represión, que empero **no es comprobable sólo en neuróticos, sino también, de una manera cualitativamente semejante, en seres humanos normales. Cabe aseverarlo con toda universalidad (...)**” FREUD, Sigmund, “Sobre el proceso psíquico de la desmemoria”, en *Obras completas*, op. cit., tomo III, pág. 287. El subrayado es nuestro. Este artículo es publicado en 1898. Freud invierte el sentido de su estrategia histórica (del enfermo al normal): “perturbaciones mínimas en (pleno) dominio del aparato psíquico (...) conciliable con una salud psíquica no turbada en lo demás (...son) considera(das) directamente como un modelo de los procesos patológicos a que deben su génesis los síntomas psíquicos de la psiconeurosis –histeria, representar obsesivo y paranoia-. Aquí como allí, los mismos elementos, e idéntico juego de fuerzas entre ellos.” FREUD, Sigmund, *Sobre el proceso psíquico de la desmemoria*, op. cit., pág. 286.

enfermos. Así la ‘sexualidad’, invención histórica, será justificada en la construcción teórica de Freud como una *realidad* constitutiva de la ‘naturaleza humana’, redoblando el ardid del dispositivo del que emergía y sin el cual no hubiera sido posible. Solapándose éste en el otro (Edipo) se hará invisible la invención-producción histórica de la ‘sexualidad’, se impondrá pensar desde el dispositivo y se reforzará la incitación a extraer del deseo-sexo las confesiones más preciosas.

c. Edificar la *Traumdeutung*:¹²⁴² lógica del inconsciente y sexualidad-Edipo.

Las dos maniobras teóricas que estaba obligado a realizar Freud para reconstituir su poder-saber, la universalización del aparato psíquico y la universalización de la sexualidad-Edipo, se comunicarán definitivamente cumplidas en la *Interpretación de los sueños*, publicada en noviembre de 1899.¹²⁴³ Allí, Freud hará re-encarnarse a la sexualidad del dispositivo en una instancia antropológica inconsciente que funcionará a partir de mecanismos y leyes lógicas propias. El texto constituye, para Foucault, el momento de emergencia histórica del psicoanálisis: “La gran originalidad de Freud –afirmaba en 1977-, no ha sido descubrir la sexualidad bajo las neurosis. La sexualidad estaba allí, Charcot ya hablaba de ella. Su originalidad ha sido tomar eso al pie de la letra, y **edificar sobre** ese asunto (édifier là-dessus) la *Traumdeutung*, que es otra cosa que la etiología sexual de las neurosis.”¹²⁴⁴

Freud construirá laboriosamente el edificio de la *Traumdeutung* como un teatro de las profundidades psíquicas que llevará al lector de lo manifiesto a lo oculto, del presente al pasado, del adulto al niño, del sueño a lo *real* y de la conciencia a lo inconsciente para hacer emerger, al final del texto-trama, la escena-verdad del Edipo inmortal que habría habitado siempre, escondido, en el corazón del hombre.¹²⁴⁵ En el devenir discursivo de la trama que impulsa a la cosa-obra, Freud va a comunicar una lógica del inconsciente, según la interpretación de Foucault, que va a transformar por completo los discursos precedentes sobre la sexualidad.¹²⁴⁶ Desarrollaremos el texto con el fin de justificar: 1) la captura de los sueños y su inscripción en el ámbito de las producciones psíquicas patológicas; 2) las reglas del nuevo método (asociación libre) para poder interpretarlos (un método dirigido a los médicos, otro para la auto-interpretación onírica); 3) la demostración con la que Freud justifica que los sueños son realizaciones de deseos que provienen de la infancia (mecanismos y leyes del inconsciente); y 4) la instauración del Edipo como contenido fundamental de la máquina lógica del Inconsciente. La exposición nos permitirá capturar a la *Traumdeutung* como una edificación (de Freud) y como una máquina discursiva que va ampliando progresivamente sus tesis hacia Edipo.¹²⁴⁷

Obertura.

Primer movimiento-estrategia (extra-textual). (*Constituir y capturar los sueños de los neuróticos como síntomas en el interior de la consulta, desentrañar lo que ocultan -ideas,*

¹²⁴² Debido a que la *Interpretación de los sueños* sufre innumerables añadidos en sus reediciones, nos ceñimos en el análisis a la primera edición de 1899.

¹²⁴³ Ver BERCHERIE, Paul, *op. cit.*, pág. 347-355. Análisis del texto freudiano como momento de instauración de un aparato psíquico universal (pág. 347-351) y de los mecanismos que trabajan con el Edipo (pág. 351-355).

¹²⁴⁴ *DeE III*, pág. 320.

¹²⁴⁵ Ver ELLENBERGER, H., *op. cit.*, pág. 489-495.

¹²⁴⁶ Ver *DeE III*, pág. 371.

¹²⁴⁷ Nuestro análisis se realiza en el contexto del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* de Foucault. En la tercera parte de la tesis volveremos a la *Traumdeutung* para inscribir a Freud, siguiendo a Foucault, en una genealogía del sujeto de deseo (Artemidoro, Casiano, Freud) que permite situar al texto fundacional del psicoanálisis como uno de los acontecimientos discursivos fundamentales de la ‘experiencia’ histórica de la sexualidad moderna (saber, práctica de sí, poder).

representaciones, vivencias, acontecimientos, deseos- desde el modelo del síntoma, aplicar el procedimiento de indagación a los propios sueños, y hacer emerger al sueño como producción sintomática de todo individuo. Desde la mecánica del sueño, como producción psíquica ‘normal’, comprender los síntomas de los neuróticos como productos psíquicos patológicos, que se forman a partir de los mismos mecanismos que producen el sueño.) Los síntomas neuróticos son como el sueño y el sueño es como un síntoma. Por esta maniobra, Freud puede situar su *Traumdeutung* en estricta continuidad con la ‘lección de Charcot’: sostiene no “haber rebasado el círculo de intereses de la neuropatología”¹²⁴⁸ al proponer una nueva estrategia terapéutica aplicable en la clínica de las enfermedades nerviosas y al haber elaborado una teoría sobre el sueño como ‘paradigma’ al servicio de la comprensión del mecanismo de los síntomas. En efecto, el procedimiento ‘científico’ de interpretación onírica surge de la estrategia médica organizada por Freud en torno a los neuróticos en su clínica (foco de saber-poder), es decir, considerar los sueños de los enfermos como síntomas patológicos que exigían la atención del médico en el interior de la consulta privada: si había que producir el recuerdo de lo patológico y obligar a la confesión del mismo, los sueños emergían como uno de los ‘objetos’ de captura posible para rastrear el origen del trauma. “Mis pacientes, -sostiene Freud- a quienes yo **había comprometido** a comunicarme todas las ocurrencias y pensamientos que acudiesen a ellos sobre un tema determinado, **me contaron sus sueños** y así me enseñaron que un sueño puede insertarse en el encadenamiento psíquico que ha de perseguirse retrocediendo en el recuerdo a partir de una idea patológica. Ello me sugirió **tratar al sueño mismo como un síntoma y aplicarle el método de interpretación elaborado para los síntomas.**”¹²⁴⁹

Suponiendo que los sueños son producciones psíquicas que le permitirían acceder a los recuerdos patológicos, Freud hace del sueño un síntoma más del neurótico a interpretar por el médico. Luego, aplicando el procedimiento a sí mismo en su autoanálisis, le será posible constituir a todo sueño como una producción psíquica ‘anormal’ pasible de interpretación. Con esta estrategia de generalización podrá concebir a los sueños como paradigma de comprensión de los procesos y mecanismos psíquicos patológicos. El sueño es, para Freud, “el primer eslabón en la serie de productos psíquicos anormales”,¹²⁵⁰ inscribible por tanto de manera homogénea en la cadena patológica de los síntomas producidos por los neuróticos. Esta estrategia dual (el sueño como síntoma y los síntomas como el sueño) le permitirá justificar la universalidad de su teoría: ella describe objetivamente la mecánica de producción de los sueños-síntomas de todo individuo sano o enfermo. La *Interpretación de los sueños* invertirá así una larga tradición psiquiátrica que establecía una analogía entre los fenómenos de la locura y los fenómenos del sueño. “Los locos son soñadores despiertos, -sostiene Foucault- no es una formulación nueva (...en la psiquiatría...), la encontramos claramente enunciada en Esquirol y en toda una tradición psiquiátrica.”¹²⁵¹ Freud modificará la relación: ya no es posible plantear una analogía entre el sueño y la locura, porque no es la locura como un sueño, sino que el sueño, como producto psíquico ‘anormal’ del hombre normal, es un intermediario entre la vigilia y la locura. Es posible comprender la formación de síntomas patológicos desde el modelo del sueño. No ya ‘el loco sueña despierto’ sino ‘el hombre normal que sueña, estando despierto, puede comprender la locura a través del mecanismo onírico’, o “‘porque puedo soñar, puedo comprender lo que es la locura’. A partir de mi sueño y a partir de lo que puedo apresar de mis sueños, yo voy a terminar por comprender cómo eso funciona en alguien que está loco.”¹²⁵²

¹²⁴⁸ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘Advertencia (primera edición)’, pág. 15.

¹²⁴⁹ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un sueño paradigmático’, pág. 148. El subrayado es nuestro.

¹²⁵⁰ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘Advertencia (primera edición)’, pág. 15.

¹²⁵¹ *Curso PS*, pág. 284.

¹²⁵² *Curso PS*, pág. 284.

Segundo movimiento-estrategia. Si los sueños son productos psíquicos que podían ser interpretados por el médico o por el propio individuo para acceder a la verdad que ocultan, Freud debía exponer las reglas metodológicas que permitían tratarlos y develarlos como síntomas. En los primeros capítulos de la *Traumdeutung* propondrá dos técnicas: un método de interpretación de los sueños al servicio de los médicos y de su práctica clínica, que podía ser aplicado a los enfermos, y un método de interpretación que podía servir al lector para descubrir el sentido oculto de los propios sueños sin mediación del médico.

Como estrategia terapéutica en la clínica de las neurosis debía respetar tres reglas y una anticipación. Primero, que el paciente cierre los ojos y adopte una postura descansada para que intensifique su atención sobre sus percepciones psíquicas. El médico debía provocar un estado de concentración y relajación capaz de hacer surgir las asociaciones y recuerdos. Segundo, una exigencia de imparcialidad respecto a las representaciones e ideas que surgían, excluyendo en todo momento la crítica de las mismas. Esta regla tenía por fin que el individuo no ocultara ninguna idea u ocurrencia ya que todo lo que aflorara podía tener importancia. Finalmente, el médico debía imponer al enfermo la obligación de comunicarle todo lo que pensaba, sin retener nada ni ocultar nada, manifestando todas las representaciones emergentes (obligación de confesión exhaustiva). Freud no recomienda ningún contacto físico entre el médico y el paciente: la técnica de sugestión había sido abandonada. Sin embargo, estas reglas de la *Traumdeutung* provenían de la técnica de concentración sugestiva precedente: relajación y concentración, imparcialidad a-crítica, confesión total.¹²⁵³ Freud propondrá, finalmente, instruir al enfermo. Había que enseñarle que tenía que instaurar consigo mismo una relación de auto-observación y de lucha. Debía combatir contra las violentas resistencias que podían surgir de las representaciones emergentes y tenía luego que luchar para confesarlas acriticamente al médico.¹²⁵⁴ Las reglas técnicas para la producción de la verdad en la clínica concluye: una vez comunicadas al enfermo los principios inviolables para la interpretación y pedagogizado sobre la resistencia, el médico debía solicitarle el relato del sueño, debía hacer concentrar su atención en cada uno de los elementos que lo componían (por separado), conminándolo a relatar libremente sus ocurrencias. Freud asegura a los médicos que, respetando estas simples reglas y a partir de las asociaciones del paciente, el sentido oculto del sueño irá aflorando, permitiendo la intelección del contenido en el contexto de la vida del paciente.

El procedimiento de interpretación de los sueños que Freud propone no es aplicable sólo a los enfermos, constituye también una técnica universalmente válida para alcanzar el sentido oculto de los sueños de todo-individuo. Para demostrar la validez de su técnica, Freud la aplicará en la interpretación de sus propios sueños, venciendo la resistencia de comunicar las ‘intimidades’ de su propia vida psíquica,¹²⁵⁵ y utilizará también

¹²⁵³ Ver FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un caso paradigmático’, primera edición, pág. 149-150.

¹²⁵⁴ “Ahora bien, para esto se requiere cierta preparación psíquica del enfermo. Hemos de conseguir de él dos cosas: que intensifique su atención para sus percepciones psíquicas y que suspenda la crítica con que acostumbra a expurgar los pensamientos que le afloran. Para que pueda observarse mejor a sí mismo con atención reconcentrada es ventajoso que adopte una posición de reposo y cierre los ojos; debe ordenársele expresamente que renuncie a la crítica de las formaciones de pensamiento percibidas. Entonces se le dice que el éxito del psicoanálisis depende de que tome nota de todo cuanto le pase por la cabeza y lo comunique, y que no se deje llevar, por ejemplo, a sofocar una ocurrencia por considerarla sin importancia o que no viene al caso, u otra por parecerle disparatada. Debe conducirse con sus ocurrencias de manera totalmente neutral; es que esa crítica es la culpable de que él no haya podido descubrir ya la resolución buscada del sueño, de la idea obsesiva, etc.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un caso paradigmático’, primera edición, pág. 149.

¹²⁵⁵ Afirma Freud, citando a Delboeuf, que todo psicólogo está obligado a realizar la confesión de sus debilidades si cree que de ese modo echará luz sobre algún problema oscuro. “Ahora debo rogar al lector que durante un buen trecho haga suyos mis intereses y se sumerja conmigo hasta los menores detalles de mi vida,

material onírico proveniente de otros individuos no neuróticos (adultos o niños). Este ritual diferencial, al servicio de la producción de la verdad de los sueños, consistirá en llevar a cabo una tarea de auto-observación y de escritura de uno mismo.¹²⁵⁶ Siguiendo las asociaciones libres que surgen de cada uno de los fragmentos del sueño, el propio soñante podía desvelar el contenido oculto del relato onírico. “Lo primero que hacemos –sostiene Freud– es desechar todas las representaciones-meta que normalmente presidirían la reflexión; dirigimos nuestra atención a un único elemento del sueño y entonces anotamos todos los pensamientos involuntarios que sobre él se nos ocurren. Después tomamos el siguiente elemento del contenido del sueño, repetimos con él idéntico trabajo y, sin hacer caso de la dirección a que los pensamientos nos empujan, nos dejamos guiar por ellos, con lo cual, como suele decirse, marchamos a la deriva. Y al hacerlo tenemos la firme esperanza de que al final, sin proponérselo, daremos con los pensamientos oníricos de los cuales nació el sueño.”¹²⁵⁷ Así, el propio lector del texto, aplicando la técnica en sí mismo, podía constituirse como interpretador de sus propios sueños, tal y como el mismo Freud lo había hecho en su autoanálisis.

Desarrollo y demostración. (*Construcción-comunicación de un saber universal sobre el aparato psíquico regido por mecanismos y leyes inconscientes que justifican la producción-sueño.*)

La *Traumdeutung* comienza con una escena interpretada: el sueño ‘de la inyección de Irma’.¹²⁵⁸ Freud relata el contenido de su sueño y hace un recuento de las asociaciones libres y ocurrencias que afloraron a partir de la concentración en cada uno de sus fragmentos. A partir de dichas asociaciones lo interpreta: su contenido efectivo es una realización de deseo (*yo-Freud deseo* ‘no ser yo sino Otto el responsable de los dolores de Irma’); su ‘psicosis nocturna’ indica como motivación a un deseo (*yo-Freud deseo* ‘vengarme de la acusación de Otto y absolverme de toda responsabilidad’). Así, si “se sigue el método de interpretación de los sueños aquí indicado –sostiene–, se hallará que el sueño tiene **en realidad** un sentido y en modo alguno es la expresión de una actividad cerebral fragmentada, como pretenden los autores. Después de un trabajo de interpretación completo **el sueño se da a conocer como un cumplimiento de deseo.**”¹²⁵⁹

Primera tesis: todo sueño es un cumplimiento de deseo. La conclusión de la interpretación del sueño de la inyección de Irma es corroborada por Freud en otros ‘casos oníricos’, como estrategia para poder justificar que su teoría vale de manera universal. Las escenas se multiplican en torno a Irma. Freud recopila las pruebas más simples para su demostración en los *sueños de comodidad*, que pueden ser provocados experimentalmente por el médico y que con seguridad han sido vivenciados por todo-individuo (sano o enfermo). *Sueños de satisfacción de necesidades físicas*: cenar un plato muy salado provoca un sueño en el que el durmiente bebe, saciando la sed cumple su deseo; si uno se acuesta muy tarde sueña que ya se ha levantado o ya está en el trabajo, cuando en realidad sigue durmiendo. *Sueños de satisfacción de deseos psíquicos*: soñar con tener el período cumple el deseo femenino de no estar embarazada; soñar con una reunión social realiza el deseo de una madre dedicada a la atención de su hijo enfermo apartada de toda relación social; etc. También Freud se preocupa en demostrar que su primera tesis puede verificarse en los *sueños infantiles*: si en

pues el interés por el significado escondido de los sueños exige imperiosamente una tal trasferencia.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un sueño paradigmático’, pág. 154.

¹²⁵⁶ La investigación foucaultiana del segundo proyecto de la *Historia de la sexualidad* permitiría situar a este método en la larga historia de las técnicas de escritura de sí. Ver *DeE IV*, pág. 415-430.

¹²⁵⁷ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘Sobre la psicología de los procesos oníricos. El olvido de los sueños’, pág. 567.

¹²⁵⁸ Que Freud interpreta en julio de 1895, según lo que comunica en la carta 137 a Fliess. Ver FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un sueño paradigmático’, pág. 154-169.

¹²⁵⁹ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un sueño paradigmático’, pág. 169. El subrayado es nuestro.

una excursión el niño no accede al lugar deseado sueña con haberlo alcanzado; si el paseo en bote sobre el lago le ha parecido demasiado corto sueña con seguir la travesía; si no puede comer algo sueña con disfrutarlo durmiendo. Así, para Freud, el sueño de la inyección de Irma no es un caso aislado de satisfacción de deseo, sino que el médico puede postular la validez científica de su tesis en otros sueños de otros individuos: amigos, familiares, enfermos y niños.¹²⁶⁰

Segunda tesis (ampliación): El sueño del adulto es el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado, reprimido). Freud debe demostrar también que todo sueño, independientemente de su contenido, es una realización de deseo. Si bien los sueños directos -recopilados de diferentes sujetos- son cumplimientos manifiestos de deseos, Freud, abocado a interpretar sueños de individuos-adultos, responde a una objeción: los sueños de contenido penoso no podrían ser considerados como cumplimientos de deseo.¹²⁶¹ En estos sueños negativos, es decir, en todos aquellos en los que el individuo sueña con acontecimientos no deseados, dolorosos, angustiantes, etc., Freud cree necesario diferenciar entre el contenido manifiesto y el contenido latente (oculto) del sueño. Éste permanecería deformado bajo el contenido manifiesto, es decir, la realización del deseo aparecería irreconocible por el trabajo del sueño. Sólo a través de la interpretación onírica se hará manifiesto lo oculto ya que el contenido penoso recordado por el soñante de manera consciente no es sino un disfraz de un contenido deseado pero reprimido. Así, para Freud, la interpretación no es más que la vía de acceso a la verdad oculta (deseo-realizado) en el contenido enmascarado del sueño (relato).

Para explicar dicha deformación onírica, Freud construye y expone una teoría sobre la constitución y funcionamiento del aparato psíquico. Debe existir, para el médico, una tendencia opuesta al deseo que aspira a plasmarse en el sueño, tendencia que le impide manifestarse directamente y que lo obliga a presentarse de manera encubierta y disfrazada. La necesidad de la deformación onírica, tarea de una censura inconsciente, y la existencia de dos instancias enfrentadas en el aparato psíquico es ejemplificada por Freud mediante dos analogías. La primera corresponde a la vida social: “Donde el cumplimiento de deseo es irreconocible y está disfrazado –sostiene Freud-, debió de existir una tendencia a la defensa contra ese deseo, y a consecuencia de ella el deseo no pudo expresarse de otro modo que desfigurado. Quiero buscar en la vida social el equivalente a esto que ocurre en la vida psíquica interior. ¿Dónde encontramos en la vida social una desfiguración semejante de un acto psíquico? Sólo allí donde se trata de dos personas, de las que una posee cierto poder y la otra tiene que andarse con tiento por causa de ese poder. Esta segunda persona desfigura entonces sus actos psíquicos o, como también podemos decir, los disimula. La cortesía que practico cotidianamente es en buena parte una disimulación de esta índole (...).”¹²⁶² También propone un ejemplo del ámbito político. “En situación parecida se encuentra el escritor político que ha de decir verdades desagradables para los poderosos. Si las dice sin disimulo, el déspota suprimirá sus manifestaciones con posterioridad si se trata de declaraciones verbales, y preventivamente si han de darse a conocer por la estampa. El escritor tiene que temer a la censura, y por eso modera y desfigura la expresión de sus opiniones. Según cuáles sean la fuerza y la sensibilidad de esta censura, se verá precisado a abstenerse meramente de ciertas formas de ataque o a reducirse a alusiones en lugar de referencias directas, o tendrá que ocultar su comunicación ofensiva tras un disfraz en

¹²⁶⁰ Esta tesis va a ser sostenida luego, a partir del desarrollo de la argumentación freudiana, sólo en el caso de los sueños infantiles. Los supuestos sueños directos de satisfacción de deseo de un individuo adulto aquí recopilados deben ser interpretados como encubriendo a su vez otro deseo reprimido inconsciente.

¹²⁶¹ Para demostrar que los sueños penosos y de angustia son realizaciones de deseo, Freud interpreta un sueño propio (del tío), un sueño de una histérica (de la carnicera), un sueño de un amigo, los sueños de dos enfermas de la consulta privada, el sueño de un inteligente abogado amigo, un sueño de un joven médico, etc. Ver FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘La desfiguración onírica.’

¹²⁶² FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘La desfiguración onírica’, pág. 188.

apariencia inofensivo. (...) Cuanto más estricta reine la censura, tanto más extremado será el disfraz y más ingeniosos, con frecuencia, los medios que han de poner al lector sobre el rastro del significado genuino.”¹²⁶³ Los ejemplos extraídos de la vida política y social por Freud, demuestran en su argumentación y con sus *escenas* cómo los individuos, de manera consciente, producen deformaciones de sus ideas análogas al mecanismo onírico: el individuo que voluntariamente disimula sus pensamientos delante del poderoso para evitar consecuencias y el escritor que conscientemente disfraza sus críticas políticas para burlar la censura son situados por Freud en el mismo lugar que la instancia inconsciente-censura del soñante que deforma involuntariamente el contenido latente del sueño para permitirle su paso a la conciencia. La censura psíquica, como la censura política o la censura social, impone al individuo la represión: el poder censor dice ‘no’, impide, pone límites, obliga a evitar. En la formación de los sueños intervienen, para Freud, estas dos instancias, ‘dos poderes psíquicos del individuo’, dos sistemas: uno, que ejerce su poder de censura respecto al deseo inconsciente y que le impide pasar no deformado a la conciencia; el otro, que aspira a cumplir ese deseo. “Desde el primer sistema –sostiene Freud- no podría llegar a la conciencia nada que antes no hubiera pasado por la segunda instancia, y esta, por su parte, nada dejaría pasar sin ejercer sobre ello sus derechos imponiéndole las modificaciones que juzgara convenientes para su reclutamiento en la conciencia. Entrevemos con ello una muy precisa concepción **de la ‘esencia’ de la conciencia**; el devenir consciente es para nosotros un acto psíquico particular, diverso e independiente del devenir-puesto o devenir-representado, y la conciencia nos aparece como un órgano sensorial que percibe un contenido dado en otra parte.”¹²⁶⁴

Los sueños penosos sólo pueden justificarse como realizaciones de deseo si existe efectivamente la censura psíquica que reprime ciertos deseos. “El sentimiento penoso que despiertan tales sueños –sostiene Freud- es lisa y llanamente idéntico a la repugnancia que nos lleva a evitar -casi siempre con éxito- la consideración o mención de esos temas, y que debe ser vencida por cada uno de nosotros cuando nos vemos precisados a acometerlos a pesar de ello. Ahora bien, este sentimiento de displacer que se reitera en el sueño no excluye la **existencia de un deseo**; en **todo ser humano** hay deseos que no querría comunicar a otros, y deseos que no quiere confesarse a sí mismo. Por otra parte, estamos autorizados a conectar el carácter displacentero de todos estos sueños con el hecho de la desfiguración onírica, y a inferir que están así desfigurados y el cumplimiento de deseo se disfraza en ellos hasta hacerse irreconocible porque hay una repugnancia, un propósito represivo contra el tema del sueño o contra el deseo inspirado por él. La desfiguración onírica aparece efectivamente como un acto de la censura. Ahora bien, daremos razón de todo lo que el análisis de los sueños de displacer ha traído a la luz si modificamos como sigue la fórmula destinada a expresar la esencia del sueño: **El sueño es el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado, reprimido)**.”¹²⁶⁵ Por ello, si el trabajo de formación del sueño provoca la deformación de las ideas latentes, la labor de interpretación del médico debe transitar, para Freud, ese mismo camino por vía regresiva: asociando libremente las ideas que surjan a partir de cada uno de los elementos del sueño, el interpretador debe poder alcanzar lo que se oculta (latente) detrás de la máscara deformante de las ideas manifiestas. La técnica de interpretación de los sueños es, pues, una táctica

¹²⁶³ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘La desfiguración onírica’, pág. 188. Los dos ejemplos justifican la crítica foucaultiana a la concepción del poder que mantiene Freud y que perdura en el psicoanálisis: heredera de la teoría jurídica de la soberanía de la Edad Media. La instancia del poder remite a un núcleo nodal (foco único-unitario) cuya función fundamental consiste en la represión, en la limitación, en la coartación, en la negatividad cercenadora.

¹²⁶⁴ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘La desfiguración onírica’, pág. 189. El subrayado es nuestro.

¹²⁶⁵ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘La desfiguración onírica’, pág. 204. El subrayado es nuestro.

regresiva de indagación de las representaciones, una práctica médico-arqueológica de los estratos mnémicos olvidados del individuo para alcanzar el origen apresable que ha sido condición del proceso de (de)formación del sueño: de la escena relatada a otras escenas de las profundidades.

Instaurado el procedimiento psíquico básico (censura) que justifica la pertinencia de distinguir entre un contenido manifiesto y uno latente en el relato del sueño (dos instancias, censura-represión), Freud construye y expone los mecanismos específicos de la producción onírica determinando el proceso lógico de formación de los sueños y las reglas inconscientes de transformación o de deformación que justifican el pasaje de lo latente a lo manifiesto. Tanto en la formación de los sueños como en la producción de los síntomas de los neuróticos o de los sanos (lapsus, olvidos, etc.) se ponen en funcionamiento, para Freud, cuatro mecanismos anormales (**mecánica ‘lógica del inconsciente’**):¹²⁶⁶

- 1) **Condensación.** El contenido manifiesto del sueño es sólo una versión reducida de las ideas latentes. El relato adquiere, por la condensación psíquica, la forma concisa de un jeroglífico a interpretar: es una traducción, una versión condensada, un resto incompleto y lleno de lagunas del conjunto total de ideas latentes e inconscientes. “Cada uno de los elementos del contenido del sueño –sostiene Freud– aparece como sobredeterminado, como siendo el subrogado de múltiples pensamientos oníricos. (...Y...) no sólo los elementos del sueño están determinados de manera múltiple por los pensamientos oníricos, sino que los pensamientos oníricos singulares están también subrogados en el sueño por varios elementos.”¹²⁶⁷ De esta manera, la labor de condensación forma nuevas unidades, personas colectivas o mixtas, constituye elementos comunes intermedios, sintetiza o inventa palabras manipulándolas como representaciones de las cosas.
- 2) **Desplazamiento.** En el trabajo de formación del sueño funciona también, para Freud, una lógica del desplazamiento que realiza una transferencia de la intensidad psíquica. Por el desplazamiento se trastoca el papel y la importancia de las ideas latentes: los elementos del contenido manifiesto no desempeñan el mismo rol que en las ideas inconscientes, sino que están diferentemente ubicados en su importancia y en su valor. Los elementos centrales de las ideas latentes son así deformados por el proceso de desplazamiento, asignándoles un menor valor a causa de la censura (defensa endopsíquica de las representaciones o afectos insoportables).
- 3) **Simbolización.** También se pone en marcha en el trabajo del sueño, para Freud, una mecánica de permuta de la expresión verbal: se sustituye una expresión abstracta por una plástica y concreta susceptible de ser representada. La palabra, punto de convergencia de múltiples representaciones y sentidos, ofrece ventajas a la condensación y al disfraz que el sueño debe imponer a las ideas latentes. Así, para el médico, las ideas inconscientes pueden transformarse en imágenes gracias a la utilización de giros del lenguaje, metáforas y símbolos que pueden ser fácilmente representados por la labor onírica por ser imágenes relativamente inocuas que pueden escapar a la censura.
- 4) **Elaboración onírica.** El último factor que participa en la formación del sueño impone al material de las ideas latentes, para Freud, una unidad. La censura onírica no sólo omite y restringe el contenido manifiesto sino que también amplía e interpola el contenido aglutinándolo en una totalidad con sentido. La elaboración

¹²⁶⁶ “Hicimos que los pensamientos oníricos naciesen de un trabajo mental enteramente normal, pero, por otra, descubrimos entre ellos una serie de procesos de pensamiento en un todo anormales que desde ahí alcanzan al contenido del sueño, procesos que después repetimos en la interpretación del sueño.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘Sobre la psicología de los procesos oníricos. El proceso primario y el proceso secundario. La represión’, pág. 622.

¹²⁶⁷ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Lo infantil como fuente de los sueños’, pág. 313.

onírica, su poder estructurador, da continuidad racional al sueño aplicándole una especie de fachada exterior que lo conforma finalmente como una fantasía diurna. Esta elaboración secundaria ordena todo el material de ideas, establece relaciones y lo incluye en un contexto coherente. La mecánica psíquica de la elaboración onírica, imponiendo un orden en las ideas, articula una interpretación. Así, del poder estructurante de la elaboración onírica dependerá la claridad, racionalidad e intensidad plástica del sueño.¹²⁶⁸

Los mecanismos lógicos de transformación que rigen el trabajo del sueño, no sólo deforman las ideas latentes reprimidas al traducirlas al contenido manifiesto, sino que también, para Freud, **modifican las relaciones lógicas entre las ideas latentes**. Así, Freud va a proponer una lógica específica y diferencial del inconsciente.¹²⁶⁹ “Los fragmentos singulares de este complicado producto –afirma Freud– mantienen entre sí, desde luego, las más variadas **relaciones lógicas**. Configuran primeros y segundos planos, digresiones y elucidaciones condiciones, demostraciones y objeciones. Y después, cuando toda la masa de estos pensamientos oníricos es prensada por el trabajo del sueño, con lo cual los fragmentos se dan vuelta, se hacen añicos y vuelven a soldarse como témpanos a la deriva, cabe preguntar por lo ocurrido con los **lazos lógicos** que hasta entonces habían configurado la ensambladura. ¿Qué figuración reciben en el sueño los ‘si, porque, así como, o bien ... o bien ...’ y todas las otras conjunciones sin las cuales no podemos comprender oraciones ni discursos? Debe responderse, en primer lugar, que el sueño no dispone de medio alguno para figurar estas **relaciones lógicas** entre los pensamientos oníricos. Las más de las veces omite todas estas conjunciones y sólo recoge, para elaborarlo, el contenido sustantivo de los pensamientos onírico. Será la interpretación del sueño la que habrá de restaurar la trama que el trabajo del sueño aniquiló.”¹²⁷⁰ Así, el inconsciente freudiano tendría una lógica específica: la coherencia lógica es representada en el sueño como simultaneidad; las relaciones causales se manifiestan con un sueño preliminar (causa) y un sueño principal (efecto) o mediante la sucesión de sueños o imágenes; la disyunción o alternativas (‘o’) se traducen como yuxtaposición (‘y’) o por la división del sueño en dos partes; la antítesis, la contradicción y la negación se representan por la inversión del contenido, por la reunión en una unidad de lo contradictorio o por la imposibilidad de realizar alguna acción; finalmente, la analogía, la coincidencia, el contacto, la comunidad entre las ideas latentes se retranscribe en el contenido manifiesto como síntesis en una

¹²⁶⁸ Foucault parece identificar esta mecánica de la producción-transformación psíquica como la específica ‘lógica del inconsciente’. Sería posible ponerla en relación con las reglas del método genealógico. Citamos la pregunta y la respuesta completa de Foucault, aunque ha sido ya citada parcialmente: “¿Se puede decir que Charcot veía lo que verá Freud? (Foucault) No, hablaba en apólogo. Quería decir que la gran originalidad de Freud no ha sido descubrir la sexualidad bajo las neurosis. La sexualidad estaba allí, Charcot ya hablaba de ella. Su originalidad ha sido tomar eso al pie de la letra, y edificar sobre ese asunto la *Traumdeutung*, que es otra cosa que la etiología sexual de las neurosis.” *DeE III*, pág. 320. (Había respondido antes: “El fuerte del psicoanálisis es haber desembocado en otra cosa, que es la lógica del inconsciente. Y ahí la sexualidad no es ya lo que era al principio.” *DeE III*, pág. 315.) Continúa su respuesta: “Siendo muy pretencioso, diría que he hecho algo parecido. Parto de un dispositivo de sexualidad, dato histórico fundamental, a partir del cual no se puede no hablar. Lo tomo al pie de la letra, no me coloco en el exterior, porque no es posible, y eso me conduce a otra cosa.” *DeE III*, pág. 320. Mientras que Freud construye una lógica del inconsciente de *validez universal, descriptiva* del efectivo funcionamiento del aparato psíquico (discurso realista sobre la naturaleza humana), Foucault construye y propone unas ‘reglas de prudencia’ para dotarse de un método genealógico (lógica provisional del funcionamiento histórico del saber-poder) como hipótesis a verificar en las investigaciones específicas: ellas permitirán mantener los principios del método o, al límite, transformarlos o abandonarlos. Los principios del análisis genealógico serán modificados por Foucault al embarcarse en el segundo proyecto de la *Historia de la sexualidad* (poder-saber-prácticas de sí).

¹²⁶⁹ Interpretada por Lacan como ‘la’ *objetiva* ‘lógica del inconsciente’, ‘descubrimiento’ de Freud. Ver LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre IV: La relation d’objet, op.cit.*, pág. 388.

¹²⁷⁰ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘La elaboración onírica. Los medios de figuración del sueño’, pág. 337. El subrayado es nuestro.

unidad de los diferentes elementos (identificándolos o realizando formaciones mixtas).¹²⁷¹ Una vez establecida el mecanismo lógico y la lógica **formal** específica del inconsciente, Freud debía justificar que estaban orientados siempre a realizar un deseo en el sueño identificando sus posibles fuentes. De ellas emanaba el **contenido** que era deformado por ese funcionamiento a-lógico del aparato psíquico. La lógica anormal del inconsciente tenía que operar sobre un contenido lógico: los deseos infantiles y los deseos sexuales de la infancia.

Tercera tesis (segunda ampliación): El sueño del adulto es el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado, reprimido) [*que proviene de la infancia*]. Freud propondrá tres fuentes del sueño para luego, a través del despliegue del texto, jerarquizarlas a partir de una única fuente esencial: los deseos y representaciones infantiles.

En primer lugar, Freud sostiene que el material onírico procede de los acontecimientos del día inmediatamente anterior al sueño. Así, lo que nos ha impresionado durante la vida diurna domina las ideas del sueño: un hecho psíquicamente importante o varios acontecimientos recientes de relevancia son reunidos por la labor onírica conformando una unidad representada en el sueño por un suceso (indiferente o significativo); también un acontecimiento interior impactante (un vivo recuerdo, un proceso mental) puede ser representado por la mención de una impresión reciente pero indiferente. No habrá, para Freud, estímulo onírico reciente indiferente sino que todo lo que ingresa en la producción del sueño debe ser significativo para el individuo (un hecho o un afecto) si bien puede presentarse deformado como un acontecimiento inocente o insignificante en el sueño. La otra fuente de la que provienen los sueños remite, para Freud, a lo somático: estímulos sensoriales provenientes de objetos exteriores (luz, ruido, etc.) o estados somáticos internos de excitación del sujeto (dolores, sed, hambre, etc.). A través del trabajo del sueño se conformarán unitariamente todos los estímulos oníricos simultáneamente existentes. Así, según la profundidad del reposo y la intensidad del estímulo somático, la labor onírica unirá las fuentes somáticas al contenido onírico y la pondrá al servicio del cumplimiento del deseo: entretejiendo lo físico-somático en el sueño, éste despojará al primero de su realidad perturbadora del reposo. Ambas fuentes oníricas, los inmediatos sucesos de la vida del soñante y las perturbaciones somáticas, son fácilmente reconstituibles, para Freud, en la interpretación del sueño: el individuo relata en sus asociaciones tanto los acontecimientos vividos como las posibles interferencias físicas (externas o internas) del sueño. La fuente onírica originaria, aquella hacia la que debe apuntar necesariamente el duro trabajo de interpretación, debe ser, piensa Freud, de una mayor profundidad psíquica: la interpretación del médico no debe ejercerse sólo sobre la superficie fácilmente capturable de los acontecimientos vividos en el presente o en el pasado inmediato, ni debe detenerse en los acontecimientos perturbadores del reposo; la interpretación freudiana exige el rastreo exhaustivo, a la vez histórico y biográfico, de las representaciones y deseos que atraviesan toda la vida del individuo.

La fuente esencial de los sueños es, para Freud, **la infancia**: “encontramos en el sueño al niño, que sigue viviendo con sus impulsos.”¹²⁷² Los deseos reprimidos en la etapa infantil son, para Freud, el verdadero motor onírico ya que, cuanto más se profundiza en la interpretación de los sueños, más se descubren las huellas de los sucesos infantiles en el contenido latente. Si el sueño puede poseer con frecuencia varios sentidos, yuxtaponiendo diferentes realizaciones de deseo, Freud sostiene que “un sentido, un cumplimiento de deseo, va (...) cubriendo a los otros hasta que **debajo de todos tropecemos con el**

¹²⁷¹ Ver FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘La elaboración onírica. Los medios de figuración del sueño’, pág. 337-338.

¹²⁷² FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Lo infantil como fuente de los sueños’, pág. 228.

cumplimiento de un deseo de la primera infancia.¹²⁷³ Investigar sobre los acontecimientos recientes que dieron origen al síntoma-sueño no es sino el primer eslabón de una cadena asociativa que permitirá al médico acceder hasta los contenidos psíquicos de la infancia y descubrir así el origen histórico reprimido y olvidado de la enfermedad-sueño. Freud va a establecer, por lo tanto, la prioridad de la fuente infantil respecto a la fuente somática y a los acontecimientos diurnos. Ambas no son sino fuentes secundarias de la producción onírica en tanto que el estímulo de la formación del sueño proviene exclusivamente del inconsciente. Así, la construcción discursiva de Freud justificará la importancia tópica, temporal y formal de lo inconsciente-infantil: lo más antiguo de la vida del sujeto (historia biográfica) es lo más reprimido y, por tanto, lo más cercano a la instancia psíquica inaccesible (lo más inconsciente).

Lo infantil es, para Freud, la condición de posibilidad y el contenido fundamental de los sueños. “Estos **deseos siempre alertas** –sostiene Freud-, por así decir **inmortales**, de nuestro inconsciente, que recuerdan a los titanes de la saga sepultados desde los tiempos primordiales bajo las pesadas masas rocosas que una vez les arrojaron los dioses triunfantes, y que todavía ahora, de tiempo en tiempo, son sacudidas por las convulsiones de sus miembros; estos deseos que se encuentran en estado de represión, decía, son ellos mismos de procedencia infantil, como nos lo ha enseñado el estudio psicológico de las neurosis. Querría por eso tachar el enunciado que formulé antes, a saber, que la procedencia del deseo onírico es indiferente, y sustituirlo por este otro: **el deseo que se figura en el sueño tiene que ser un deseo infantil.** (...) A las mociones de deseo que restan de la vida consciente de vigilia les asigno, entonces, un papel secundario en la formación del sueño. No quiero concederles otro que, por ejemplo, el que respecto del contenido del sueño cumple el material de sensaciones actuales sobrevenidas mientras se duerme.”¹²⁷⁴ Inscribiendo la infancia biográfica del sujeto en el pozo profundo de lo reprimido, Freud transforma su teoría de la etiología sexual (abuso-incesto). En efecto, el sueño será, para Freud, una doble regresión a la infancia: a la satisfacción de un deseo infantil reprimido y a los modos de satisfacción de ese deseo superados por el desarrollo psíquico del individuo adulto. Así, no sólo el deseo que se cumple en el sueño proviene de la infancia sino que, para Freud, la misma modalidad mediante la que se satisface el deseo en el sueño (la fantasía, las imágenes) hunde sus raíces en la etapa infantil del sujeto. Si “tenemos presente –afirma Freud- el papel que en los pensamientos oníricos desempeñan las vivencias infantiles o las fantasías fundadas en ellas, la frecuencia con que sus fragmentos reaparecen en el contenido del sueño, y el hecho de que los deseos oníricos mismos tantas veces derivan de ahí no podremos rechazar, respecto del sueño, la posibilidad de que la mudanza de pensamientos en imágenes visuales sea en parte consecuencia de la atracción que sobre el pensamiento desconectado de la conciencia y que lucha por expresarse ejerce el recuerdo, figurado visualmente, que pugna por ser reanimado. Según esta concepción, el sueño puede describirse también como el sustituto de la **escena infantil**, alterado por trasferencia a lo reciente. **La escena infantil** no puede imponer su renovación; debe conformarse con regresar como sueño. (...) El soñar en su conjunto es una **regresión a la condición más temprana del soñante, una reanimación** de su infancia, de las mociones pulsionales que lo gobernaron entonces y de **los modos de expresión** de que disponía.”¹²⁷⁵

Configurando el sueño como continuidad de la vida anímica infantil superada por el adulto, Freud construirá una hipótesis explicativa sobre las características del estado

¹²⁷³ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Lo infantil como fuente de los sueños’, pág. 255.

¹²⁷⁴ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘Sobre la psicología de los procesos oníricos. Acerca del cumplimiento de deseo’, pág. 590. El subrayado es nuestro.

¹²⁷⁵ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘Sobre la psicología de los procesos oníricos. La regresión’, pág. 584-586. El subrayado es nuestro.

primitivo del aparato psíquico en la infancia: en el niño, la necesidad biológica provoca una excitación interior que sólo será suprimida a través de la experiencia de satisfacción, ésta deja en el sujeto una huella mnémica que será reactualizada cada vez que la necesidad resurja. Al volver a padecer la excitación interior de la necesidad, el niño cargará alucinatoriamente la imagen mnémica para alcanzar la satisfacción. Como la necesidad perdura y la satisfacción del deseo no se verifica, el aparato psíquico infantil deberá detener la regresión hacia la huella mnémica para buscar por otros caminos la satisfacción deseada en el mundo real. La realización del deseo es, pues, originariamente, un rodeo impuesto por la experiencia. Si bien este funcionamiento primario del aparato psíquico (satisfacción a través de la alucinación) es abandonado por ser inadecuado al fin que persigue,¹²⁷⁶ perdura y se mantiene, para Freud, en el sueño y en las neurosis. Reconstruyendo la pre-historia del aparato psíquico infantil, el médico postulará la completa homogeneidad entre la mecánica infantil originaria del deseo y otras realizaciones anormales del deseo: la satisfacción alucinatoria de las psicosis, los síntomas histéricos y, en los sujetos sanos o enfermos, los sueños.¹²⁷⁷ El sueño es, en consecuencia, un cumplimiento de deseos infantiles (inconscientes) según el modo de expresión (alucinatorio) característico de una etapa histórica primitiva (infantil) del aparato psíquico. El hombre en el sueño cumple los deseos del niño y es como un niño en la forma de realizarlo.

Cuarta tesis (tercera ampliación): Los sueños ‘típicos’ son el cumplimiento (*disfrazado*) de un deseo (*sofocado, reprimido*) [*que proviene de la infancia*] **{de naturaleza sexual}**. Para justificar el papel fundamental de los acontecimientos y deseos infantiles en la formación del sueño, Freud va a recurrir a los sueños típicos y símbolos oníricos que, a su criterio, **de manera recurrente y general** son soñados por los más diversos individuos. A través de esta maniobra Freud instaurará, en la *Interpretación de los sueños*, el Edipo.

Los símbolos y los sueños típicos son, para Freud, símbolos-sueños de carácter cuasi-universal: soñados por casi todos los individuos de forma idéntica, proceden en todos los casos de la misma fuente (infantil) y poseen idéntica significación (sexual). Son símbolos y sueños especialmente sintomáticos, para Freud, porque el individuo manifiesta particulares resistencias y dificultades para poder elaborar asociaciones que faciliten la interpretación del médico. Si las ideas que surgen son oscuras e insuficientes, no prestando las asociaciones ayuda alguna a la interpretación, esto se debe, piensa Freud, a la etapa de la vida de la que proviene el deseo que se condensa-realiza en el símbolo o en el sueño

¹²⁷⁶ “Ahora bien, toda la compleja actividad de pensamiento que se urde desde la imagen mnémica hasta el establecimiento de la identidad perceptiva por obra del mundo exterior no es otra cosa que un rodeo para el cumplimiento de deseo, rodeo que la experiencia ha hecho necesario. Por tanto, el pensar no es sino el sustituto del deseo alucinatorio, y en el acto se vuelve evidente que el sueño es un cumplimiento de deseo, puesto que solamente un deseo puede impulsar a trabajar a nuestro aparato anímico. El sueño, que cumple sus deseos por el corto camino regrediente, no ha hecho sino conservarnos un testimonio del modo de trabajo primario de nuestro aparato psíquico, que se abandonó por inadecuado. Parece confinado a la vida nocturna lo que una vez, cuando la vida psíquica era todavía joven y defectuosa, dominó en la vigilia; de igual modo reencontramos en el cuarto de los niños el arco y las flechas, esas armas de la humanidad incipiente ahora desechadas. El soñar es un rebrote de la vida infantil del alma, ya superada. En las psicosis vuelven a imponerse estos modos de trabajo del aparato psíquico que en la vigilia están sofocados en cualquier otro caso, y entonces muestran a la luz del día su incapacidad para satisfacer nuestras necesidades frente al mundo exterior.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘Sobre la psicología de los procesos oníricos. Acerca del cumplimiento de deseo’, pág. 601.

¹²⁷⁷ “Si existe un sistema del Icc -o algo análogo a él para nuestras elucidaciones-, entonces el sueño no puede ser su única exteriorización; todo sueño será un cumplimiento de deseo, pero tiene que haber, además de los sueños, otras formas anormales de cumplimiento de deseo. Y, en realidad, la teoría de todos los síntomas psiconeuróticos culmina en una sola tesis: También ellos tienen que ser concebidos como cumplimientos de deseos de lo inconciente. En virtud del esclarecimiento que hemos dado, el sueño se convierte en el primer eslabón, no más, de una serie en extremo importante para el psiquiatra; comprenderla significa solucionar la parte puramente psicológica de la tarea psiquiátrica.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘Sobre la psicología de los procesos oníricos. Acerca del cumplimiento de deseo’, pág. 602.

(infancia) y al contenido específico de las ideas de las que emana, presentes en lo Inconsciente (sexualidad infantil). Por ello, ciñéndose a los sueños típicos y a los símbolos oníricos por él establecidos, Freud podía proponer una tercera técnica de interpretación. En la primera, el médico dependía absolutamente del paciente y sus asociaciones, le imponía la regla del todo decir, conminaba a la auto-observación acrítica y provocaba la interpretación a partir de la libre asociación de las representaciones a partir de cada uno de los elementos o fragmentos del sueño. Sin embargo, dada la recurrente utilización de los mismos símbolos (en diferentes sueños de diferentes sujetos) y el carácter típico de algunos sueños (idéntico en diferentes individuos), será posible interpretar, asumiendo la teoría freudiana, con una técnica combinada: aplicando el procedimiento de producción del sentido del sueño o del símbolo a través de las asociaciones libres del sujeto y también interpretando el sueño o el símbolo aplicando los conocimientos que detenta el interpretador sobre el significado fijo de los símbolos-sueños. Esta técnica combinada funcionará, pues, a partir del conocimiento ‘cierto’ que el médico ha adquirido sobre el significado de algunos sueños y símbolos específicos, saber que le permite dirigir las asociaciones libres del paciente hacia la interpretación onírica ‘correcta’.

Símbolos. Los símbolos oníricos que son utilizados en muchos sueños poseen, para Freud, un sentido sexual fijo. Así, gracias al ‘des-cubrimiento’ freudiano de los símbolos, el médico podía conocer de antemano sus significados para interpretar los sueños de sus pacientes y el lector contaba con una cierta ‘clave’, aunque imperfecta, para desvelar los propios. En efecto, “no hace falta suponer una particular actividad simbolizante del alma en el trabajo del sueño –sostiene Freud–, sino que **el sueño se sirve de (...) simbolizaciones, que están contenidas ya listas en el pensamiento inconsciente**, debido a que ellas satisfacen mejor los requerimientos de la formación del sueño por su figurabilidad, y las más de las veces también por estar exentas de censura.”¹²⁷⁸ La clínica de los neuróticos revela, para Freud, cómo en el sueño se utilizan símbolos arquitectónicos (puerta, columnas, ventanas, cañerías, etc.), representaciones de la vida vegetal (semilla, flores, viña, jardín, etc.) y de la vida culinaria para referirse a la vida sexual, al cuerpo propio o a los genitales. “Con alusiones en apariencia inocentes a las prácticas culinarias –afirma Freud– pueden pensarse y soñarse los detalles más desagradables o íntimos de la vida sexual, y los síntomas de la histeria no podrán ser interpretados si se olvida que lo cotidiano y lo trivial pueden procurar el mejor escondrijo a los símbolos sexuales (...); dondequiera que la neurosis se sirve de tales encubrimientos, recorre caminos ya transitados **por toda la humanidad en épocas remotas de la cultura, y de cuya existencia dan hoy testimonio los giros del lenguaje, las supersticiones y las costumbres, a poco que se las desbroce ligeramente.**”¹²⁷⁹ Los símbolos fijos, que forman parte del material inconsciente, serán estudiados en mayor profundidad, a medida que Freud ‘progrese’ en sus ‘conocimientos’, en las sucesivas ampliaciones¹²⁸⁰ que realizará de la *Interpretación de los sueños*: así el emperador-rey significará para Freud el padre y su opuesto la madre; los objetos alargados serán símbolos del miembro sexual masculino (corbata, llave, sombrero, etc.); los estuches y las cajas representarán el miembro sexual femenino; las escaleras, el acto sexual; los muros por los que el sujeto trepa serán símbolos del cuerpo humano de los padres (y el sujeto se representa como niño); soñar con huir a través de habitaciones, con animales, con cortarse el pelo o quitarse una uuela, poseerán también un significado fijo que remite, para Freud, a una temática sexual.

¹²⁷⁸ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, ‘El trabajo del sueño. El miramiento por la figurabilidad.’, pág. 372.

¹²⁷⁹ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, ‘El trabajo del sueño. El miramiento por la figurabilidad’, pág. 371. El subrayado es nuestro.

¹²⁸⁰ Especialmente la de las reediciones de 1909, 1911 y 1914. Ver especialmente FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, ‘El trabajo del sueño. (continuación)’, pág. 435-511.

Sueños típicos. Freud interpretará también diferentes sueños típicos asignándoles, como a los símbolos, un único sentido en todos los casos.

Primero, los sueños de **avergonzamiento ante la propia desnudez física**.¹²⁸¹ Freud describe: el individuo que tiene este tipo de sueños se sueña a sí mismo completa o relativamente desnudo actuando frente a diferentes desconocidos que son indiferentes ante el suceso, siente un profundo afecto de vergüenza e intenta ocultar su propia desnudez o huir de la penosa situación sin poder hacerlo. Freud interpreta: estos sueños tienen su origen en recuerdos de la temprana infancia. Sólo en esta época el individuo fue visto desnudo por los miembros familiares o por extraños. A diferencia del adulto, para Freud, el niño no siente vergüenza al sentirse observado desnudo sino que manifiesta una profunda excitación (ríe, se pasea, se toca, enseña su cuerpo). Freud sostiene que ha llegado a ‘descubrir’, con estos sueños, una de las características esenciales de la infancia: el exhibicionismo del propio cuerpo sexual. Finalmente, aplicará las leyes del inconsciente para justificar su versión del sueño: en estos sueños el niño es sustituido por el adulto; la desnudez infantil es transformada en desorden o problemas del vestido; la persona, familiar y única, a la que el niño dedicaba sus exhibiciones es desplazada constituyéndose en el sueño en su contrario (mucho gente desconocida). La sensación penosa que siente el sujeto en el sueño es el resultado de la censura, al haber logrado el contenido latente manifestarse aunque disfrazadamente. El hallarse paralizado, el no poder huir de la situación, representa el conflicto de la voluntad: el deseo infantil de que la exhibición satisfactoria prosiga se opone a la censura que exige que se interrumpa.

Continuando con su análisis de los sueños típicos, Freud interpretará también los **sueños de volar o caer** que remiten también a impresiones de la infancia de contenido sexual. “De otros sueños típicos en los que se vuela gozoso o se cae con sentimientos de angustia –sostiene Freud- nada sé por experiencia propia, y todo lo que tengo que decir sobre esto lo debo a los análisis (...de neuróticos...). De los datos que éstos nos proporcionan es preciso inferir que también tales sueños repiten impresiones de la infancia: se relacionan con los juegos de movimiento, tan singularmente atractivos para los niños. (...) No es raro que estos juegos de movimiento, en sí inocentes, despierten sensaciones sexuales.”¹²⁸² Por otro lado, los **sueños típicos de examen**, aquellos en los que el individuo sueña angustiado con suspenderlo, serán interpretados por Freud como proviniendo de recuerdos infantiles: “Son los recuerdos imborrables de los castigos que sufrimos en la niñez –afirma Freud- por las faltas que cometimos los que de nuevo despiertan en nuestra interioridad en esos (...) puntos críticos de nuestros estudios, en el ‘dies irae, dies illa’ de los exámenes rigurosos. También la ‘angustia de examen’ del neurótico encuentra su refuerzo en esta angustia infantil.”¹²⁸³ Estos castigos que el sueño reaviva remiten, para Freud, a faltas sexuales cometidas durante la niñez y, por lo tanto, realizan a través del castigo el deseo sexual infantil originario.

Freud interpretará también el sueño típico de la **muerte de las personas queridas** (padres, hermanos, hijos) en el que el sujeto experimenta una profunda aflicción.¹²⁸⁴ Son aquellos sueños en los que el soñante mantiene una completa insensibilidad ante el suceso y significan algo completamente distinto, para Freud, de lo que constituye su contenido manifiesto. 1) **Soñar con la muerte de los hermanos** cumple un deseo para Freud. No un deseo actual del adulto, sino un deseo infantil olvidado, reprimido, fácilmente justificable

¹²⁸¹ Ver FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 277-283.

¹²⁸² FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 303.

¹²⁸³ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 305.

¹²⁸⁴ Ver FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 283-304.

en la hostilidad que el niño manifiesta hacia sus hermanos. A través de estos sueños típicos y repetitivos del adulto, Freud accede a otra de las características universales de la infancia: “El niño es absolutamente egoísta –sostiene-, siente con intensidad sus necesidades y se afana sin miramientos por satisfacerlas, en particular contra sus rivales, los otros niños, y en primer lugar contra sus hermanos. (...) Muchas personas, entonces, que hoy aman a sus hermanos y se sentirían desoladas con su muerte, traen contra ellos en su inconsciente malos deseos de la infancia que pueden realizarse en sueños.”¹²⁸⁵ Así, en la infancia, piensa Freud, se desarrolla una profunda hostilidad y unos celos hacia los hermanos, en especial del primogénito que habiendo monopolizado el cariño y la atención de los padres padece la intromisión de un nuevo hermano. Afloran, pues, en el niño, deseos de que la situación vuelva a su estado originario, que el intruso ‘muera’, es decir, desaparezca de la escena (morir es para el niño, señala Freud, ‘haberse ido’, ‘viajar a una tierra desconocida’, ‘ausentarse’). 2) Por otro lado, a través de la interpretación **del sueño típico de muerte de los padres**, Freud propondrá una primera formulación del Edipo, que mantendrá invariable a lo largo de toda su obra. En estos sueños se cumplen, para Freud, los deseos infantiles que justifican la hostilidad hacia los hermanos (sueño de muerte) y el exhibicionismo sexual infantil (sueño de desnudez). En efecto, si el hombre sueña con la muerte de su padre y la mujer con la de su madre es porque para el niño, sostiene Freud, el padre del propio sexo se constituye en rival de su amor exclusivo hacia el progenitor del sexo contrario. Así, y de la misma manera que con los hermanos, la desaparición del padre competidor es ventajosa para que el varón pueda gozar plenamente del objeto de su amor. El Edipo, es decir, la hostilidad del niño hacia el progenitor rival y los deseos sexuales hacia el padre (niña) o la madre (niño), es considerado por Freud como un avatar biográfico-universal en todo individuo y en toda época sin restricción: **el Edipo, experiencia fundamental de todo-niño, se verifica, para Freud, en todas las etapas históricas de la humanidad,¹²⁸⁶ es ‘real’ en todas las capas sociales,¹²⁸⁷ es comprobable en todas las formas familiares antiguas y presentes¹²⁸⁸ y ha sido expresado reiteradamente desde antiguo a través de mitos, leyendas y obras literarias** (el contenido manifiesto de la leyenda griega de Edipo, el *Edipo Rey* de Sófocles y el *Hamlet* de Shakespeare no son sino la deformación –como el sueño- del contenido edípico infantil).¹²⁸⁹ Los deseos

¹²⁸⁵ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 285.

¹²⁸⁶ “Creo que la sacralidad de que hemos investido a los preceptos del Decálogo embota nuestra percepción de la realidad. Quizá no osamos notar que la mayor parte de la humanidad se sustrae de la obediencia al cuarto mandamiento. (...) Las oscuras noticias que de los tiempos primordiales de la sociedad humana han llegado a nosotros en la mitología y las sagas nos transmiten una triste idea del despotismo del padre y de la inmisericordia con que usó de él. Cronos devora a sus hijos como el jabalí a sus cachorros, y Zeus castra al padre y lo suplanta como señor. Cuanto más irrestricto fue el poder del padre en la familia antigua, tanto más debió el hijo, llamado a sucederle, situarse como su enemigo y sentir la impaciencia de alcanzar la dominación por la muerte del padre.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 290.

¹²⁸⁷ “Así en los estratos más bajos como en los más altos de la sociedad humana, la piedad filial suele ceder el paso a otros intereses.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 290.

¹²⁸⁸ “Cuanto más irrestricto fue el poder del padre en la familia antigua, tanto más debió el hijo, llamado a sucederle, situarse como su enemigo y sentir la impaciencia de alcanzar la dominación por la muerte del padre. Aun en nuestra familia burguesa, el padre, negando a su hijo la independencia y los medios para procurarla, suele favorecer el desarrollo del germen natural de hostilidad contenido en esa relación. El médico observa muchas veces en el hijo que el dolor ante la pérdida del padre no puede sofocar su satisfacción por la libertad al fin alcanzada.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 290-291.

¹²⁸⁹ Freud aplica el procedimiento de interpretación de los sueños y de los síntomas a la tragedia de Sófocles sobre Edipo; y aplica el mismo esquema explicativo al Hamlet de Shakespeare, afirmando que así “como cualquier síntoma neurótico, y también el sueño, son susceptibles de sobreinterpretación -y aun esta es indispensable para una comprensión plena-, de igual modo toda genuina creación literaria surgirá en el alma

edípico-sexuales infantiles responden a su vez, para Freud, a una atracción sexual de los padres que de manera ‘natural’ prefieren al hijo del sexo opuesto.¹²⁹⁰

Freud instaura, pues, el Edipo incestuoso (padre-hija e hija-padre; madre-hijo e hijo-madre) en el texto fundacional del psicoanálisis y recaba las pruebas de su ‘realidad’: primero, en la observación cotidiana de los primeros años de la vida del niño (cuando la madre falta, la niña afirma ocupar su lugar ante el padre; cuando el padre se ausenta el niño que goza del lecho matrimonial desea que su progenitor no vuelva nunca); y segundo, en la observación clínica de los sueños de los adultos neuróticos (histéricas y obsesivos) que siempre remiten a ‘esa’ reprimida sexualidad infantil. “Según mis experiencias –sostiene Freud–, y ya son muchas, **los padres desempeñan el papel principal en la vida anímica infantil de todos** los que después serán psiconeuróticos; y el enamoramiento hacia uno de los miembros de la pareja parental y el odio hacia el otro forman parte del material de mociones psíquicas configurado en esa época como patrimonio inalterable de enorme importancia para la sintomatología de la neurosis posterior. **Pero no creo que los psiconeuróticos se distingan grandemente en esto de los otros niños que después serán normales;** que se creen algo por entero nuevo y propio de ellos. Mucho más verosímil, y abonado por observaciones ocasionales de niños normales, es que aquellos nos den a conocer, en forma extrema, esos deseos enamoradizos u hostiles hacia los padres que con menor nitidez e intensidad ocurren en el alma de **casi todos los niños.**”¹²⁹¹

Freud justificará definitivamente la validez universal del Edipo (de ‘todos’ los neuróticos y ‘casi todos los niños’ a **todos** los individuos) en sus posteriores publicaciones.¹²⁹² Pese a su formulación cuasi-universal en la *Interpretación de los sueños*, la sexualidad infantil edípica emergía históricamente ya, en noviembre de 1899, como experiencia fundamental del niño y como núcleo profundo que perdurará en el inconsciente del individuo adulto sano o enfermo (origen de los sueños y causa de los síntomas leves o graves). Por ello, el edificio de la *Traumdeutung*, producción-de-Freud, constituye un acontecimiento discursivo y clínico crucial en la historia de la sexualidad occidental. En él confluyen todas las maniobras estratégicas de saber-poder que habían permitido conformar el dispositivo de sexualidad moderno.

Allí la ‘sexualidad’, producida históricamente a través de los cuatro focos de saber-poder, será incrustada en la ‘naturaleza humana’ como sexualidad-edípica: el deseo sexoparental infantil emergerá, pues, como **realidad** originaria de todo hombre que, en su despliegue histórico-biográfico, determinará todos sus síntomas y toda su vida. 1) Así, la sexualidad infantil que había surgido históricamente como ‘objeto’ de saber-poder en la campaña contra el onanismo (sexualización del niño-masturbador) va a terminar siendo en Freud una experiencia psíquico-biográfica fundamental de realidad universal: todo-individuo ha estado y sigue estando traspasado por unos deseos-incestuosos que se han volcado originariamente sobre sus padres, objetos privilegiados y primitivos de deseo sexual. El autoerotismo del niño, su exhibicionismo, su bisexualidad o sus deseos sexuales hacia el progenitor del sexo opuesto no serán ya las consecuencias, en ciertos niños, de una

del poeta por más de un motivo o incitación y admitirá más de una interpretación. Aquí sólo he ensayado interpretar el estrato más profundo de las mociones que se agitaban en el alma del creador.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 295-300.

¹²⁹⁰ “El niño advierte muy bien la preferencia y se revuelve contra el miembro de la pareja parental que se le opone. Para él, hallar amor en el adulto no es sólo la satisfacción de una necesidad particular; también significa que su voluntad será obedecida en todo lo demás. Así, cuando elige a uno de sus progenitores en el mismo sentido en que ellos lo hacen, cede a su propia pulsión sexual, renovando al mismo tiempo la incitación que partió de ellos.” FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 292.

¹²⁹¹ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños, op. cit.*, ‘El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos.’, pág. 295.

¹²⁹² Especialmente en 1905: FREUD, Sigmund, *Tres ensayos de teoría sexual, op. cit.*

sexualidad incitada por el abuso perpetrado por un adulto-perverso, sino las características reales y universales de la sexualidad específica de la infancia. 2) Si la familia restringida y burguesa había nacido históricamente de las maniobras médicas que habían permitido la captura sexual del cuerpo autoerótico del niño (a partir de mediados del siglo XVIII), Freud la entronizará en el Edipo como principio triádico de formación de toda-psiquis humana y como forma elemental y a-histórica de toda organización social, presente en todas las culturas y en todos los tiempos. Así la mujer-madre sexualizada, objeto y producción de estrategias de poder-saber históricas, se travestirá en Madre-objeto universal del deseo originario del niño. Y la mujer-histérica, concebida aún como individuo patológico, será re-sexualizada al considerarla condicionada ineludiblemente por los avatares de una sexualidad biográfico-infantil que ha hecho proliferar sus síntomas. 3) El adulto-perverso, considerado enfermo por el saber y las clasificaciones cuidadosas de la psiquiatría del siglo XIX, no será sino un individuo que podrá curar si indaga en esa sexualidad infantil ya originariamente polimorfa y perversa. 4) Y la pareja reproductora, foco de afecto y cuidado de los niños, será coronada como principio de explicación de todo al constituir el puro hecho biológico de la reproducción el inicio histórico de un triunvirato psico-deseante en el que se pondrán en juego los fantasmas y deseos edípicos de todos sus miembros internos y de todos sus ascendientes externos.

La sexualidad es, en la *Interpretación de los sueños* y como lo propone Foucault, ‘otra cosa’ distinta de lo que era en los anteriores discursos médico-psiquiátricos del dispositivo de sexualidad: es el Edipo universal, experiencia consustancial a la naturaleza humana y hecho constituyente del aparato psíquico de todo-hombre (universal onto-psico-antropológico). “La teoría de las psiconeurosis –sostiene Freud en 1899- asevera **con certeza excluyente** que no pueden ser sino **mociones de deseo sexuales procedentes de lo infantil** las que experimentaron la represión (la mudanza del afecto) en los **períodos de desarrollo de la infancia**, y que en períodos posteriores del desarrollo son capaces de una renovación, ya sea a consecuencia de la **constitución sexual** que se configura desde **la bisexualidad originaria**, ya sea a consecuencia de influencias desfavorables sobre la **vida sexual**; y así **ellas proporcionan las fuerzas pulsionantes de toda formación de síntoma psiconeurótica**. (...) Por tanto, cuando desde los fenómenos inferimos sus fuerzas pulsionantes, reconocemos que el mecanismo psíquico de que se sirve la neurosis no es creado primero por una perturbación patológica que atacara a la vida anímica, sino que ya se encuentra dispuesto dentro del **edificio normal del aparato anímico** (...) el sueño nos prueba que lo sofocado persiste también en los hombres normales y sigue siendo capaz de operaciones psíquicas. El sueño mismo es una de las exteriorizaciones de eso sofocado (...).”¹²⁹³ Así, en la maniobra genial de la construcción freudiana, todo podrá explicarse desde esa inmortal sexualidad de Edipo, juguete en manos de una implacable lógica inconsciente: del ‘hombre normal’ al neurótico, del sueño al síntoma, del sufrimiento individual al malestar social; todo ha estado, está y continuará estando por siempre condicionado por ella.

¹²⁹³ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, ‘Sobre la psicología de los procesos oníricos. El proceso primario y el proceso secundario. La represión’, pág. 634-35.

V. MICHEL FOUCAULT, CRÍTICO DEL PSICOANÁLISIS.

La reconstrucción realizada de los argumentos histórico-textuales del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* nos va a permitir otorgar profundidad a las críticas que Foucault realiza contra Freud y el psicoanálisis en los años setenta. No intentaremos exponer un mero catálogo de los argumentos críticos foucaultianos,¹²⁹⁴ más bien, apoyándonos en la articulación propuesta, justificaremos que las ‘indicaciones sugestivas’¹²⁹⁵ y críticas expresadas en la *Voluntad de saber* podían fundamentarse en una investigación genealógica que debía recurrir a los textos y al texto-emergencia del psicoanálisis freudiano.

1. Freud y el traumatismo-Charcot: la escena analítica.

A partir de la investigación comunicada en el curso del Collège de France de 1973-1974 sobre el *Poder psiquiátrico*, inicio de la captura genealógica del psicoanálisis, Foucault podía proponer una serie de críticas,¹²⁹⁶ que constituirán el antecedente inmediato de la futura inscripción de Freud, su terapia y su ‘saber’ en el proyecto de la *Historia de la sexualidad* (1976). La investigación le permitía establecer las relaciones de continuidad y discontinuidad que se operan entre el saber-poder psiquiátrico de Charcot y el psicoanálisis de Freud. Respondiendo en este curso al debate francés en torno al psicoanálisis y a Freud iniciado por el *Anti-Edipo* (1972) de Gilles Deleuze y Felix Guattari y por *Le psychanalisme* (1973) de Robert Castel, y realizando un viraje en la temática de sus investigaciones históricas (de las prácticas judiciales a la psiquiatría), Foucault concluía su última conferencia lamentándose de la posibilidad histórica que habían dado las histéricas de Charcot a la captura “médica, psiquiátrica y **psicoanalítica de la sexualidad.**”¹²⁹⁷

La tesis histórica de Foucault, dispersa en el curso y no desarrollada ni justificada, es que no habría que pensar el psicoanálisis como la gran ruptura respecto al saber-poder psiquiátrico: habría que pensarlo como una táctica de des-psiquiatrización que, a la vez que se despidió del entramado disciplinario-psiquiátrico del asilo-encierro, maniobra estratégicamente para constituir un espacio clínico no asediado por problemas: “Se puede decir que el psicoanálisis –sostiene Foucault– puede ser interpretado como el primer gran retroceso de la psiquiatría, el momento en el que la cuestión de la verdad de lo que se decía en los síntomas, o, en todo caso, el juego de la verdad y de la mentira de los síntomas se ha

¹²⁹⁴ Ver HUSSAIN, Althar, *op. cit.*, pág. 217-219 y CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 103-113.

¹²⁹⁵ “Hay un problema, sin embargo, con el análisis foucaultiano del psicoanálisis y su posición en el campo de la sexualidad. Sus observaciones acerca del psicoanálisis, si bien sugestivas e interesantes, son en general **superficiales**. Aunque considera a la historia de la sexualidad como una arqueología del psicoanálisis, y aún tomando en cuenta las **observaciones tangenciales, el libro versa sobre una parte muy pequeña de la teoría psicoanalítica: después de todo, hay mucho más, en la teoría psicoanalítica, que el análisis de la sexualidad.** (...) A partir de las **observaciones ocasionales** que formula, también es claro que Foucault es crítico de la teoría psicoanalítica, en particular, de la freudiana. Pero **sus tácticas son evasivas**: no se compromete en un cuestionamiento frontal de la teoría freudiana. (...) El psicoanálisis es, obviamente, uno de los mayores blancos de ataque de la *Historia de la sexualidad*, pero pareciera ser que los razonamientos del libro están cuidadosamente **destinados a nada más que observaciones tangenciales e indirectas acerca de la teoría psicoanalítica.**” HUSSAIN, Althar, *op. cit.*, pág. 220. El subrayado es nuestro. El autor concluye: “Foucault, como **sus observaciones al pasar** lo sugieren, es crítico de la teoría freudiana, pero **no va más allá de indicaciones sugestivas.**” HUSSAIN, Althar, *op. cit.*, pág. 220. El subrayado es nuestro. Hussain interpreta que el primer proyecto de investigación de Foucault es una arqueología de los *Tres ensayos*. Ver HUSSAIN, Althar, *op. cit.*, pág. 211.

¹²⁹⁶ Ver *DeE II*, pág. 675-686 y *Curso PS*, pág. 323-325.

¹²⁹⁷ *Curso PS*, pág. 325.

impuesto por la fuerza al poder psiquiátrico; el problema sería saber si a este primer fracaso, el psicoanálisis no ha respondido estableciendo una primer línea de defensa.”¹²⁹⁸ Es decir, el psicoanálisis con Freud, organizando una nueva escena terapéutica (saber-poder), no ha hecho más que retirarse del espacio psiquiátrico en el que el poder del médico y su saber fracasaban (Charcot). Aprendiendo de ese fracaso, Freud establecerá unas ‘líneas de defensa’ que impedirán siempre que esos fracasos indeseables padecidos por el neuropsiquiatra puedan suceder en su clínica. La maniobra de despsiquiatrización, para Foucault, no redundará en contra de la psiquiatría (anti-psiquiatría) sino a favor del médico-psicoanalista y de su espacio extra-asilar, permitiendo una re-medicalización de la locura y de la sexualidad.¹²⁹⁹

a. El psicoanálisis como maniobra de des-psiquiatrización.

Situándolo en relación con las maniobras psiquiátricas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el psicoanálisis triunfa, para Foucault, allí donde el dispositivo psiquiátrico había fracasado. Frente a los logros teóricos de la neuropsiquiatría de Charcot que habían permitido identificar a la histeria como enfermedad sintomatológicamente estable, se alzaron, inmediatamente, las críticas que enarbolaban, combativas, el fracaso de la clínica del hospital. En el ámbito de las instituciones terapéuticas se imponía, para Foucault, la necesidad de superar la crisis provocada por el acontecimiento-Charcot: suceso traumático en el que toda la elaborada construcción teórica de la neuropsiquiatría era impugnada por el poder de producción que el médico ejercía en las crisis y por la facilidad de simulación de las enfermas. El traumatismo-Charcot provocará, para el genealogista, tres reacciones estratégicas.

Primero, una **posición proto-anti-psiquiátrica** asumida por la estrategia desplegada por la escuela de Nancy: utilizar el poder sugestivo del médico asilar para el bien terapéutico del paciente, justificando por tanto la intervención en el interior del hospital y salvando así al médico y al paciente de toda posible acusación de producción de síntomas o de simulación. Se tratará pues, utilizando la hipnosis, no de producir teatralmente la enfermedad para corroborar el saber del médico e instaurarlo en su lugar de poder sino de aplicar la hipnosis –con todos sus peligros- para demostrar en la curación del enfermo (y no en sus síntomas) la validez de la teoría y de la terapéutica, justificando el poder humanitario ejercido por el médico.¹³⁰⁰

La segunda estrategia de superación del acontecimiento Charcot, se escenificará para Foucault, en **una primera forma de des-psiquiatrización**: será la vía abierta por Babinski, discípulo de Charcot, en 1901.¹³⁰¹ Rechazando la necesidad para el médico de la crisis como momento de producción de la verdad de la enfermedad, se trataba de reducirla “a su estricta realidad, que no (.era...) otra que la aptitud de dejarse teatralizar: pitiatismo. De esta manera –afirma Foucault-, no sólo la relación de dominación del médico sobre la enfermedad no perd(ía) nada de su rigor, sino que su rigor incita(ba) a la reducción de la enfermedad a su estricto mínimo: los signos necesarios y suficientes para que pueda ser diagnosticada como enfermedad mental, y las técnicas indispensables para que sus manifestaciones desaparezcan.”¹³⁰² Articulando el diagnóstico (conocimiento de la

¹²⁹⁸ *Curso PS*, pág. 136.

¹²⁹⁹ No suponiendo, por tanto, una valoración positiva y negativa de Freud. Cfr. CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 41-43.

¹³⁰⁰ Ver *DeE II*, pág. 681.

¹³⁰¹ Ver *DeE II*, pág. 682 y *Curso PS*, pág. 325. Véanse los argumentos de la despsiquiatrización articulada por Babinski en: BERCHERIE, Paul, *op. cit.*, pág. 102-105 y LÓPEZ PIÑERO, José María, *op. cit.*, pág. 84-93.

¹³⁰² *DeE II*, pág. 682.

sintomatología) y la terapéutica de la enfermedad mental (supresión de sus manifestaciones) en una relación aséptica de poder (similar a la de la medicina anatomopatológica), Babinski tratará de constituir el hospital psiquiátrico como “un lugar silencioso –afirma Foucault- donde la forma del poder médico se mantiene en lo que hay de más estricto, sin que tenga que reencontrarse o enfrentarse con la locura misma. (...) La psicocirugía y la psiquiatría farmacológica serán sus dos formas más notables.”¹³⁰³

Contra la utilización del poder sugestivo del médico como maniobra terapéutica que fracasaba insistentemente en sus intentos de cura (tal y como lo había verificado Freud mismo en su clínica: hipnosis sugestiva y técnica de concentración sugestiva) y contra la reducción aséptica del poder del médico en el interior del hospital que rechazaba la crisis; Freud realizará una nueva estrategia: articular a la vez un saber coherente explicativo de la producción de los síntomas y unas técnicas curativas revestidas de la asepsia necesaria para evitar todas las posibles consecuencias negativas del ejercicio del poder del médico. El psicoanálisis freudiano será, para Foucault, una **segunda forma de despsiquiatrización**:¹³⁰⁴ Freud no tratará, dado el fracaso de la técnica, de aplicar el poder sugestivo del médico sobre el cuerpo mismo del enfermo para borrar los síntomas (siendo cuestionada su autoridad y su saber en la consulta, siendo acusado a la vez de la posible simulación del paciente y del poder ejercido por el médico), ni de reducir al máximo las manifestaciones sintomáticas de la enfermedad para que ésta aflore en el consultorio en su desnudez diagnosticable (creyendo así borrar cualquier intromisión del poder del médico). El padre del inconsciente otra estrategia: dar forma a una relación de poder entre el médico (que detenta un saber sobre el Inconsciente) y el enfermo que será completamente adecuada para la producción de la verdad de los síntomas.

El médico-psicoanalista, conduciendo al enfermo por el laberinto de sus representaciones e incitando a la exhaustiva confesión de sus recuerdos y deseos, buscará volver “lo más intensa posible la producción de la locura en su verdad”¹³⁰⁵ sabiendo que, toda inmoderada producción de síntomas nunca desbordará la relación terapéutica ni hará perder el control de la situación al médico. Gracias a su ciencia del deseo y a la asociación libre, Freud incitará la producción de los síntomas, perseguirá todas sus mínimas manifestaciones, provocará el relato pormenorizado de todas las fantasías y recuerdos del enfermo constituyéndose como el soberano de la interpretación. En la escena psicoanalítica creada por Freud, y a diferencia de la maniobra de despsiquiatrización operada por Babinski, no se trataba tanto de minimizar o de “anular el poder del médico como de desplazarlo –afirma Foucault- en nombre de un saber más exacto, de darle otro punto de aplicación y nuevas medidas (...)”¹³⁰⁶ técnicas (la asociación libre).

Si Charcot retrocedía, paralizado y sordo, ante el relato de las histéricas; si Bernheim las manipulaba para borrar sus síntomas; si Babinski las medicalizaba como simuladoras y silenciaba todas sus manifestaciones patológicas en el tratamiento; Freud, por el contrario, podía incitar la producción del relato de los polimorfos traumatismos - asignando a la confesión misma un valor terapéutico-, podía acoger la multiplicidad de sus síntomas confiando en el poder de su técnica para producir su verdad y podía organizar una nueva relación con el paciente -en el interior de la consulta privada íntima- como lugar privilegiado de ejercicio de un poder médico específico y diferencial, espacio clínico-terapéutico en el cual el psicoanalista podía desplegar sin contemplaciones una voluntad de saber insaciable sobre el síntoma.

En este pasaje terapéutico del interior del hospital al interior de la clínica privada Freud pondrá “fuera de circuito todos los efectos propios del espacio asilar. (...Se hacía...)

¹³⁰³ *DeE II*, pág. 682.

¹³⁰⁴ Ver *DeE II*, pág. 681-686 y *Curso PS*, pág. 137.

¹³⁰⁵ *DeE II*, pág. 682.

¹³⁰⁶ *DeE II*, pág. 682.

necesario evitar ante todo la trampa –sostiene Foucault– en la cual había caído la taumaturgia de Charcot; impedir que la obediencia hospitalaria se burle de la autoridad médica y que, en ese lugar de complicidades y de oscuros saberes colectivos, la ciencia soberana del médico no se encontrara envuelta en los mecanismos que ella habría involuntariamente producido.”¹³⁰⁷ En efecto, Freud romperá –habiéndola aplicado durante un tiempo– con la idea de la reclusión como primera medida terapéutica (Charcot), identificando al hospital psiquiátrico como un lugar en el que la ‘verdad’ del inconsciente no podía emerger, el saber del analista no podía elaborarse y como un espacio que provocaba efectos nocivos para el ejercicio del poder terapéutico: la obediencia disciplinaria de los enfermos, el contagio sintomatológico, la posibilidad perpetua de la simulación y la complicidad involuntaria del médico constituían al hospital como un medio perturbador tanto para la elaboración de un saber exacto sobre la enfermedad y el síntoma, como para articular unas maniobras terapéuticas que alcanzaran su objetivo. Freud organiza así, para Foucault, una retirada del saber y del poder del médico “fuera del espacio asilar para borrar los efectos paradójicos del sobre poder psiquiátrico.”¹³⁰⁸

Freud se verá obligado a realizar, por tanto, una redistribución total del espacio en el que se desarrollaba la relación terapéutica: impondrá una serie de reglas fundamentales de la cura que no serán, para Foucault, sino el negativo de los principios de la intervención psiquiátrica sobre el enfermo. En efecto, de la escena psiquiátrica de Charcot con sus histéricas hipnotizadas a la escena psicoanalítica de Freud con sus enfermos recostados en el diván, el espacio se redistribuye, los lugares cambian, la técnica se transforma, el saber se forma y aplica para reforzar el saber-poder de un médico que no podrá ya nunca ser cuestionado ni minado en su autoridad (discursiva y de curación). Frente al fracaso del maestro se le imponía a Freud instaurar:¹³⁰⁹

- 1) **Regla de la intimidad de la relación médico-cliente.** La acumulación comunitaria de enfermos en el asilo (que podía provocar los contagios sintomatológicos); los agentes curativos o disciplinarios intermediarios que interferían en la relación directa con el paciente (vigilantes, sirvientes, asistentes);¹³¹⁰ las presentaciones públicas de enfermos como manifestación del poder-saber del médico (en las que la relación terapéutica se teatralizaba ante otros); el tratamiento gestionado indirectamente por la intromisión concertada de los intermediarios (en el que el poder del médico se diluía); es decir, todos los elementos jerárquicamente comunitarios y todas las oscuras maniobras y complicidades colectivas del asilo, serán borradas por Freud al imponer la regla de la entrevista privada, la conversación a solas y la relación directa e íntima entre médico y paciente como única condición de producción de la verdad del síntoma, como único lazo en el que se debían desplegar las estrategias de conducción del tratamiento. La verdad de los síntomas y la curación del enfermo surgirán sólo en el espacio reducido y confidencial del consultorio privado burgués, sin intermediarios entre el médico y el enfermo, en la exclusión absoluta de terceros: sin otros médicos, sin otro personal sanitario, más aún, sin contacto visual alguno entre los pacientes ni siquiera al finalizar la hora de la consulta.¹³¹¹ El consultorio privado es organizado por el médico

¹³⁰⁷ *DeE II*, pág. 683.

¹³⁰⁸ *DeE II*, pág. 683.

¹³⁰⁹ Foucault pone en cuestión al psicoanálisis (Freud) exponiendo estas reglas en dos párrafos del resumen del curso *El poder psiquiátrico* (1973-1974) publicado en 1974: *DeE II*, pág. 682-683.

¹³¹⁰ Ver *Curso PS*, pág. 6-8.

¹³¹¹ En la consulta privada de Freud los clientes estaban aislados espacialmente, es decir, el enfermo que esperaba en la sala nunca podía ver o saber quién era el enfermo que estaba en el interior con el médico, ni siquiera cuando terminaba la sesión. Terminada la hora de análisis, el cliente salía del consultorio por otra puerta distinta a la de la sala de espera. Relatando las reformas que Freud realiza en 1908 de su vivienda, Jones

como espacio arquitectónico estrictamente conformado para asegurar la confidencialidad y la intimidad absoluta del cliente que, siempre que se dirija a la consulta, encontrará sólo y exclusivamente al médico. El psicoanálisis, como maniobra de despsiquiatrización, sustituye así todos los contactos del asilo por la estricta relación visual, auditiva y afectiva entre el médico y el cliente. Frente al espacio arquitectónico asilar que aislaba del mundo y encerraba a los enfermos constituyendo un infra-mundo pleno de socialidades negativas (entre enfermos, médicos, personal sanitario, familiares y amigos); el espacio que constituye el decorado de la escena psicoanalítica, establecido desde el supuesto fundamental de la libre circulación de enfermos, organiza un sub-mundo estrictamente privado, cerrado a cualquier posible intromisión y contacto exterior. ‘En la clínica, no verás a nadie más que a mí ni hablarás con nadie de tus síntomas más que conmigo.’ Así el médico asegura su poder terapéutico y resguarda su saber y sus maniobras.

- 2) **La “regla del libre contrato entre el médico y el enfermo”¹³¹²**. La doble imposición de la relación médica asilar, a saber, la asignación administrativa al médico de pacientes anónimos en el asilo y la designación obligatoria del médico desconocido que habrá de impartir el tratamiento al enfermo, será también borrada por Freud. La relación médico-paciente, establecida por la maquinaria institucional, estaba constituida por la doble dependencia involuntaria, por la imposición anónima y administrativa a ambas partes de un trato terapéutico que no necesitaba nunca del consentimiento mutuo. Del lado del médico, no le quedaba sino aceptar en tratamiento a los enfermos que la institución le ofrecía. Del lado del paciente, se establecía por principio la absoluta imposición en la asignación de médico, quien debía preocuparse por las impresiones causadas por su fisonomía y sus acciones en el primer contacto. En efecto, el momento en el que el enfermo encontraba por primera vez al médico que le correspondía administrativamente se constituía como un acontecimiento simbólico en el que se realizaba la imposición: un suceso fundamental que determinaba el reconocimiento del estatuto del médico dentro del asilo como instancia de saber y de poder, condicionando el futuro de la relación terapéutica.¹³¹³ El enfermo no era nunca instancia de decisión: ni de la libre elección del terapeuta, ni de la ruptura de la relación. En la maquinaria asilar era el médico impuesto al enfermo quien se constituía en el centro y eje de una relación terapéutica nunca recíproca: era él quien dirigía el tratamiento, independientemente de la voluntad del enfermo; era él quien decidía la ruptura de la relación -al proclamar la curación definitiva y firmar la liberación del enfermo-; era también él quien podía ordenar la continuidad indefinida y la reclusión perpetua del incurable. Esta relación médico-paciente, característica de la psiquiatría asilar, será invertida por Freud: de ser mutua imposición que inscribía el privilegio de las decisiones de continuidad y ruptura en el personaje del médico, Freud proyecta una relación terapéutica fundada en la mutua elección en la que se reconocen los privilegios del enfermo que paga. El nuevo trato entre médico y paciente impone, del lado del psicoanalista, la posibilidad de aceptar o rechazar al enfermo, derivándolo, si corresponde, a otros

sostiene: “otra modificación más fue necesaria para que **los pacientes, al final de la hora del tratamiento, pudieran retirarse sin volver a la sala de espera, de manera tal que raramente podían producirse encuentros entre ellos**. La criada, a su debido momento, les alcanzaba el sombrero y el abrigo.” JONES, Ernest, *op. cit.*, tomo II, cap. 24, ‘Hábitos de vida y de trabajo’, pág. 390. El subrayado es nuestro.

¹³¹² *DeE II*, pág. 683. Foucault retoma aquí la tesis fundamental del texto de Robert Castel. Ver *LPS*, pág. 38-57 y 69-78. “El psicoanálisis por entero se inscribe en el cuadro de un *contrato*.” *LPS*, pág. 38.

¹³¹³ Ver *Curso PS*, pág. 5-6.

especialistas: Freud así lo hace con la “feminista”¹³¹⁴ joven homosexual. Del lado del enfermo, el libre contrato burgués permitía al cliente no sólo elegir al terapeuta sino también romper la relación unilateralmente cuando lo creía conveniente. Así, cuando Dora o cualquiera de los neuróticos de la clínica freudiana interrumpían voluntariamente el tratamiento, no harían más que ejercer un derecho reconocido por el médico desde el principio. Frente a la relación de dependencia involuntaria en la que la institución psiquiátrica instalaba al enfermo, constituyendo al médico como instancia de decisión suprema; Freud establece un nuevo marco relacional con el médico, fundado en la libre elección del enfermo, otorgándole todos los derechos, ya que paga, para romper el contrato. ‘Vienes a mí libremente, libremente acojo tus síntomas y libremente abandonas cuando quieras el tratamiento’. Así el psicoanalista asegura que su poder, en el interior de la consulta, no podrá ser minado ni su saber cuestionado. Abandonar la terapia no será sino un síntoma de resistencia y expulsar de la terapia no será sino el ejercicio de un derecho ante la voluntad empujada del paciente (consciente o inconsciente) de no-querer-curarse.

- 3) **La “regla de la limitación de todos los efectos de la relación al sólo nivel del discurso.”**¹³¹⁵ Las maniobras psiquiátricas que se organizaban en torno al cuerpo de las histéricas por Charcot exigían de ellas, para poder ser constituidas como enfermas no simuladoras, una serie indefinida de ‘actos de ofrenda’ al poder del médico que las capturaba: que ofrecieran regularmente los síntomas identificables de la enfermedad; que permitieran ser manipuladas como maniqués funcionales para ser confrontadas con los enfermos traumatizados; que se inmolaran para ser utilizadas como objeto probatorio de la veracidad del discurso del médico en la presentación de enfermos; que permitieran ser medicalizadas cuando el médico consideraba innecesaria o necesaria la manifestación de la crisis; finalmente, que se prestaran a elaborar, en medio de la presentación del caso, el relato del acontecimiento traumático como origen de su enfermedad. La relación entre el médico y el enfermo en el espacio hospitalario desplegaba todos sus efectos (terapéuticos, disciplinarios, epistemológicos) a partir de las múltiples demandas del médico. A las solicitudes constantes de Charcot, las obedientes histéricas respondían produciendo en cantidad y en calidad sus síntomas, sus crisis, sus teatralizaciones, sus relatos más o menos obscenos. En ese cuerpo a cuerpo entre el médico y el enfermo, en esa dependencia mutua (el enfermo que ofrecía su enfermedad para ser objeto de atención del médico, el médico que necesitaba de esos dones que justificaban la intervención y verificaban su teoría), era finalmente la instancia médica la que terminaba siendo desposeída, porque era el médico quien se hallaba fundamentalmente en situación de dependencia: de las histéricas dependía la elaboración del saber psiquiátrico, la corroboración del saber del médico, su posibilidad de transmitirlo en la presentación de enfermos y la autenticación del médico como instancia de poder. Freud, por el contrario, va a reducir a la mínima expresión posible la relación médico-paciente, centrándose única y exclusivamente en el puro nivel discursivo. Así, va a evitar por principio un cuerpo a cuerpo con el enfermo, va a negar valor terapéutico a toda manipulación o contacto (sea para el diagnóstico, sea para el tratamiento – tal y como lo había verificado en los problemas que provocaba la aplicación de

¹³¹⁴ “Era en verdad una feminista, hallaba injusto que las niñas no gozaran de las mismas libertades que los varones, y se rebelaba absolutamente contra la suerte de la mujer.” FREUD, Sigmund, “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XVIII, pág. 161.

¹³¹⁵ *DeE II*, pág. 683.

la hipnosis sugestiva y la concentración sugestiva-), va a reducir la demanda del médico a una orden simple y absoluta. Sólo exigirá a sus pacientes que relaten todo, que confiesen acriticamente todas sus representaciones, recuerdos, sueños y sentimientos. Sólo en este nivel discursivo y sólo a partir de él, el analista era capaz de alcanzar el origen de los síntomas, no exigiendo nada más, no incitando a más dones sintomáticos. Limitando la relación y sus efectos, Freud aseguraba que la autoridad y el saber del médico nunca podrían ser cuestionados ni atrapados por las desmanteladoras maniobras tácticas del enfermo. Así, frente a la relación epistemológica de dependencia en la que se había situado Charcot, con sus incesantes demandas e intervenciones en torno al cuerpo de placer de la histérica, la relación psicoanalítica, con su simple exigencia discursiva aparecerá ahora, libre de toda teatralización (paciente) y mínima en sus demandas (médico), como terapéutica sintomatológica pura a partir de la palabra: la verdad no aflorará ya en el contacto corporal ni en una escena pública y espectacular, sino en la aséptica y sutil relación entre un cuerpo que habla arrojado en el diván y que no ve la oreja atenta que escucha lo que dice y el ojo que persigue sus reacciones. “(No te pido más que una cosa, decir, pero decir efectivamente todo lo que se te pasa por la cabeza).”¹³¹⁶

- 4) **La “regla de la libertad discursiva.”**¹³¹⁷ Las maniobras terapéuticas asilares de la neuropsiquiatría de Charcot sucumbían ante la posibilidad constante de la simulación. De parte del médico, por sus maniobras curativas, podía ser acusado de producir, involuntariamente mediante sugestión, los síntomas que supuestamente su saber ‘describía’. De parte del enfermo, inserto en las comunidades nocivas del asilo, podía ser acusado de simular por vía de contagio toda su producción sintomatológica. Pero aún más, no sólo las maniobras del médico podían caer en la trampa de la simulación de los síntomas en la presentación pública o en las crisis más o menos teatralizadas. La relación asilar suponía, en las respuestas que el médico exigía constantemente al paciente, la posibilidad perpetua de la credulidad y la mentira. Para dar forma al historial clínico del enfermo en el que se fundaba el diagnóstico se hacía necesario desplegar (el médico o sus secuaces) un interrogatorio exhaustivo: sobre los ascendientes y descendientes, sobre las patologías familiares, sobre los momentos de desarrollo de la enfermedad, sobre las anomalías del comportamiento, etc. Por otro lado, una vez identificadas las coordenadas hereditarias y biográficas del mal, Charcot exigía un relato pormenorizado de su origen traumático. En la relación discursiva entre el médico y el paciente se debía suponer el ‘decir verdad’ del enfermo, lo que imponía la necesaria credulidad en la verdad de lo que éste confesaba. La dependencia del médico era completa. El interrogatorio psiquiátrico y las demandas del médico no imponían un libre decir, sino un decir concertado y estructurado a partir de las preguntas específicas del médico. Freud, limitando los contactos terapéuticos al ámbito exclusivamente discursivo, va a superar cualquier tipo de acusación de simulación instaurando la regla de la libertad discursiva. El médico no podrá ser ya verdaderamente engañado: porque ya no demanda la teatralización de los síntomas y porque ya no depende de las respuestas supuestamente verdaderas ofrendadas en un interrogatorio concertado. Freud impone la regla del todo decir al paciente, un decir libre y sin coacciones que se cumplirá mientras el médico se recluye en el silencio de la escucha. En esta exigencia del todo decir, el psicoanalista postulará una incredulidad siempre alerta sobre las confesiones

¹³¹⁶ *DeE II*, pág. 683. El subrayado es nuestro.

¹³¹⁷ *DeE II*, pág. 683.

del enfermo que, voluntariamente o como fruto de la resistencia, no sabe que no quiere decirlo todo o no quiere saberlo todo sobre sus síntomas (frente a la dependiente credulidad del psiquiatra, la indefinida incredulidad del psicoanalista). Así, Freud organizará la clínica para que sea imposible el engaño del médico: en la terapia del Inconsciente, si el enfermo quiere voluntariamente engañar al médico, no hará más que engañarse a sí mismo. En efecto, la simulación y el engaño en la relación analítica no implicará nunca la trampa en la que cae el médico, sino que supondrá siempre el callejón sin salida económico y terapéutico en el que el enfermo se atrapa a sí mismo: simulando síntomas voluntariamente o engañando conscientemente al médico, el cliente no hará sino perder su tiempo y gastar su dinero. Si el enfermo introduce la simulación, el engaño y la mentira en la relación terapéutica, será siempre él mismo quien pierda (su dinero, su tiempo) al interferir en la producción de su verdad. Por otro lado, si hay simulación (voluntaria) del enfermo, el médico-analista no perderá nunca ni su tiempo, ni su saber, ni su poder: ganará al tener que prolongar, por la simulación y la mentira que introduce el cliente, el afloramiento de la verdad en algunas sesiones. No decir la verdad voluntariamente termina siendo la trampa en la que cae el enfermo. Freud invertirá así, definitivamente, la problemática de la simulación tal y como se planteaba en las maniobras de la psiquiatría, al establecer la nueva lógica procedimental que permite el afloramiento discursivo de la verdad del síntoma: el supuesto ‘decir verdad’ del enfermo y la necesaria credulidad del médico será suplantado por el supuesto ‘no (poder) decir nunca (toda) la verdad (reprimida)’ por el enfermo y el necesario estado de alerta constante sobre la veracidad de lo confesado en el que se instala el médico. Mentir y simular, cuando el psicoanalista sabe o supone que, aún diciendo la verdad, el enfermo no la dirá nunca toda, serán unas estrategias de escapismo completamente vedadas para el hablante. Por ello el analizante nunca podrá escapar con su discurso al poder interpretador del médico ni nunca podrá destituir de su lugar de saber a aquél que detenta un saber sobre lo que oculta. “(‘No podrás presumir de engañar a tu médico, porque no responderás a preguntas planteadas; dirás lo que se te ocurra, sin que tengas que preguntarme lo que pienso, y, si quieres engañarme infringiendo esta regla, yo no seré engañado realmente; te habrás engañado a ti mismo, porque habrás perturbado la producción de la verdad y acrecentado en algunas sesiones la suma que me debes.’)”¹³¹⁸

- 5) Finalmente, **la regla del diván**. El poder ejercido por el psiquiatra en el asilo, a través de todos sus agentes intermediarios, era un poder continuo en sus vigilancias disciplinarias, indefinido temporalmente gracias al encierro, constante en sus intervenciones terapéuticas. La maquinaria del hospital capturaba el cuerpo del enfermo, todos sus gestos, sus comportamientos, sus síntomas, su vida, en un espacio de vigilancia curativa indefinida. Durante todo el día el individuo, segregado de la familia, era medicalizado como enfermo, es decir, era capturado por los procedimientos que lo individualizaban e identificaban con las marcas visuales o discursivas de su identidad: su historial clínico no era más que la codificación y registro simbólico de su individualidad biográfica, hereditaria y sintomática que lo constituía como enfermo y lo insertaba como elemento en la jerarquía institucional. La omnivisibilidad orquestada en el asilo, la captura total del cuerpo, el control constante de los comportamientos, la inserción del enfermo en las continuidades jerárquicas de los agentes terapéuticos, la retranscripción de su individualidad en el historial

¹³¹⁸ *DeE II*, pág. 683.

clínico, eran algunas de las formas de ejercicio del saber-poder puestas en juego en la máquina terapéutica del hospital, en la que el enfermo era insertado como engranaje. El poder psiquiátrico, operando en el interior del asilo o parasitando otras instituciones (judiciales, pedagógicas, laborales, etc.) era un poder de mecanismos constantes y de efectos progresivos. Freud romperá con esa forma disciplinaria de ejercicio del poder, instaurando la regla “del diván, que no acuerda realidad –sostiene Foucault- más que a los efectos producidos en ese lugar privilegiado y durante esa hora singular en la que se ejerce el poder del médico – poder que no puede ser capturado en ningún efecto de retorno, porque está enteramente retirado en el silencio y la invisibilidad.”¹³¹⁹ Es decir, el psicoanalista ejercerá, no un poder constante y continuo sobre toda la vida del enfermo, sino un poder discontinuo, espacial y temporalmente localizado, que tendrá por único objeto de aplicación el discurso confesional del enfermo, a partir del cual la intervención o interpretación del médico producirá sus efectos. Un poder que se ejercerá sobre la palabra (y no el cuerpo) del enfermo en el ritual específico de un diván localizado en un espacio cerrado: una relación que producirá finalmente la verdad del síntoma mediante un ceremonial en el que el enfermo, recostado como cuerpo inerte, elabora la ilación caótica de sus representaciones pasadas y presentes, y en el que el médico se retira a un espacio que permite su invisibilidad física, manteniendo un silencio absoluto sobre sí mismo, interviniendo para manifestar la verdad en la reconstrucción del pasado y en la interpretación del pasado y del presente. Frente a la realidad disciplinaria del hospital en la que el poder del médico se manifestaba de manera constante, se aplicaba sobre el cuerpo y capturaba toda la vida del sujeto; Freud elabora un espacio sutil de ejercicio de un poder temporal que sólo concederá verdadera realidad a los efectos de verdad producidos en el síntoma. Sólo en ese ritual, sólo en esas horas semanales, sólo a nivel discursivo, le estará permitido al médico (oreja-ojo invisible que en esa hora todo lo ve y todo lo escucha, palabra ‘en off’ que habla del paciente a partir de lo que el enfermo dice o hace), sólo allí el médico podrá ejercer un poder que debe permanecer discretamente oculto. El poder inapresable que el psicoanalista ejerce sobre el paciente no tendrá así efecto de retorno posible: no hay ninguna maniobra que el enfermo pueda realizar frente a él, salvo asumir –en el interior de la cura- la verdad de la interpretación. Porque toda negativa del enfermo frente a la interpretación del médico será conceptualizada como producto de la propia resistencia patológica, la escena psicoanalítica que Freud diseña sólo permitirá al cuerpo inerte del enfermo arrojado en el diván dos alternativas: o bien deberá avenirse a aceptar la verdad sobre el síntoma que el médico, a través de su confesión, le manifiesta; o bien, peor para él, romper la única relación terapéutica en la que la verdad profunda de su deseo puede ser producida. La relación entre el médico y el paciente, como relación de poder, será pensada por el mismo Freud bajo el concepto analítico de la ‘transferencia’ que, como condición de la cura, mienta la adecuación entre producción de verdad y esa nueva forma de poder escenificada en el diván: la cura será a partir de Freud una transacción económica en todos los sentidos del término. Intercambio de la economía de lo imaginario del lado del paciente, que debe hacer recaer sobre la figura fantasmática (positiva o negativa) del médico sus representaciones y afectos como condición de la cura. Transacción monetaria real del lado del médico que recibe el pago del enfermo por las maniobras terapéuticas (de efecto positivo o negativo) que organiza; pago que impide, en

¹³¹⁹ *DeE II*, pág. 683.

todo momento, que la producción de la verdad en el análisis se transforme en una batalla que cuestione la autoridad y el poder del médico: si el paciente paga es porque reconoce un supuesto saber sobre el síntoma detentado por el analista.¹³²⁰ ‘Ejerceré sobre ti un poder que, para curar, debe ocultarse y porque cura, debe pagarse.’

A través de esta estrategia de des-psiquiatrización realizada por Freud, el padre del psicoanálisis llevará al límite la lección del fracaso de Charcot. Mientras que el maestro era destronado hasta la ceguera y el mutismo por sus histéricas, la escena psicoanalítica será cuidadosamente diseñada para que el saber y el poder del analista, no pudiendo ser capturados en ningún efecto de retorno, no puedan ser –hasta el fin- cuestionados.

b. El psicoanálisis como estrategia de reforzamiento del poder médico.

Si el psicoanálisis freudiano, como maniobra de des-psiquiatrización, abrirá las puertas del hospital para las histéricas y los neuróticos de la burguesía, no anulará para Foucault, en ningún momento, el poder que el médico –como lugar de saber y como agente de la intervención terapéutica- ejercía desde antiguo sobre el enfermo. La escena psicoanalítica será, para Foucault, uno de los destinos sociales, terapéuticos y políticos del poder psiquiátrico aplicado disciplinariamente en el asilo.¹³²¹

La des-psiquiatrización que Freud opera debe comprenderse, desde la interpretación de Foucault, como un desplazamiento del poder psiquiátrico, no como una anulación; una re-constitución del poder del médico, no como su despedida. Desplazando el lugar del médico y del paciente del asilo a la clínica, elaborando un saber médico ‘más exacto’ sobre los mecanismos de producción de los síntomas no tan ciego ni tan mudo, como el de la neuropsiquiatría de Charcot; Freud revitaliza –para Foucault- el poder del médico: “reconstitución del poder médico –sostiene Foucault-, productor de verdad, en un espacio organizado para que esa producción de verdad se vuelva siempre adecuada a ese poder.”¹³²² Así, el psicoanálisis, en tanto que estrategia de des-psiquiatrización, se constituirá también como estrategia de “sobremedicalización de la locura”¹³²³ y como nueva táctica de captura médica de la sexualidad.

Elaborando una práctica terapéutica y fundándola ‘científicamente’ en una teoría universal del aparato psíquico y sus leyes inconscientes, Freud podrá producir la verdad de los síntomas en la consulta privada negando la regla que excluía a los neuróticos del contexto familiar y los recluía en el ámbito cerrado y comunitario del hospital, instaurando el libre contrato como condición de una técnica que se aplica a nivel discursivo. Freud organizará así un espacio médico privado y discreto en el que será posible “volver adecuada producción de verdad y poder médico”¹³²⁴ conservando intacto el poder que el médico ejercía, desde antiguo, sobre la enfermedad mental y los enfermos y haciendo de este espacio el ámbito idóneo para el acceso a la verdad.

“Las relaciones de poder –afirma Foucault- constituían el *a priori* de la práctica psiquiátrica: condicionaban el funcionamiento de la institución asilar, distribuían las

¹³²⁰ “La noción de transferencia, como proceso esencial a la cura, es una manera de pensar conceptualmente esa adecuación en la forma del conocimiento, el pago del dinero, contrapartida monetaria de la transferencia, es una manera de garantizarla en la realidad: una manera de impedir que la producción de la verdad no se vuelva un contra-poder que entrampe, anule, invierta el poder del médico.” *DeE II*, pág. 683.

¹³²¹ Ver *Curso PS*, pág. 189.

¹³²² *DeE II*, pág. 683.

¹³²³ *DeE II*, pág. 686.

¹³²⁴ *DeE II*, pág. 683.

relaciones entre los individuos, regían las formas de la intervención médica. (...) Lo que estaba implicado en primer término en esas relaciones de poder, era el derecho absoluto de la no-locura sobre la locura. Derecho transcrito en términos de competencia ejerciéndose sobre una ignorancia, de buen sentido (de acceso a la realidad) corrigiendo los errores (ilusiones, alucinaciones, fantasmas), de la normalidad imponiéndose al desorden y a la desviación. Triple poder que conformaba la locura como objeto de conocimiento posible para una ciencia médica; que la constituía como enfermedad, desde el momento en que el 'sujeto' aquejado de esa enfermedad se encontraba descalificado como loco —es decir, desposeído de todo poder y de todo saber en cuanto a su enfermedad¹³²⁵; que, finalmente, capturaba a la enfermedad mental como desviación de la Norma, como anomalía, como disfunción psíquica, objeto de la intervención del médico, agente de normalización. Detentando los signos del triple poder que el psiquiatra ejercía sobre el paciente, le era posible afirmar: “De tu sufrimiento y tu singularidad sabemos muchas cosas (que tú no sospechas) como para reconocer que es una enfermedad, conocemos tanto como para saber que no puedes ejercer sobre ella y en relación a ella ningún derecho. Nuestra ciencia nos permite llamar enfermedad a tu locura, y, por lo tanto, somos nosotros, médicos, los cualificados para intervenir y diagnosticar en tí una locura que te impide ser un enfermo como los otros: tú serás un enfermo mental.’ Ese juego de una relación de poder que da lugar a un conocimiento, el cual funda en retorno los derechos de ese poder, caracteriza a la psiquiatría ‘clásica’.”¹³²⁶

El psicoanálisis, como maniobra de despsiquiatrización, consistirá en una estrategia conservadora de ese poder que el médico ejercía en el contexto psiquiátrico sobre la enfermedad mental y sus síntomas. Elaborando un saber que opera una patologización generalizada (por el determinismo del Inconsciente), Freud conforma la terapia psicoanalítica como una táctica de medicalización a través de la cual cualquier síntoma, independientemente de su gravedad, podrá ser interpretado y capturado por el saber del médico. Así, Freud no conmocionará el poder que la medicina de finales del siglo XIX o principios del XX ejercía (en el asilo o fuera de él) sobre los enfermos mentales. Por el contrario, la nueva ciencia del Inconsciente, manteniendo incólumes los intereses de la neuropatología,¹³²⁷ se insertará de manera homogénea en el concierto de otras estrategias e instituciones curativas de normalización ya existentes. En efecto, en nombre de un saber médico ‘objetivo’ sobre la producción de los síntomas, de los sueños o de las disfunciones leves, Freud se dota de una estrategia técnico-teórica con la que poder intervenir, interpretar y justificar toda disfunción psíquica individual. Así, si bien Freud despoja con su nueva ciencia al médico psiquiatra de sus poderes (estableciendo nuevas reglas terapéuticas extra-asilares y postulando una nueva teoría psíquica) no será sino con el objetivo de volver a investir de poder al médico esclarecido, el psicoanalista, que detenta ahora un saber específico sobre la lógica y los contenidos del inconsciente y que domina la técnica exclusiva de producción de la verdad oculta tras los síntomas.

Freud conservará para el psicoanalista todos los derechos y prerrogativas que Foucault asignaba al ejercicio del poder médico sobre la locura de la vieja psiquiatría: 1) porque los síntomas del paciente son constituidos como **objetos de conocimiento** para una voluntad de saber que ejerce su poder curativo en nombre de un saber sobre la verdad oculta de los síntomas, constituyéndose como instancia de interpretación gracias a la que será posible conocer la verdad desconocida por el enfermo (la competencia del médico, su saber exacto sobre el inconsciente, se ejerce sobre una ignorancia); 2) el paciente es considerado como **enfermo desposeído de todo poder y de todo saber** sobre su enfermedad, ya que el médico-psicoanalista detenta un saber sobre el mecanismo que

¹³²⁵ *DeE II*, pág. 685.

¹³²⁶ *DeE II*, pág. 686.

¹³²⁷ Ver FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., ‘Advertencia (primera edición)’, pág. 15.

justifica todas sus producciones patológicas graves o leves; síntomas que no son sino distorsiones ilusorias (como el sueño) que produce la enfermedad (frente a sus síntomas el enfermo nada sabe sino por la conducción de la cura, frente a su enfermedad el paciente nada puede por sí mismo sin la ayuda del saber especializado del médico que corrige las ilusiones-errores); 3) finalmente, el paciente es **patologizado en todas sus posibles desviaciones psíquicas** (sus síntomas, sus sueños, sus lapsus, sus olvidos, sus pensamientos, sus fantasías) que deberán ser reconducidas en la terapia hacia la normalización, es decir, hacia su desaparición parcial o definitiva a partir del conocimiento-desvelamiento mediante el trabajo asociativo del enfermo y las interpretaciones-reconstrucciones del analista que producirán la cura (competencia que se ejerce para normalizar- curar).

El psicoanalista puede afirmar frente al enfermo: ‘De tus síntomas, tus sueños, tus disfunciones psíquicas sé muchas cosas (que no sospechas, ni sabes, ni imaginas) como para reconocer que, en su gravedad, todas tus perturbaciones se constituyen como una enfermedad con sentido (histeria, obsesión, psicosis, neurosis, fobia). Conozco tanto (sobre lo que tú ignoras) como para saber que no puedes ejercer sobre tu enfermedad y en relación con ella ningún derecho. La nueva ciencia del deseo que poseo me permite sólo a mí identificar el origen de tus padecimientos patológicos, y, por lo tanto, yo, el médico que detenta un saber sobre los procesos psíquicos inconscientes, soy el único cualificado para diagnosticar tu enfermedad, interpretar tus síntomas e intervenir sobre ellos. Pero, si te sirve de consuelo, no lo haré sin tu ayuda. Tu me darás, libremente, la oportunidad de aplicar sobre la confesión exhaustiva (que yo te impongo) todo mi saber interpretativo.’

Ejerciendo ese discreto poder sobre el paciente, un poder médico real aplicado sobre el sujeto (conformado como objeto de conocimiento y capturado como enfermo y patologizado en sus conductas), el psicoanalista podrá producir la verdad oculta del síntoma, podrá sacar a luz la estructura fundamental de la enfermedad, podrá desvelar la identidad más íntima del enfermo. Así, el psicoanalista podrá enfrentar al enfermo que ha ingresado en el juego de saber-poder analítico con la verdad –biográfica, histórica, familiar- de la identidad subjetiva oculta de su deseo.

Fuera de las estrategias del poder psiquiátrico, pero conservando el poder que el médico ejercía sobre la enfermedad, el psicoanálisis puede sostener e incitar, en el interior de la nueva relación médico-paciente, un discurso sobre la sexualidad que el neuropsiquiatra de finales del siglo XIX no podía ni debía escuchar. Asumiendo el riesgo de poner fuera de circuito los efectos del asilo, Freud maniobrará para reinvestir médicamente el cuerpo sexual de los enfermos gracias a la introducción de su nueva batería de reglas prácticas. El espacio analítico se volverá así completamente idóneo para el relato pormenorizado de las peripecias y padecimientos sexuales del enfermo: un espacio arquitectónicamente íntimo que permitirá y promoverá la confesión de lo que no se dice, una relación exclusiva y excluyente entre el médico y el paciente que asegurará la discreción (primera regla); una relación contractual libre que garantizará al enfermo el derecho de ruptura ante un tratamiento que pueda incomodarlo (segunda regla); una terapia puramente discursiva que permitirá al paciente convocar su sexualidad sólo mediante la palabra y que excluirá por principio cualquier tipo de contacto cuerpo a cuerpo (tercera regla); un juego terapéutico que volverá un sinsentido la simulación o la mentira sobre los acontecimientos de la vida sexual (cuarta regla); finalmente, una escena, un ritual íntimo en el que, a los dos elementos de la relación les estará permitido enfrentarse con la sexualidad presente en los síntomas sin falsas vergüenzas ni temores.

Si Freud, para Foucault, lleva al límite la lección psiquiátrica de Charcot, no sólo lo realiza conformando una estrategia que, manteniendo intacto el poder que el médico ejercía sobre los enfermos, evita todas las trampas que habían ocasionado el fracaso del maestro (reglas de des-psiquiatrización). Freud lleva al límite la lección de Charcot porque le será

posible medicalizar en su clínica esa sexualidad dicha a media voz por Charcot¹³²⁸ y que se manifestaba victoriosa en el relato traumático de las histéricas y ante la cual el neuropsiquiatra enmudecía. Tomando nota de lo que había visto en la Salpêtrière,¹³²⁹ Freud elaborará una teoría y conformará una práctica que constituirá un ‘acontecimiento histórico’ en tanto que instrumento de objetivación al servicio de la captura médica del cuerpo sexual del enfermo que había aflorado bajo el cuerpo neuropatológico de las histéricas de Charcot.¹³³⁰

En efecto, Freud provocará el pasaje médicamente definitivo del cuerpo físico y biológico de la neurología de la época al cuerpo sexual fantasmático apresado en el relato de los neuróticos, al instaurar la exclusiva ceremonia privada en la que la verdad de los síntomas podía ser producida con las mínimas maniobras terapéuticas realizadas por el médico. Reduciendo al enfermo a su pura capacidad discursiva, arrojando su cuerpo en el diván como resto insustancial, la oreja de Freud ya no manipulará, como la psiquiatría, el cuerpo físico del enfermo para imponerle una serie de teatralizaciones organizadas, sino que se limitará a producir la verdad de la enfermedad a partir de las confesiones o actos de un paciente-cuerpo inerte-que-habla. Abstrayendo de la escena psicoanalítica el contacto corporal con el enfermo, la terapia psicoanalítica va a centrarse en incitar la re-aparición de ese resto corpóreo escindido de la realidad, haciéndolo proliferar, para capturarlo, en el ámbito patológico de los síntomas o en el espacio incorpóreo del lenguaje. En primer lugar, inscribiendo toda manifestación física o mínima gesticulación realizada por ese resto corpóreo del diván en el ámbito patológico de lo sintomático: lo que hace ahí con sus manos, los objetos que extrae de su bolsillo, los juegos y retracciones de sus miembros, serán considerados como objetos-síntomas apresables por la interpretación del médico. En segundo lugar, el cuerpo escindido del contacto físico dará forma, a través del análisis discursivo, al verdadero cuerpo sexual del sujeto: todos los fantasmas del cuerpo propio, toda la mecánica polimorfa de representaciones corporales que estructuran su cuerpo fantasmático -desde los residuos de su autoerotismo infantil hasta las manifestaciones somáticas sintomáticas-, conformará, a través del análisis, el ectoplasma de su ‘otro’ cuerpo imaginario emergido a partir de las maniobras terapéuticas del psicoanalista. El cuerpo será capturado ahora, despojado de toda referencia somática, como un mero reflejo fantástico del discurso en el que el enfermo, ingenuo y gozoso, se reconoce. Sin comprender, quizás, que sólo se mira a sí mismo en el espejo distorsionante que la ardua labor del psicoanalista ha construido.

2. Las funciones estratégicas del Edipo en el dispositivo de sexualidad.

Si Foucault puede concebir el psicoanálisis en 1974, a la vez, como estrategia de des-psiquiatrización y de sobre-medicalización de la locura y de la sexualidad en relación con la psiquiatría del siglo XIX; en 1976, cuando publica la introducción en la que expone

¹³²⁸ Ver *DeE III*, pág. 320.

¹³²⁹ Ver *DeE III*, pág. 319-320.

¹³³⁰ En el análisis que Foucault realiza de las maniobras terapéuticas y disciplinarias concertadas por Charcot, el relato del traumatismo sexual funciona como un signo de victoria de la histérica frente al poder del médico. “Bajo ese cuerpo neurológico, y al término de esa especie de gran batalla entre el neurólogo y la histérica en torno al dispositivo clínico de la neuropatología, bajo el cuerpo neurológico aparentemente capturado y por el cual se quería juzgar la locura, interrogándola en su verdad, y del cual el neurólogo esperaba, o creía que lo había capturado en verdad, vemos que aparece un nuevo cuerpo, ese cuerpo, no es ya el cuerpo neurológico, es el cuerpo sexual.” *Curso PS*, pág. 324-325. El psicoanálisis se constituye, para Foucault, aceptando Freud el reto de capturar aquello frente a lo que Charcot retrocedía, como una “tentativa para rodear la envoltura histérica, para reinvestir médicamente ese nuevo objeto que ha surgido de todas partes en torno del cuerpo neurológico que los médicos habían fabricado.” *Curso PS*, pág. 325.

el proyecto de la *Historia de la sexualidad*, Foucault insertará a Freud y a su ‘ciencia del Inconsciente’ en el concierto de las estrategias que permitieron conformar el dispositivo de sexualidad del siglo XIX. Foucault realizará una evaluación genealógica y estratégica de la instauración del Edipo, tal y como es postulado por Freud en *La interpretación de los sueños*, a saber, como estadio universal de la constitución del sujeto. En efecto, si el psicoanálisis podía ser concebido como estrategia que organizaba un espacio extra-asilar en el que el poder y el saber del médico psicoanalista se veía reforzado, limitando e impidiendo la posibilidad de los fracasos que se verificaban en el interior de la Salpêtrière, era posible, en el nuevo proyecto de investigación, aplicar esos resultados de las genealogías históricas ya realizadas: Foucault evaluará el papel estratégico que, en la economía de las técnicas para ‘hacer hablar’ a la sexualidad y en las estrategias de poder-saber que hicieron ascender a la sexualidad como objeto de saber (*scientia sexualis*) y como foco de intervención-normalización, ha jugado el saber sobre la sexualidad infantil-edípica y la práctica clínica freudiana.

La genealogía del dispositivo de sexualidad proyectada debía ser, en este sentido, un cierto ‘*Anti-Edipo*’ genealógico o, más bien, una evaluación estratégica e histórica de la función táctica del discurso freudiano sobre la sexualidad. Foucault avanzará en la *Voluntad de saber* sus hipótesis críticas fundamentales contra Freud, justificadas en su propia lectura de los textos. Las funciones estratégicas que asignará a la construcción freudiana comunicada en la *Interpretación de los sueños* son:

- Inscribir la sexualidad en la alianza.

En tanto que Freud insertaba la sexualidad, los deseos sexuales y el incesto en una instancia inconsciente en 1899 (*Interpretación de los sueños*), construyendo y presentando al Edipo como etapa constitutiva del individuo y como característica universal de todo hombre, el psicoanálisis podía ser considerado por Foucault como una **estrategia teórica y clínica que mantenía y reforzaba la inscripción del dispositivo histórico de sexualidad sobre el sistema de la alianza.**¹³³¹ Freud no había sino inyectado, con el Edipo, la sexualidad en la familia, el deseo en la tríada parental y el sexo en la ley del incesto. Haciendo pasar como un natural psíquico a la familia y convirtiendo en universal el deseo incestuoso, Freud recubría y volvía opacas tanto las maniobras históricas de sexualización de la familia como la producción histórico-táctica del dispositivo de sexualidad, constituyéndose así, en ese mismo momento, en una de sus piezas tácticas más importantes.

En efecto, si bien el dispositivo de sexualidad había sembrado las sexualidades heterogéneas al sistema de la alianza (centrado en el matrimonio, los bienes, la ley),¹³³² no lo había realizado sino apoyándose en esa familia que había producido históricamente -en su doble eje marido-mujer y padres-hijos-. Ella había funcionado como elemento táctico, soporte y fundamento, del dispositivo.¹³³³ Medicalizando y pedagogizando a la familia extendida y re-constituyéndola como familia restringida (padre-niño-madre) a partir de la campaña contra la masturbación infantil, pudo fijar históricamente un dispositivo médico-psiquiátrico de control de la sexualidad en una estructura estable. La familia, núcleo de los afectos e instrumento esencial del dispositivo, permitía “transportar la ley y la dimensión de lo jurídico –sostiene Foucault- al dispositivo de sexualidad, y la economía del placer y la intensidad de las sensaciones al régimen de la alianza.”¹³³⁴ A la vez ella, en tanto que instrumento de medicalización, convocaba a los médicos y aceptaba la reclusión de sus miembros enfermos con tal de que se los devolvieran asimilables a su sistema (terapias de re-sexualización).

¹³³¹ Ver *VS*, pág. 149.

¹³³² Ver *VS*, pág. 140-141.

¹³³³ Ver *VS*, pág. 142.

¹³³⁴ *VS*, pág. 143.

En relación con estas maniobras históricas que habían permitido la doble constitución estratégica de la familia (foco restringido de sexualización de unas sexualidades heterogéneas y foco de medicalización de la sexualidad intra-familiar), Foucault evaluará el rol táctico del Edipo freudiano: el incesto infantil universalizado no será sino una producción discursiva del dispositivo, al servicio del dispositivo y articulado para su refuerzo. Hará pasar esa captura táctica de la familia (sexualización) y esa constitución histórica de la familia restringida como una característica universal de la naturaleza humana. ‘La’ familia, en la *Interpretación de los sueños*, no es otra que la familia burguesa restringida y sexualizada. Así, la sexualidad no se dispersará en heterogeneidades polimorfas, sino que todas las *realidades* sexuales producidas por el dispositivo podían ser reconducidas, con el Edipo, al núcleo íntimo y familiar. El individuo históricamente sexualizado –producción histórica- podía entonces curar los infortunios de su sexo rastreando, detrás de sus patologías y síntomas, las desventuras de su propia familia restringida –producción histórica- como suelo biográfico-psíquico originario. Las ancestrales reglas de la alianza, a partir de 1899, pasarán a estar grabadas en el corazón deseante de todo hombre. Así el Edipo, históricamente, no ha hecho sino permitir a la ‘sexualidad’ del dispositivo dar “cuerpo y vida a las reglas de la alianza saturándolas de deseo.”¹³³⁵

En medio de una estrategia de control, normalización y tratamiento de la sexualidad, que exigía la reclusión de los miembros sexualizados afectados, va a venir a alojarse Freud. Primero, estableciendo el principio de no exclusión constante del individuo del entorno familiar, sino sólo en esa hora específica en la que se desarrollaba la relación analítica: la sexualidad debía manifestarse, al menos por un tiempo, fuera del de la familia. Segundo, dando forma a una técnica que hiciera posible que esa pudiera florecer sin inconvenientes siendo capturada por un médico. Finalmente, capturando esa sexualidad que se manifestaba en el interior de la clínica con un saber médico. En las confesiones sexuales que el enfermo realizaba fuera de la soberanía familiar, en esa hora íntima de análisis frente al médico, el psicoanalista podía permitir que el paciente manifestara, reconstruyera y criticara todas las relaciones familiares que lo traspasaban desde su infancia. Si la familia había sido históricamente sexualizada, podían ahora sus miembros relatar todos los infortunios de su sexo a la oreja y el ojo atento de un médico que detentaba un saber con el que capturar sus manifestaciones patológicas. Porque si bien el psicoanalista incitaba al miembro familiar enfermo a “la confesión de la sexualidad fuera de la soberanía familiar –sostiene Foucault-, reencontraba en el corazón mismo de esa sexualidad, como principio de formación y cifra de su inteligibilidad, la ley de la alianza, los juegos combinados de los esponsales y de la parentela, el incesto.”¹³³⁶

El Edipo, naturaleza-humana-incestuosa-infantil-reprimida instaurada por Freud en la *Interpretación de los sueños*, funcionaba estratégicamente para Foucault como la garantía de que “ahí, en el fondo de la sexualidad de cada uno, se iba a encontrar la relación padres- niños, (...lo que...) permitía, en el momento en que todo parecía indicar el proceso inverso, mantener la inscripción del dispositivo de sexualidad sobre el sistema de alianza. No había riesgo de que la sexualidad apareciese, por naturaleza, extraña a la ley: ella no se constituía sino por ésta. Padres, no temáis llevar a vuestros niños al análisis: éste les enseñará que, de todas maneras, es a vosotros a quienes aman. Niños, no os compadezcáis demasiado de no ser huérfanos y de reencontrar siempre en el fondo de vosotros mismos vuestra madre- Objeto o el signo soberano del Padre: por ellos accedéis al deseo.”¹³³⁷ La sexualidad que proliferaba en el espacio limitado de la consulta privada no investía de deseo múltiples objetos extraños al sistema familiar. Toda sexualidad patológica podía ser reconducida por las maniobras del médico a la ley universal y natural del deseo (Edipo), hacia los objetos

¹³³⁵ *VS*, pág. 150.

¹³³⁶ *VS*, pág. 149.

¹³³⁷ *VS*, pág. 149.

primigenios e inmemoriales de una ley-familia definitivamente conformada como instancia primera y universal. Freud revivificaba así, en 1899, un viejo sistema de alianza- ley y un sistema familiar mínimo que “tenía necesidad de reforzamiento”¹³³⁸ ya que constituía, para Foucault, “uno de los puntos fundamentales en toda esa historia del dispositivo de sexualidad.”¹³³⁹

- Justificar la generalización histórica del dispositivo.

Foucault avanza, como hipótesis histórico-crítica en la *Voluntad de saber*, una valoración acerca del papel político que jugó el discurso psicoanalítico a finales del siglo XIX, en relación con la instauración definitiva y generalizada del dispositivo de sexualidad moderno. El ‘descubrimiento’ del Edipo-incesto y la función fundante de la sexualidad infantil (hipótesis de una sexualidad reprimida) podían inscribirse sin problemas en el interior de las maniobras estratégicas -históricas y políticas- que se desplegaban en el interior del dispositivo de sexualidad. “No hay que olvidar –afirma Foucault- que el descubrimiento del Edipo **ha sido contemporáneo** de la organización jurídica de la destitución paterna (en Francia por las leyes de 1889 y 1898). En el momento en el que Freud descubría cuál era el deseo de Dora y le permitía formularlo, se organizaba para romperlo, en otras capas sociales, todas esas proximidades censurables; el padre, por un lado, era erigido como objeto de amor obligado; por otro lado, si era amante, era destituido por la ley.”¹³⁴⁰

En efecto, la burguesía del siglo XIX, por motivos económicos, sociales y políticos, había iniciado las campañas para constituir y controlar el cuerpo sexual y la sexualidad del proletariado: una campaña arquitectónico-judicial contra el incesto en las clases proletarias que imponía una habitación y una cama por persona y que penalizaba las conductas incestuosas de los padres;¹³⁴¹ una campaña de fijación económico-marital de la clase trabajadora incitándola al ahorro e imponiéndole el matrimonio¹³⁴² y “una política de protección de la infancia o de puesta bajo tutela de los menores ‘en peligro’ (...).”¹³⁴³ El Edipo freudiano y la idea de una prohibición-represión generalizada de la sexualidad, ligados históricamente a esta difusión e implantación definitiva del dispositivo de sexualidad, “va(n) a justificar (...la...) extensión autoritaria y coercitiva”¹³⁴⁴ del dispositivo sobre el cuerpo del proletariado. Así Freud, “formulando el principio de que toda sexualidad debe estar sometida a la ley -sostiene Foucault- o, mejor aún, que no hay sexualidad sino por el efecto de la ley, (...justificará que...) ‘no sólo es necesario someter tu sexualidad a la ley, sino que únicamente tendrás una sexualidad si te sujetas a la ley’”,¹³⁴⁵ fundando ‘en verdad’ las intervenciones políticas, médicas, judiciales, psiquiátricas y económicas que se organizaban sobre una sociedad al fin globalmente sexualizada. Dado que la prohibición del incesto “val(ía) para toda sociedad y para todo individuo”,¹³⁴⁶ la doctrina de Freud era el aval y la coartada de la extensión generalizada de ‘una’ única sexualidad: la burguesa, la producida en la familia restringida y medicalizada. Por ello Freud, dando fe con su ‘descubrimiento’ de la universalidad irrestricta de un dispositivo histórico, podía ser considerado por Foucault como uno de los elementos tácticos fundamentales al servicio de una trama compleja de estrategias de saber-poder.

¹³³⁸ *V/S*, pág. 149.

¹³³⁹ *V/S*, pág. 149.

¹³⁴⁰ *V/S*, pág. 172.

¹³⁴¹ Ver *V/S*, pág. 171.

¹³⁴² Ver *Curso LA*, 12 de marzo de 1975, pág. 249-271.

¹³⁴³ *V/S*, pág. 171.

¹³⁴⁴ *V/S*, pág. 169.

¹³⁴⁵ *V/S*, pág. 169.

¹³⁴⁶ *V/S*, pág. 171.

- Permitir la diferenciación burguesa.

El Edipo y la idea de la represión sexual permitirá justificar también, para Foucault, la especificidad de la sexualidad burguesa en el interior del dispositivo, al dar motivos para denunciar que en sus neuróticos había una excesiva restricción discursiva y una exagerada represión de la sexualidad que causaba sus padecimientos: el psicoanálisis podía funcionar como discurso al servicio de la diferenciación burguesa. En efecto, con la construcción del Edipo Freud recompensaba a esa clase, que había perdido el derecho de detentar un cuerpo-sexual propio dado que estaba siendo generalizado a toda la sociedad, con una particularidad propia. Será el rigor y el modo en el que se ejerce la represión lo que establecerá la diferencia entre la sexualidad del individuo burgués inserto en la familia celular y el cuerpo sexual de las clases populares en vías de sexualización. Así, a partir de 1899, “la teoría de la represión va a compensar –afirma Foucault- esa difusión general del dispositivo de sexualidad por el análisis del juego diferencial de las prohibiciones según las clases sociales.”¹³⁴⁷

Por otro lado, la clínica freudiana podía proclamarse como estrategia médica para eliminar los efectos patológicos que podían inducir en sus neuróticos la estricta imposición de la ley del incesto. En el espacio privado del diván y sólo para aquellos que pudieran pagarlo, esos individuos traspasados por sufrimientos y disfunciones psíquicas podían finalmente relatar ante el médico burgués todos los infortunios de su historia individual incestuosa. “Así, el psicoanálisis –sostiene Foucault-, como práctica terapéutica reservada, jugaba en relación con otros procedimientos un rol diferenciador. Los que habían perdido el privilegio exclusivo de preocuparse de su sexualidad tenían en adelante el privilegio de experimentar más que otros lo que la prohíbe y de poseer el método que permitía vencer la represión.”¹³⁴⁸

- Ofrecer beneficios a los agentes parentales y médicos.

- Para los padres burgueses, un “beneficio moral, que (volvía) aceptable la teoría psicoanalítica del incesto”.¹³⁴⁹ Si durante siglos las estrategias médicas habían enseñado a los padres a vigilar y controlar el cuerpo y los actos peligrosos y nocturnos de los niños, incitándoles a mantener “una conducta de indiscreción incestuosa”¹³⁵⁰ sobre sus cuerpos, enseñándoles a sorprender los actos sexuales de sus hijos furtivamente -en sus camas por la noche-; ahora el psicoanálisis podía desculpabilizar moralmente esa indiscreción paterna señalando a los niños como origen real de los deseos incestuosos familiares. Inversión de la relación: si los padres controlan y vigilan la sexualidad de sus hijos, sus actos están moralmente justificados en los deseos que en aquellos se manifiestan insidiosamente o se ocultan por la represión en sus hijos. Padres, “No os inquietéis –parafrasea Foucault a Freud-, no sois vosotros quienes sois incestuosos. El incesto no va de vosotros a ellos, no va de vuestra indiscreción, de vuestra curiosidad sobre el cuerpo (...infantil...) por vosotros desnudado; por el contrario, va de ellos a vosotros, porque son ellos que comienzan, desde el origen, a desearos.”¹³⁵¹
- Para los padres burgueses, un beneficio de re-apropiación de la sexualidad infantil. El Edipo-incesto freudiano no sólo justifica, para Foucault, que el cuerpo sexual y físico de los hijos pertenece en propiedad a los padres (cuerpo que desde el siglo XVIII los discursos médicos conminaban a controlar, vigilar, cuidar y sorprender), Freud justifica que también pertenecen a los padres los

¹³⁴⁷ *VS*, pág. 169-170.

¹³⁴⁸ *VS*, pág. 172.

¹³⁴⁹ *Curso LA*, pág. 252.

¹³⁵⁰ *Curso LA*, pág. 252.

¹³⁵¹ *Curso LA*, pág. 252.

profundos deseos infantiles de sus hijos: la interioridad más íntima de los propios niños, el foco de su sexualidad y de su deseo se dirige propia y exclusivamente a sus padres. Si bien el cuerpo y los actos sexuales infantiles eran ya objeto específico de apropiación de los padres (campana anti-onanismo), ahora, gracias a Freud, serán las figuras paternas quienes habitarán también (además de en el espacio físico-doméstico) en el interior del niño. Así los padres, entronizados como objetos primordiales del deseo de sus hijos, ya no deberán sólo controlar los movimientos y los actos que el niño realiza nocturnamente; deberán estar atentos, controlar, educar e interpretar todos los actos y palabras de sus hijos como manifestación de sus deseos sexuales. Gracias al psicoanálisis, la sexualidad infantil ya no será sólo concebida-capturada en esos actos autoeróticos nocivos que podía realizar el niño ocultándose de la mirada de los padres: su sexualidad se manifestaba visiblemente en todo y, dándose a conocer, se ocultaba. Alimentándose del pecho materno, defecando, soñando o jugando, el niño no hacía sino poner en juego una sexualidad que los padres, agentes ahora de psicoanalización, podían capturar en sus significados profundos y ocultos. El psicoanálisis opera así, para Foucault, una “verdadera reapropiación de la sexualidad del niño por la afirmación de que el deseo infantil está dirigido precisamente a los padres. Así ha podido aflojarse el control sobre la masturbación sin que los padres pierdan posesión de la sexualidad de los niños, porque el deseo infantil apuntaba a ellos.”¹³⁵²

- Un beneficio de reforzamiento de los padres como agentes médicos y del saber médico sobre la sexualidad. Insertando el incesto en el corazón de la familia restringida, haciendo de esas relaciones incestuosas el origen de todas las anomalías y síntomas, Freud “reforzaba –sostiene Foucault- la urgencia de una intervención exterior, de una suerte de elemento mediador, (...que permitiera...) analizar, controlar y corregir (...)”¹³⁵³ todas las perturbaciones de la sexualidad. Entre los padres y sus niños incestuosos se hará necesario convocar el saber esclarecido del médico que detenta una ciencia universal del deseo. A través de la articulación freudiana de una “teoría del incesto (...), -afirma Foucault- se cumple una formidable gratificación para los padres, que, en adelante, se saben objetos de un deseo loco y que, al mismo tiempo, descubren por esa teoría que pueden ser sujetos de un saber racional sobre sus relaciones con sus niños: ‘Lo que el niño desea, no tengo que descubrirlo simplemente como un doméstico dudoso, yendo en la noche a su habitación a levantar sus colchas; lo que desea, lo sé por un saber científicamente autenticado porque es un saber médico. Soy, a la vez, sujeto de un saber y objeto de un deseo loco.’”¹³⁵⁴ Reforzamiento, gracias a Freud, de los padres como agentes de medicalización de los niños: ahora ellos pueden capturar la sexualidad que se manifiesta y se oculta en los mínimos actos-palabras del niño. Reforzamiento también de la necesidad secular de que la familia convoque y se dote del saber médico. El psicoanalista-médico, agente de intervención familiar ante todos los infortunios y padecimientos de la sexualidad y del deseo, se constituye como agente de psicoanalización y de captura parental de la sexualidad del niño. Así refuerza y re-conforma a la familia celular y burguesa al dotarla de un saber con el que justificar su sexualidad específica y re-íncita a los padres a solicitar socorro al médico que supuestamente sabe.

¹³⁵² *Curso LA*, pág. 253.

¹³⁵³ *Curso LA*, pág. 253.

¹³⁵⁴ *Curso LA*, pág. 253.

En resumen, el psicoanálisis-Freud es, para Foucault, un momento¹³⁵⁵ estratégico “culminante”¹³⁵⁶ y de refuerzo del dispositivo de sexualidad del siglo XIX. 1) Inscribiendo la sexualidad producción histórica en la familia restringida por el Edipo, Freud ha vuelto universal y natural una construcción histórica; 2) articulando una técnica (asociación libre) en la que la sexualidad histórica es reconducida siempre a los personajes familiares, el psicoanálisis ha reforzado las tácticas de incitación discursiva sobre la sexualidad y el deseo; 3) su hipótesis represiva ha justificado las medidas que permitían la generalización del dispositivo a todas las clases sociales fundamentando la ‘realidad’ de una única sexualidad, la burguesa-restringida, como forma a-histórica; 4) proponiendo estratégicamente a la burguesía un saber y una terapia que le permitiría diferenciarse sexualmente en el contexto de esta generalización, Freud ha reasegurado la captura y producción sexual de esos individuos históricamente sexualizados; finalmente, 5) el psicoanálisis ha refundado también con su saber esclarecido todas las instancias de control familiar y para-familiar de la sexualidad, avalando la intervención necesaria del médico.

3. El conflicto de las interpretaciones. Foucault contra Freud: *Edipo Rey*.

La interpretación de lo dicho y de lo hecho por el cliente y la reconstrucción del pasado psíquico del enfermo que Freud realiza en el interior de la consulta privada son dos de las maniobras estratégicas de poder-saber mediante la cual el médico, capturando desde su teoría el relato confesional del enfermo, ejerce la imposición de sentido en el interior de la cura, produce la ‘verdad’ del síntoma y desvela la identidad del enfermo. Freud interpreta y reconstruye. Interpreta, es decir, establece el sentido latente de los sueños, extrae el significado oculto de los síntomas, produce la verdad de todos los productos patológicos ofrendados a él voluntaria o involuntariamente por el enfermo. Freud interpreta no sólo lo dicho sino también lo que el cuerpo yecto que habla o calla en el diván hace con sus miembros: el cofrecillo con el que juega nerviosamente la histérica, pondrá de manifiesto una masturbación que se oculta; la tensión corporal manifestará la resistencia a decir o a recordar. También reconstruye, porque habiendo incitado a la confesión exhaustiva, elabora y ofrece al enfermo una reconstrucción histórica de los sucesos infantiles o recientes que han determinado su identidad patológica: se trata de producir la verdadera historia subjetiva del enfermo a partir de los fantasmas y fantasías, de los síntomas y los sueños, de los actos y omisiones. Comunicando al enfermo su reconstrucción histórica o su interpretación del síntoma, el médico confrontará al analizado con “la verdad histórico-vivencial”¹³⁵⁷ que habita en su inconsciente:¹³⁵⁸ la verdad del deseo (reprimido) y de la

¹³⁵⁵ Un “dispositivo general en el cual Freud tendrá su lugar.” *DeE III*, pág. 314.

¹³⁵⁶ *DeE III*, pág. 320.

¹³⁵⁷ FREUD, Sigmund, “Construcciones en el análisis”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XXIII, pág. 269. “(N)uestra reconstrucción **produce su efecto por restituir un fragmento de la historia objetiva de la vida pasada** (Lebengeschichte) (...)” FREUD, Sigmund, *Construcciones en el análisis, op. cit.*, pág. 270. El subrayado es nuestro.

¹³⁵⁸ El ‘último Freud’ sostiene, en 1937: “El analista **da cima a una pieza de construcción y la comunica al analizado para que ejerza efecto sobre él**; luego **construye otra pieza a partir del nuevo material que afluye**, procede con ella de la misma manera, y **en esta alternancia sigue hasta el final**. Si en las exposiciones de la técnica analítica se oye tan poco sobre ‘construcciones’, la razón de ello es que, a cambio, se habla de ‘interpretaciones’ y su efecto. Pero yo opino que ‘construcción’ es, con mucho, la designación más apropiada. **‘Interpretación’ se refiere a lo que uno emprende con un elemento singular del material: una ocurrencia, una operación fallida, etc. Es ‘construcción’, en cambio, que al analizado se le presente una pieza de su prehistoria olvidada**, por ejemplo de la siguiente manera: ‘Usted, hasta su año x,

historia individual se hace presente, por intermedio del médico, ante una subjetividad – hasta entonces- ignorante de sí misma. El psicoanalista es, para Freud, un ‘arqueólogo’ del inconsciente.¹³⁵⁹

La re-construcción freudiana, como maniobra de construcción del pasado a partir de la captura de los productos psíquicos del paciente, no sólo se realizará privadamente, gracias al discurso confesional del enfermo en el interior de la clínica. También Freud se instaura a sí mismo como arqueólogo al interpretar y reconstruir el sentido de los textos históricos. Así, la interpretación que Freud propone de la tragedia “Edipo Rey”¹³⁶⁰ como confirmación de sus ‘descubrimientos’ constituye un índice, para nosotros, lo que acontece en la intimidad de la sesión analítica: las torsiones que el médico impone sobre el texto histórico para ‘construir’ e imponer su sentido son idénticas a las estrategias hermenéuticas con las que captura el relato confesional y los síntomas de los pacientes.

Describir las maniobras textuales freudianas para des-velar su táctica de interpretación-reconstrucción, permitirá manifestar cómo Freud cree producir la verdad completa del texto antiguo, estableciendo un único sentido. Manifestando las diferencias y disonancias entre el texto de Sófocles y la interpretación de Freud, será posible alcanzar definitivamente las coordenadas en las que se juega, para la clínica psicoanalítica, la práctica de la interpretación-reconstrucción: supuesta ‘traducción’ objetiva de lo manifiesto a lo oculto, supuesta reconstrucción del sentido de lo que se dice, supuesta manifestación neutral de la verdad presente pero reprimida en el discurso. En efecto, haciendo jugar la interpretación histórico-genealógica que Foucault realiza de la tragedia de Sófocles en 1974¹³⁶¹ contra la interpretación psicoanalítica de “Edipo Rey” de Freud, podremos

se ha considerado el único e irrestricto poseedor de su madre. Vino entonces un segundo hijo y, con él, una seria desilusión. La madre lo abandonó a usted por un tiempo, y luego nunca volvió a consagrarse con exclusividad. Sus sentimientos hacia la madre devinieron ambivalentes, el padre ganó un nuevo significado para usted’, etc.” FREUD, Sigmund, *Construcciones en el análisis*, op. cit., pág. 260-261. El subrayado es nuestro.

¹³⁵⁹ “Todos sabemos que el analizado **debe ser movido a recordar** algo vivenciado y reprimido por él, y las condiciones dinámicas de este proceso son tan interesantes que la otra pieza del trabajo, la operación del analista, pasa en cambio a un segundo plano. **El analista no ha vivenciado ni reprimido nada de lo que interesa; su tarea no puede ser recordar algo. ¿En qué consiste, pues, su tarea?** Tiene que **colegir** lo olvidado desde los **indicios** que esto ha dejado tras sí; mejor dicho: **tiene que construirlo**. (...) Su trabajo de construcción o, si se prefiere, de **reconstrucción** muestra vastas coincidencias con el del **arqueólogo** que exhuma unos hogares o unos monumentos destruidos y sepultados. En verdad es idéntico a él, sólo que el analista trabaja en mejores condiciones, dispone de más material auxiliar, porque su empeño se dirige a algo todavía vivo, no a un objeto destruido; y quizá por otra razón además.” FREUD, Sigmund, *Construcciones en el análisis*, op. cit., pág. 260-261. El subrayado es nuestro.

¹³⁶⁰ SÓFOCLES, “Edipo Rey” en *Sófocles: Ajax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey*, introducción, traducción y notas de Jose M. Lucas de Dios, Madrid, Alianza, 1988.

¹³⁶¹ En el curso “La vérité et les formes juridiques” en: *DeE II*, pág. 538-646, especialmente la segunda conferencia (pág. 553-570) y el debate final (pág. 623-646). Miguel Morey apuntaba en 1983, sin recurrir a los textos: “Encontramos así, en esta conferencia, los gérmenes de una crítica al psicoanálisis como forma de poder-saber –crítica que cristalizará en su proyecto de una *Historia de la sexualidad*.” MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, op. cit., pág. 254. Cfr. CHAVEZ, Ernani, op. cit., pág. 104-106. Nuestra lectura quiere ir más lejos: **demostrar que la interpretación de Foucault se elabora contra la versión de la tragedia que propone Freud en la Interpretación de los sueños** tal y como se propone en: BERNAUER, James W. y MAHON, Michael, “The ethics of Michel Foucault”, en GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1994, pág. 148-151. Los autores leen esta conferencia de 1973 retrospectivamente, en el contexto de la ‘genealogía del sujeto de deseo’ de 1984. Avalan su hipótesis, sin citar fuentes, en la ‘aproximación a Edipo’ que Foucault realizaría en el curso del Collège de France de 1979-1980 titulado ‘Del gobierno de los vivos’ (clases del 16, 23 y 30 de enero de 1980). La genealogía del hombre de deseo (1984) es, para los autores, una contribución a la ‘arqueología del psicoanálisis’ proyectada en 1976. Ver BERNAUER, James W. y MAHON, Michael, op. cit., pág. 148. El curso de Foucault era el inicio de una investigación sobre la confesión (*exomologesis* y *exagoreusis*) en el cristianismo primitivo que desembocará, al año siguiente, en el segundo proyecto de la *Historia de la sexualidad*: realizar ‘una historia de la subjetividad’ occidental a través de una genealogía del sujeto deseante emergido en el cristianismo primitivo.

justificar que la *reconstrucción* freudiana, tal y como lo proponían ya en 1967 Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet,¹³⁶² impone al texto un sentido extraño que lo distorsiona y lo hace ilegible al ser transparentado por la mirada esclarecida de un Freud, “nuevo Tiresias”,¹³⁶³ que asume como verdadero y universal el código (saber sobre el Inconsciente) que le permite la traducción textual y la reconstrucción objetiva del pasado. El médico, ante el enfermo y ante los textos, es el lugar en el que la verdad finalmente aflora.

Freud comunica la primera interpretación de esta tragedia en la *Interpretación de los sueños* (1899), en el momento en el que construye el edificio del psicoanálisis como ciencia del Inconsciente: instante de emergencia histórica, para Foucault, de una nueva teoría de la sexualidad-incesto reprimida. La nueva ciencia –presentada al mundo como conocimiento universal del funcionamiento lógico del aparato psíquico en el que se inscriben, reprimidos, los acontecimientos sexuales de la infancia-, capturarán al texto histórico y producirá una interpretación que será incesantemente repetida -sin cambios- a lo largo de la obra freudiana posterior.¹³⁶⁴

Primera maniobra textual. Imposición de sentido: la tragedia como instancia de validación del saber del analista. Sófocles ya soñaba lo que Freud ‘descubre’ y sabe.

La tragedia de Edipo viene a confirmar, para Freud, las tesis sobre la sexualidad infantil y el incesto originario: el efecto universal de la tragedia, su sentido verdadero y su origen histórico, pueden justificarse a partir de los ‘descubrimientos’ que la doctrina freudiana desvela.¹³⁶⁵ La tragedia de Sófocles es capturada por Freud, al igual que los síntomas y relatos de los pacientes, en el campo de saber que el médico esgrime sobre el deseo: “En apoyo de esta idea (...sobre el incesto infantil...) –sostiene Freud- la Antigüedad nos ha legado una saga cuya eficacia total y universal **sólo se comprende si es también universalmente válida nuestra hipótesis sobre la psicología infantil.**”¹³⁶⁶ Comprender la tragedia es, por tanto, circunscribirla como caso de aplicación de la teoría: *Edipo Rey* no es más que la representación del deseo incestuoso infantil que constituye el estadio

En el resumen publicado no hay ninguna alusión a ‘Edipo’ ni al ‘Edipo Rey’ de Sófocles. Ver *DeE IV*, pág. 125-129.

¹³⁶² En: VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1972, trad. Mauro Armijo, Barcelona, Paidós, 2002, vol. 1, pág. 79-101. El texto es publicado por primera vez en *Raison présente*, N° 4, 1967, pág. 3-20.

¹³⁶³ VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 80.

¹³⁶⁴ En textos de 1914 (‘El Moisés de Miguel Ángel’), 1916-17 (‘21ª conferencia de introducción al psicoanálisis’) y 1925 (‘Presentación autobiográfica’). Tal interpretación freudiana era continuada en 1966 por Didier Anzieu en: ANZIEU, Didier, “OEdipe avant le complexe ou de l’interprétation psychanalytique des mythes”, *Temps modernes*, N° 245, octubre, 1966, pág. 675-715 (reedición en: ANZIEU, Didier, *Psychanalyse*, Bélgica, Dunod, 2000). En este texto intentaba demostrar, continuando con la violenta e interesada maniobra interpretativa freudiana, que todos los mitos y tragedias griegas se resumen y remiten al ‘complejo de Edipo’. El artículo de Vernant y Vidal-Naquet antes citado constituye la respuesta de los historiadores a esa ‘edipización’ de los textos y personajes de la Antigüedad realizada por Anzieu. Véase VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 86, ss.

¹³⁶⁵ Esta captura interesada del texto antiguo era cuestionada por Vernant y Vidal-Naquet: “Pero una obra literaria que pertenece a la cultura de la Atenas del siglo V a. de C., y que traspone en sí misma de forma muy libre una leyenda tebana mucho más antigua, anterior al régimen de la ciudad, ¿puede confirmar en algo las observaciones de un médico de principios del siglo XX sobre los pacientes que frecuentan su consulta? Desde la perspectiva de Freud, la pregunta no exige respuesta porque ni siquiera debe plantearse. En efecto, la interpretación del mito y del drama griego no parece constituir a sus ojos problema de ningún tipo. No tienen que ser descifrados por métodos de análisis apropiados. **Legibles inmediatamente, completamente transparentes para el espíritu del psiquiatra, ofrecen de entrada una significación cuya evidencia aporta a las teorías psicológicas del clínico una garantía de validez universal.**” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 79-80. El subrayado es nuestro.

¹³⁶⁶ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, *op. cit.*, ‘Sueños típicos. Los sueños de la muerte de personas queridas’, pág. 295. El subrayado es nuestro.

universal y fundamental del desarrollo psíquico del sujeto, de ahí su efecto sentimental en todas las épocas históricas.¹³⁶⁷

La tragedia de Sófocles no sólo corrobora las tesis freudianas sobre la sexualidad infantil, también certifica la validez y universalidad de su método de interpretación de los sueños (sueños típicos de muerte de los padres) y de su teoría psíquica. En efecto, Freud no sólo impondrá un único sentido a la tragedia -como representación del deseo incestuoso infantil-, sino que reconstruirá también el pasado histórico-psíquico que conforma su origen: **ella ha brotado de un material onírico universal, presente en todos los tiempos, desde Sófocles hasta los neuróticos freudianos, desde los griegos hasta los burgueses sanos.** Los sueños típicos de muerte del progenitor del mismo sexo y los sueños en los que se mantiene un comercio sexual con el progenitor del sexo opuesto, constituyen el elemento histórico (universal y constante) que ha servido para la elaboración de la tragedia. “En el texto mismo de la tragedia de Sófocles –afirma Freud- hay un indicio inconfundible de que la saga de Edipo **ha brotado de un material onírico primordial** cuyo contenido es la penosa turbación de las relaciones con los padres por obra de las primeras mociones sexuales. Aún no esclarecido Edipo, pero ya caviloso con el recuerdo del oráculo, Yocasta lo consuela mencionándole **un sueño que tantísimos hombres sueñan**, pero sin que eso, ella dice, importe nada: ‘Son muchos los hombres que se han visto en sueños cohabitando con su madre: pero aquel para quien todo esto es nada, soporta sin pesadumbre la carga de la vida’. **El sueño de tener comercio sexual con la madre sobreviene, hoy como entonces, a muchos hombres**, quienes lo cuentan indignados y atónitos. Es, bien se entiende, **la clave de la tragedia y la pieza complementaria del sueño de la muerte del padre.**”¹³⁶⁸ Así, el sueño típico de tener relaciones sexuales con la madre (realización de un deseo sexual infantil reprimido) constituye para Freud el ‘material onírico primordial’ del que surgió históricamente la tragedia de Sófocles. Cumplimiento de deseo onírico presente en todos los tiempos, ‘hoy como entonces’, que es postulado como clave y sentido último de la tragedia: porque ella no tiene otro significado que esos mismos sueños que el psicoanalista ha interpretado en sí mismo y en sus pacientes burgueses.¹³⁶⁹

¹³⁶⁷ La demostración freudiana se funda, para Vernant y Vidal-Naquet, en un círculo vicioso. “Una teoría elaborada a partir de casos clínicos y de sueños contemporáneos encuentra su ‘confirmación’ en un texto dramático de otra época. Pero este texto sólo es susceptible de aportar esa confirmación cuando se interpreta por referencia al universo onírico de los espectadores actuales, al menos tal como lo concibe la teoría en cuestión. Para que este círculo no fuera vicioso, habría sido preciso que la hipótesis freudiana, en lugar de presentarse en el punto de partida como una interpretación evidente y que se impone por sí misma, apareciese al término de un minucioso trabajo de análisis como una exigencia impuesta por la obra misma o una condición de inteligibilidad de su ordenación dramática como el instrumento de un total desciframiento del texto.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 80-81.

¹³⁶⁸ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 297-298. El subrayado es nuestro. Esta es una de las dos referencias textuales a la tragedia a la que acude la interpretación de Freud. El texto: “¿Por qué habría de sentir miedo el hombre, cuando por lo que a él respecta son los acaeceres del azar quienes tienen poder, y su previsión de nada es clara conocedora? Lo mejor es vivir al azar, en la medida en que uno pueda. Ante las bodas con tu madre no sientas temor. **Muchos ya entre los mortales han compartido el lecho con su madre también en sueños.** Sin embargo, aquél para el que estas cosas nada valen, ése con absoluta facilidad lleva adelante su vida.” SÓFOCLES, *op. cit.* pág. 268. El subrayado es nuestro.

¹³⁶⁹ Si bien Freud recopila, en la *Interpretación de los sueños*, algunos sueños de muerte del progenitor del mismo sexo soñados por tres de sus enfermos (una señora y una joven sueñan con la muerte de su madre, y un joven obsesivo sueña con la muerte de su padre), no justifica en ningún ‘caso’ clínico la perdurabilidad del sueño de mantener comercio sexual con la madre. Supone, quizás, que los ejemplos aducidos (muerte del padre-madre) avalan la ‘realidad’ de los sueños ‘sexuales’ con la madre. Cabe dudar de la extensión de esos sueños incestuosos en el siglo XIX, comunes por otro lado en la Antigüedad. Freud sólo podía recoger el material onírico histórico y cultural que producían en sueño sus burgueses. Ver GIL, Luis, “Procul recedant somnia. Los sueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana, en MELENA, J. L. (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria-Gasteiz, Editorial Universidad del País Vasco, 1985, pág. 196-197.

Freud puede identificar así el material histórico-psicológico que ha permitido la producción de la obra: la tragedia de Edipo no es sino **una re-elaboración** de los sueños típicos de incesto y de muerte de los personajes parentales. Elaboración secundaria que oculta y distorsiona el material anímico verdadero, insertando el contenido, los elementos y el sentido del sueño (el deseo incestuoso primario con la madre y el deseo de la muerte del padre) en una historia deformada con un objetivo teológico-moral: “La fábula de Edipo es –sostiene Freud- **la reacción de la fantasía frente a esos dos sueños típicos**, y así como los adultos los vivencian con sentimientos de repulsa, así la saga tiene que recoger en su contenido el horror y la autopunición. Por lo demás, su configuración procede de un malentendido en la elaboración secundaria del material, al que procura poner al servicio de un propósito teológico.”¹³⁷⁰ Si el sueño es una deformación del deseo, la tragedia de Sófocles es una deformación de la deformación.

Freud interpreta la tragedia y reconstruye su origen histórico de la misma manera que interpreta los sueños del enfermo y reconstruye la historia infantil reprimida. Si los sueños típicos, como algunos símbolos oníricos, pueden ser desvelados sin recurrir a las asociaciones libres del paciente, el saber que el psicoanalista detenta se constituye así en la clave esencial desde donde emerge la verdad del síntoma-texto y la verdadera y objetiva historia de su surgimiento. La pervivencia histórica de estos sueños, justificada para Freud en la intervención de Yocasta, permite al psicoanalista verificar la universalidad de su teoría: el mismo sentido que poseían y poseen estos sueños como realizaciones de deseos incestuosos reprimidos puede imponerse, por tanto, al ‘sueño sexual’ de los antiguos y al texto histórico.¹³⁷¹ Si los individuos, desde los griegos hasta el siglo XX, siempre han soñado estos sueños y el psicoanálisis, finalmente, ha ‘desvelado’ su sentido, es posible comprender ahora el significado definitivo de *Edipo Rey*. En tanto que los ‘sueños típicos’ de incesto y de muerte de los personajes parentales son, para Freud, una representación deformada a través de la cual se cumplen deseos reprimidos infantiles, la tragedia, teniendo en ellos su fuente, puede ser finalmente trasparente por el saber del analista: es la elaboración literaria consciente e histórica de una deformación onírica inconsciente de carácter universal. El sueño y el complejo de Edipo son una realidad humana a-histórica. A través de ellos se desvela el sentido total y definitivo de ciertos textos históricos.¹³⁷²

Segunda maniobra textual: La tragedia como producción de la verdad subjetiva. Sófocles analista y Edipo paciente.

La obra, para Freud, no es sino la puesta en juego, dilatada y pausada, del florecimiento de la verdad subjetiva del propio Edipo. Se trata de establecer, desde el inicio de la tragedia, quién es el asesino del Rey que provoca las desgracias de la ciudad: tal pregunta recae, para Freud, sobre la identidad de Edipo: “Agradecidos –sostiene Freud-, los tebanos lo eligen rey y lo premian con la mano de Yocasta. Durante muchos años reina en paz y dignamente, y engendra en su madre, no sabiendo quién es ella, dos varones y dos mujeres, hasta que estalla una peste que motiva una nueva consulta al oráculo de parte de los tebanos. Aquí comienza la tragedia de Sófocles. Los mensajeros traen la respuesta de que la peste cesará cuando el asesino de Layo sea expulsado del país. Pero, **¿quién es él?** ‘Pero él, ¿dónde está él?/¿Dónde hallar la oscura huella de la antigua culpa?’.”¹³⁷³ La obra se

¹³⁷⁰ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 298. El subrayado es nuestro.

¹³⁷¹ Poco le importa que a los sueños de mantener relaciones sexuales con la madre se les asignaba, en la Antigüedad, un significado socio-político positivo: anunciaban un suceso favorable para el sujeto soñante. Ver VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 100 y *De IV*, pág. 174.

¹³⁷² Véase: VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 100.

¹³⁷³ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 296. El subrayado es nuestro. En el texto se pregunta, en plural y por boca de Edipo, quiénes son los asesinos de Layo: “(Creonte) Muerto éste (Layo), manda ahora el dios con toda claridad que se le vengue castigando con energía a los autores quienes quiera que sean. (Edipo) **¿Pero éstos en qué lugar de la tierra pueden estar? ¿Dónde se podrá encontrar esta**

despliega en la caza de la identidad oculta que constituye la subjetividad de Edipo: ‘¿quién es?’, esa es la cuestión.

La tragedia comienza así, para Freud, con una ignorancia generalizada, tanto de Edipo-Yocasta como de sus súbditos, que no saben que el asesino del Rey es el propio Edipo. El desarrollo de la trama no es más que un largo rodeo de afloramiento de la verdad, al igual que lo que se produce en la relación analítica. “La acción del drama no es otra cosa que **la revelación –afirma Freud-, que avanza paso a paso y se demora con arte -trabajo comparable al de un psicoanálisis-, de que el propio Edipo es el asesino de Layo pero también el hijo del muerto y de Yocasta.** Sacudido por el crimen que cometió sin saberlo, Edipo ciega sus ojos y huye de su patria. El oráculo se ha cumplido.”¹³⁷⁴ La tragedia edípica es, por tanto, una suerte de representación literaria e histórica de lo que sucede en el interior del análisis entre el médico y el enfermo: del no saber de Edipo, de su desconocimiento, de la ignorancia respecto a su propia identidad, las estrategias del poeta trágico van haciendo aflorar poco a poco la verdad, hasta enfrentar a Edipo finalmente con la doble culpa del asesinato paterno y del incesto prohibido. De la misma manera en el análisis, el médico maniobra para que, de la ignorancia del enfermo respecto a los avatares históricos de su deseo, se alcance finalmente el sentido último de sus síntomas en los acontecimientos sexuales de su infancia.

“Al paso que el poeta –afirma Freud- en aquella investigación **va trayendo a la luz la culpa de Edipo, nos va forzando a conocer nuestra propia interioridad**, donde aquellos impulsos, aunque sofocados, siguen existiendo. El contraste con el cual el coro se despide de nosotros, ‘miradle: es Edipo,/ el que resolvió los intrincados enigmas/ y ejerció el más alto poder;/ aquel cuya felicidad ensalzaban y envidiaban/ todos los ciudadanos. /Vedle sumirse en las crueles olas del destino fatal!’; esa admonición nos hiere en nuestro orgullo **-a nosotros, que en sabiduría y en fortaleza nos creíamos tan lejos de nuestra infancia-. Como Edipo, vivimos en la ignorancia de esos deseos** que ofenden la moral, de esos deseos que la **naturaleza** forzó en nosotros, **y tras su revelación bien queríamos todos apartar la vista** de las escenas de nuestra niñez.”¹³⁷⁵ La tragedia de Sófocles es pues, para Freud, una desvelación de la ‘propia interioridad’ del incestuoso-asesino, porque Edipo es el paciente freudiano y es todo hombre adulto, ignorante de los deseos infantiles reprimidos que lo determinan.¹³⁷⁶

Edipo es, para Freud, el hombre del no saber, el hombre del inconsciente: ciego que no puede ni quiere ver su identidad propia, representa simbólicamente la esencia a-histórica de la naturaleza humana. Frente a su ignorancia y al no-saber de los pacientes, la técnica psicoanalítica se constituye como maniobra de revelación lenta y paulatina de esa verdad subjetiva reprimida del mismo modo que en la tragedia se revela al final una verdad ante la cual Edipo debe apartar la vista. Gracias al saber que el médico posee sobre el inconsciente se manifiesta, a la vez, la verdad de la identidad subjetiva y la verdad de la

huella de difícil reconocimiento de una antigua culpa?” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 232. El subrayado es nuestro. Son muchos los asesinos del rey porque el dios ha dicho, según relata Creonte. “Dijo que **unos bandidos se toparon con él y le dieron muerte no por obra de un solo brazo, sino con multitud de manos.**” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 232. El subrayado es nuestro. Freud cambia el plural por el singular, el muchos por el uno, los asesinos por Edipo.

¹³⁷⁴ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 296. El subrayado es nuestro.

¹³⁷⁵ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 297. El coro final dice: “De la patria Tebas vecinos, mirad,/éste es Edipo,/el que los célebres enigmas llegó a ver,/el más poderoso hombre era,/del cual nadie hubo entre los ciudadanos/que con envidia su destino no mirase.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 292. El coro final identifica a Edipo como el hombre que resolvió los enigmas y como el hombre del poder que gobernó la ciudad. Sin embargo, para Freud, esta declaración final es una descripción de la situación del individuo adulto respecto a sus vivencias sexuales infantiles inconscientes.

¹³⁷⁶ “La tragedia es, por tanto, comparable en todo punto con un psicoanálisis: al levantar el velo que disimula en Edipo su rostro de parricida, de incestuoso, nos revela a nosotros mismos (...).” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 80.

tragedia: Edipo es situado por Freud en el lugar del paciente analítico y del hombre, condicionado por un inconsciente que desconoce; por otro lado, Sófocles es instaurado como psicoanalista que construye las estrategias dramáticas para que el individuo al fin confronte su ignorancia con la verdad de su propia ‘interioridad’-identidad.

Tercera maniobra textual: la comprensión de los efectos de la tragedia desde el saber del analista.

Freud clasifica la tragedia de Sófocles como una ‘tragedia de destino’, y la considera como la única tragedia antigua que sigue provocando profundos afectos en los espectadores. *Edipo rey*, sostiene, “continúa conmoviendo al hombre moderno tan profunda e intensamente como a los griegos contemporáneos de Sófocles (...).”¹³⁷⁷ La interpretación psicoanalítica de la obra intentará justificar esta perdurabilidad a-histórica de los efectos que produce la representación.¹³⁷⁸

La eficacia de la obra, la pervivencia de sus efectos a través del tiempo, no puede ser explicada, según Freud, a partir del supuesto mensaje ‘manifiesto’ que la obra transmite: “su efecto trágico, se dice, estriba en la oposición entre la voluntad omnipotente de los dioses y la vana resistencia que a ella oponen los hombres amenazados por la desgracia; los espectadores, conmovidos hondamente, aprenderán en el drama a someterse a la voluntad de los dioses y a comprender su propia impotencia.”¹³⁷⁹ Freud señala que otros creadores contemporáneos han intentado producir en los espectadores un efecto trágico parecido al de *Edipo Rey* y, sin embargo, no lo han logrado: suponían que la conmoción padecida por los espectadores se debía, en la representación trágica, a la oposición entre el individuo ciego y el Destino fatal. Lo intentaron pero, para Freud, “los espectadores asistieron sin inmutarse al fatal cumplimiento de una maldición o una predicción del oráculo en hombres inocentes que en vano se debatieron contra ella; después de ‘Edipo rey’, las tragedias de destino no produjeron efecto.”¹³⁸⁰

Se trata, pues, de justificar la constancia histórica y la universalidad de esos sentimientos profundos que provoca en los espectadores la tragedia edípica, unos efectos-sentimientos continuos, al decir de Freud, desde los griegos hasta la burguesía de finales del siglo XIX: ¿por qué la tragedia de destino de Sófocles conmueve aún a los burgueses?, ¿por qué lo que se escenifica en esta obra provoca en ellos (Freud incluido) ese síntoma afectivo? Para el psicoanalista, no se trata de una conmoción provocada por la visión teológica del mundo antiguo o por la confrontación con una cosmología en la que el individuo inocente se opone al destino (contenido consciente): la burguesía padece frente a la representación de Edipo por otros motivos (inconscientes). “Si ‘Edipo rey’ sabe conmover a los hombres modernos –sostiene Freud- **con no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles**, la única explicación es que el efecto de la tragedia griega no reside en la oposición entre el destino y la voluntad de los hombres, sino en la particularidad del material en que esa oposición es mostrada. **Tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo**, (...). Y, en efecto, un factor así está contenido en la historia de Edipo.”¹³⁸¹ A la burguesía, pues, no la conmueve el Destino de Edipo sino el ‘imperio fatal’ del incesto: Edipo escenifica la ‘voz’ que habla, en el silencio de la represión, en nuestra ‘interioridad’ profunda.

¹³⁷⁷ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 296.

¹³⁷⁸ “Freud parte de una vivencia íntima, la del público, no situada históricamente; el sentido atribuido a esa vivencia es proyectado luego sobre la obra independientemente de su contexto sociocultural.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, op. cit., pág. 81.

¹³⁷⁹ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 296.

¹³⁸⁰ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 296.

¹³⁸¹ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 296. El subrayado es nuestro.

En efecto, si la tragedia de Sófocles provoca constantes sentimientos a-históricos y profundas emociones en el hombre burgués es porque representa, para Freud, una verdad oculta del individuo-espectador: pone en escena la verdad de la identidad subjetiva reprimida, pone en escena los acontecimientos sexuales infantiles vividos y padecidos por todo hombre, desde la Grecia antigua hasta la Viena del siglo XIX. Si los burgueses se conmocionan ante el destino que se ceba con Edipo es porque el personaje cumple y realiza un deseo sexual infantil presente y reprimido en cada uno de los espectadores. Los sentimientos y las emociones que la obra provoca se deben a que el espectador, en el escenario, no hace sino ver reflejada su propia historia infantil. *Edipo Rey* es, así, un espejo: **“Su destino nos conmueve únicamente –sostiene Freud- porque podría haber sido el nuestro, porque antes de que nació el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. (...) El rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento del deseo de nuestra infancia. Pero más afortunados que él, y siempre que no nos hayamos vuelto psiconeuróticos, hemos logrado después desasir de nuestra madre nuestras pulsiones sexuales y olvidar los celos que sentimos por nuestro padre. Retrocedemos espantados frente a la persona en quien ese deseo primordial de la infancia se cumplió, y lo hacemos con todo el monto de represión que esos deseos sufrieron desde entonces en nuestra interioridad.”**¹³⁸² Edipo es, pues, el incestuoso individuo que hubiéramos podido ser en nuestra infancia o que éramos en nuestro deseo infantil o que somos si, ‘desafortunados’, somos neuróticos: Edipo nos habla aún más allá de la represión. Son estos deseos infantiles reprimidos en el adulto sano o neurótico la causa del impacto inmemorial de la tragedia: la obra de Sófocles no es sino la representación del drama incestuoso universal que recae, históricamente, no sólo sobre el individuo burgués sino que ha recaído siempre sobre todo hombre.

En su interpretación de la tragedia, Freud realiza tres maniobras textuales fundamentales: 1) elabora una interpretación que identifica el sentido oculto de la obra, 2) produce una reconstrucción de los propósitos y mociones que llevan al artista a elaborar la obra, 3) determina la justificación psicológica del afecto que la tragedia produce en los espectadores. Es la “obra misma –afirmará Freud en 1914- (...quien posibilita...) ese análisis si en verdad ella es la expresión, sobre nosotros eficaz, de los propósitos y mociones del artista. Y para colegir ese propósito tendré que hallar primero el sentido y el contenido de lo figurado en la obra de arte, es decir, poder interpretarla. Es posible, pues, que una obra así **necesite** de interpretación, y que sólo tras **consumarla** pueda yo averiguar por qué soy sometido a una impresión tan violenta.”¹³⁸³ Sólo a partir de la ‘interpretación consumada’ por el médico ha sido posible, para Freud, justificar el origen histórico del texto y la perdurabilidad a-histórica de sus efectos anímicos en el espectador.

La interpretación freudiana de la obra de Sófocles, como representación plástica de los deseos incestuosos infantiles, implica la captura del texto por el saber que el médico detenta (sobre el Inconsciente y la sexualidad infantil). Esta interpretación de 1899 se mantendrá inmovible a lo largo de las obras de Freud: tanto en las conferencias de introducción al psicoanálisis que publica en 1917, como en la reconstrucción autobiográfica del ‘descubrimiento’ del Edipo de 1925.¹³⁸⁴ *Edipo Rey* es en 1899 y continuará siendo para

¹³⁸² FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 297.

¹³⁸³ FREUD, Sigmund, “El Moisés de Miguel Ángel”, en *Obras completas*, *op. cit.*, tomo XIII, pág. 218, ss. (el subrayado es nuestro). Texto en el que, al igual que en la *Interpretación de los sueños*, vuelve a interpretar edípicamente Hamlet. “Consideremos ahora Hamlet, el magistral drama de Shakespeare que ya lleva tres siglos de vida. He rastreado la bibliografía psicoanalítica y adhiero a la opinión de que sólo el psicoanálisis, reconduciendo su asunto al tema de Edipo, ha resuelto el enigma del efecto que esta tragedia nos produce.” FREUD, Sigmund, *El Moisés de Miguel Ángel*, *op. cit.*, pág. 218.

¹³⁸⁴ “El complejo de Edipo, cuya ubicuidad discerní poco a poco, me proporcionó una serie de incitaciones. Si desde siempre habían resultado enigmáticas la elección por el poeta, y la creación misma, de ese tema cruel, así como el efecto conmovedor de su figuración poética y, en general, la esencia de la tragedia de destino,

Freud la representación trágica del deseo incestuoso infantil que constituye la característica fundamental de la existencia humana: primero, la obra no es sino una estrategia de producción de la verdad similar al análisis, del no saber y de la ignorancia de Edipo-paciente al surgimiento de la verdad subjetiva;¹³⁸⁵ segundo, la obra será interpretada de la misma manera que los restos oníricos típicos de los individuos sanos o neuróticos, porque la tragedia, como el sueño típico, tiene siempre un único sentido;¹³⁸⁶ tercero el conmovedor efecto que produce en los espectadores se debe al contenido incestuoso oculto de la obra, no a su enseñanza teológico-moral (contenido manifiesto consciente).¹³⁸⁷

La tragedia de Edipo es pues, para Freud, el espejo de la interioridad-identidad **real** del hombre y el reflejo de la **verdad universal** de la naturaleza humana: el incesto-reprimido infantil.

La interpretación que Foucault realiza de la tragedia de Sófocles en la segunda conferencia que imparte en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973 (publicadas en 1974) **se posiciona abiertamente contra la interpretación freudiana y supone una lectura de la *Traumdeutung*.**¹³⁸⁸ Foucault elabora una versión de la tragedia,

todo esto quedó explicado al inteligir que se había asido ahí una legalidad del acontecer anímico en su plena significación afectiva. El destino fatal y el oráculo no eran sino las materializaciones de la necesidad interior; que el héroe pecara sin saberlo y contra sus propósitos era, evidentemente, la expresión correcta de la naturaleza inconciente de sus aspiraciones criminales.” FREUD, Sigmund, *Presentación autobiográfica, op. cit.*, pág. 236.

¹³⁸⁵ “La obra del dramaturgo ateniense no hace sino figurar el proceso por el cual el crimen de Edipo, cometido hace tiempo, se revela poco a poco, merced a una indagación diferida con maestría y desplegada mediante nuevos y nuevos indicios; en esa medida, tiene cierto parecido con la marcha de un psicoanálisis.” FREUD, Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis, op. cit.*, tomo XVI, parte III, 21º conferencia, pág. 149.

¹³⁸⁶ “En el curso del diálogo, sucede que la obnubilada madre-esposa Yocasta se resiste a que prosiga la indagación. Invoca el hecho de que a muchos hombres les es deparado cohabitar en sueños con su madre, pero los sueños merecen ser tenidos en poco. Nosotros no los tenemos en poco, al menos a los sueños típicos, aquellos que sobrevienen a muchos hombres, y no dudamos que el sueño mencionado por Yocasta se relaciona estrechamente con el contenido de la saga, que provoca horror y extrañeza.” FREUD, Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis, op. cit.*, pág. 140-150.

¹³⁸⁷ “Espero que muchos de ustedes hayan vivenciado en sí mismos el conmovedor efecto de la tragedia donde Sófocles trata este asunto. (...) Lo asombroso es que la tragedia de Sófocles no provoque más bien en sus espectadores una indignada repulsa (...). En efecto, es en el fondo una pieza inmoral, elimina la responsabilidad ética del hombre, presenta a los poderes divinos como los que ordenan el crimen y muestra la impotencia de las inspiraciones éticas del hombre que se defiende de cometerlo. (...Para...) el pío Sófocles, (...) la eticidad suprema sería plegarse a la voluntad de los dioses, aunque ella ordene algo criminal. Yo no puedo creer que esta moraleja sea uno de los puntos fuertes de la pieza; pero es indiferente para el efecto que esta última produce. El espectador no reacciona frente a ella, sino frente al sentido secreto y al contenido de la saga. Reacciona, entonces, como si hubiera conocido en el interior de sí, por autoanálisis, el complejo de Edipo, y desenmascarase a la voluntad de los dioses y al oráculo como unos exaltados disfraces de su propio inconciente; como si él se acordara de sus deseos de eliminar al padre y de suplantarlo tomando por esposa a la madre, y tuviera que horrorizarse frente a ellos. Entiende así que la voz del artista quiere decirle: ‘En vano te revuelves contra tu responsabilidad y protestas lo que hiciste para contrariar esos propósitos criminales. Eres bien culpable, pues no has podido aniquilarlos; persisten todavía inconcientes en tí’. Y ahí se encierra una verdad psicológica. Aun cuando el hombre haya reprimido al inconciente estas mociones malignas y pueda decirse que no es responsable de ellas, por fuerza sufrirá esta responsabilidad como un sentimiento de culpa cuyo fundamento desconoce.” FREUD, Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis, op. cit.*, pág. 150.

¹³⁸⁸ Ver *DeE II*, pág. 553-570. Las conferencias remiten a los textos de Deleuze-Guattari (1972) y Castel (1973), momento de emergencia del psicoanálisis como objeto de captura genealógica y son pronunciadas del 21 al 25 de mayo de 1973. El curso del Collège de France sobre “El poder psiquiátrico”, giro temático de la investigación de Foucault hacia la psiquiatría, el psicoanálisis y la sexualidad, se inicia el 7 de noviembre de 1973. **Estas conferencias de Foucault evidencian una ‘lectura’ de la *Interpretación de los sueños*.** En relación con los textos de Deleuze-Guattari y de Castel, que despiertan a Foucault de su ‘sueño’ dogmático-

construyendo una ficción sobre la ficción, aplicando la máquina genealógica a un discurso considerado como juego estratégico (Nietzsche).¹³⁸⁹ En efecto, manteniendo el principio genealógico que postula las prácticas sociales como ámbito que engendra en la historia dominios de saber (nuevos objetos, conceptos, técnicas, discursos, teorías, etc.), Foucault propone una lectura del texto histórico inscribiéndolo en una historia de la producción de los juegos de verdad y de las formas de producción de la verdad a partir de las condiciones sociales, políticas, económicas y estratégicas que constituyen su condición de posibilidad.¹³⁹⁰ La máquina foucaultiana, que venía aplicándose en el laboratorio de los cursos del Collège de France, captura *Edipo Rey* para “resituarlo...” en una historia de la verdad más que en una historia del deseo o en el interior de la mitología que expresa la estructura esencial y fundamental del deseo. (...Se trata de t)ransferir, por tanto, -afirma Foucault- la tragedia de Sófocles, de **una mitología del deseo a una historia absolutamente real, histórica, de la verdad**”¹³⁹¹ La genealogía se enfrentará así contra la mítica interpretación freudiana, no para elaborar una interpretación literaria que determine el sentido oculto y a-histórico del texto, ni un análisis estructuralista que capture el texto como conjunto de “enunciados, buscando las leyes de pasaje, de transformación, de isomorfismo entre”¹³⁹² ellos; sino para producir un análisis textual que identifique la estrategia verbal de la obra, como juego de producción de la verdad, poniendo en relación sus enunciados con las prácticas sociales que lo constituyen y lo justifican. Foucault trataba, pues, de determinar el modo histórico de producción de la verdad que habitaba históricamente en el texto y que era su condición de posibilidad en la historia. La intención de Foucault era pues, desde la genealogía, poner en relación el texto, como estrategia verbal de producción de la verdad, con las prácticas sociales (judiciales) de producción histórica de la verdad en Grecia. De esta manera, la genealogía, no sólo –nietzscheanamente- historizará la verdad (juegos de verdad y rituales

analítico, la interpretación de Morey cercena la referencia a ‘Le psychanalisme’: “En segundo lugar, el brillante análisis que lleva a cabo (en la Segunda Conferencia) de la historia de Edipo, **recogiendo la actualidad del tema tras la reciente publicación de *L’Anti-Oedipo***, de G. Deleuze y F- Guattari, y reinterpretándola, desde una perspectiva paralela y bajo la clave histórica del poder-saber, lo que es común que sea leído psicoanalíticamente en términos de deseo-naturaleza.” MOREY, M., *Lecturas de Foucault, op. cit.*, pág. 254. El subrayado es nuestro. El *Anti-Edipo* es publicado en 1972, *Le psychanalisme*, ‘reciente publicación’, acababa de ser editado en Francia. Así lo indica Foucault en: *DeE II*, pág. 639-640. El borramiento será repetido una por segunda vez. Si bien Morey reconoce que en el curso sobre el *Poder psiquiátrico* Foucault ‘recurre a Castel’ (“apoyándose con dos textos de reciente publicación que, en gran medida, le servirán de guía: *L’Anti-Oedipo*, de Deleuze y Guattari, y *Psychanalisme*, de su colaborador R. Castel” MOREY, M., *Lecturas de Foucault, op. cit.*, pág. 255), más adelante hará del *Anti-Edipo* el único texto que precede al proyecto de la *Historia de la sexualidad*: “Y de *Histoire de la Folie*, en la medida en que, igual como el paso del Hospital General al asilo de Pinel, significaba un desplazamiento del modo como se ejerce el poder sobre las poblaciones, individualizándolas y homogeneizándolas para una mejor gestión, el paso del manicomio al diván del psicoanalista implica una vuelta de tuerca más en la misma dirección. **Una vez más *L’Anti-Oedipo* está en el origen de la sospecha fundamental que subyace a este proyecto.**” MOREY, M., *Lecturas de Foucault, op. cit.*, pág. 323. El subrayado es nuestro.

¹³⁸⁹ Ver SERRANO GONZÁLEZ, A., *Michel Foucault: sujeto, derecho, poder, op. cit.*, pág. 69.

¹³⁹⁰ Foucault captura genealógicamente la tragedia, separándose también del análisis de psicología histórica que propone Vernant y Vidal-Naquet: “Si se trata de un texto trágico, como *Edipo Rey*, el análisis lingüístico, temático, dramático, desemboca en cada plano del estudio sobre un problema más vasto: el del contexto – histórico, social, mental- que confiere al texto toda su significación. Por referencia a este contexto general se esboza, en efecto, la problemática trágica de los griegos y solamente en el marco de esta problemática (...) se establece la comunicación entre el autor y su público en el siglo V; teniendo en cuenta este contexto y este marco es como se liberan para el intérprete de hoy todos los valores significantes y los rasgos pertinentes del texto. Una vez acabado este trabajo de desciframiento del sentido, estamos en condiciones de enfocar los contenidos psicológicos, las reacciones de los espectadores atenienses ante el drama, de definir en ellos el ‘efecto trágico’. Al término del estudio, por consiguiente, es cuando se podrá reconstruir esa vivencia íntima que, en su presunta transparencia significativa, constituía en Freud el punto de partida y a la vez la clave del desciframiento.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 81.

¹³⁹¹ *DeE II*, pág. 628. El subrayado es nuestro.

¹³⁹² *DeE II*, pág. 636.

de producción de la verdad), sino que también historizará las relaciones que el sujeto, conformado por unas condiciones políticas, económicas, sociales y estratégicas de una época, mantiene con la verdad. Historicidad de las técnicas de producción de la verdad (juegos de verdad) e historicidad del sujeto (de las relaciones sujeto y verdad) son los dos supuestos que permitirán a Foucault proponer un análisis del texto de Sófocles crítico de Freud. La interpretación implica desplegar una serie de enfrentamientos estratégicos y de contra-maniobras.

Contra-maniobra metodológica: historización del sujeto y la verdad.

Foucault desarrolla, a lo largo de las conferencias, los resultados de una investigación genealógica que intenta responder a la pregunta “¿cómo dominios de saber han podido formarse a partir de prácticas sociales?”¹³⁹³ Es decir, cómo a partir de prácticas sociales, políticas, económicas, etc., se han configurado y han surgido nuevos objetos de saber, nuevos conceptos teóricos, nuevas técnicas de producción de conocimiento y también “nuevas formas totalmente nuevas de sujeto y de sujeto del conocimiento. El sujeto del conocimiento –sostiene Foucault– tiene una historia, la relación del sujeto con el objeto, o, aún más claramente, la verdad tiene una historia.”¹³⁹⁴ Foucault comunicará, pues, una lectura genealógica del texto de Sófocles que debe situarse en el contexto de una historia más amplia “de los dominios de saber en relación con las prácticas sociales, excluyendo el primado de un sujeto del conocimiento dado definitivamente”:¹³⁹⁵ un análisis de los discursos que, por principio metodológico, los considera como “juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y de regate, es decir, de lucha.”¹³⁹⁶ Discursos-lucha producción de estrategias-luchas históricas que dan forma a una relación histórica entre el sujeto y la verdad: ambos son sin fundamento originario, son más bien modos históricos de emergencias y acontecimientos. Se trata, para Foucault, de “mostrar la constitución histórica de un sujeto del conocimiento a través de unos discursos concebidos como conjuntos estratégicos que forman parte de prácticas sociales.”¹³⁹⁷ El genealogista intentará describir, remitiéndose a los textos, “cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto, que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad llega a la historia, sino de un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia, y que es a cada instante fundado y refundado por la historia.”¹³⁹⁸

Foucault reconoce, sin embargo, que el psicoanálisis, en esta historia crítica de la teoría del sujeto fundante moderno, ha ocupado un lugar importante: la teoría del aparato psíquico freudiano desfondó cualquier pretensión absoluta de conocimiento, y reevaluó “de la manera más fundamental la prioridad un poco sagrada conferida al sujeto, que se había establecido en el pensamiento occidental desde Descartes.”¹³⁹⁹ El psicoanálisis desde Freud “ha puesto en cuestión, de manera insistente, esa posición absoluta del sujeto”¹⁴⁰⁰ considerado como fundamento, como núcleo de todos los conocimientos, como sujeto “en el cual y a partir del cual la libertad se revelaba y la verdad podía eclosionar.”¹⁴⁰¹ La crítica epistemológica y gnoseológica que pudo realizarse a partir del psicoanálisis a la teoría del sujeto moderno no significó, sin embargo, un abandono de ese “sujeto de la representación

¹³⁹³ *DeE II*, pág. 538.

¹³⁹⁴ *DeE II*, pág. 539.

¹³⁹⁵ *DeE II*, pág. 539.

¹³⁹⁶ *DeE II*, pág. 539.

¹³⁹⁷ *DeE II*, pág. 539.

¹³⁹⁸ *DeE II*, pág. 540.

¹³⁹⁹ *DeE II*, pág. 540.

¹⁴⁰⁰ *DeE II*, pág. 540.

¹⁴⁰¹ *DeE II*, pág. 540.

como punto de origen a partir del cual el conocimiento es posible y la verdad aparece.”¹⁴⁰² En efecto, en tanto que Freud instaura su nueva ciencia como conocimiento universalmente válido de las características del aparato psíquico subjetivo (el inconsciente y sus leyes), si puede extrapolar su teoría psíquica a la comprensión histórica (señalando por ejemplo que en Grecia los individuos tenían sueños típicos con el mismo significado que en el siglo XIX), si puede suponer que sólo desde su novísimo saber sobre el Deseo es posible justificar las motivaciones que dieron origen a obras históricas (como la tragedia de Sófocles); es porque Freud, aún habiendo elaborado una teoría del inconsciente que puede funcionar como crítica de la teoría del sujeto moderno, se constituye a sí mismo como sujeto de conocimiento, como sujeto de un saber universal, punto a partir del cual ahora es posible un conocimiento más exacto sobre la subjetividad humana, la sexualidad y el deseo, lugar desde el cual todo puede ser juzgado. Freud, sujeto que conoce, elabora una teoría universal sobre el sujeto escindido. En el ‘caso’ de *Edipo Rey*, el médico erige su interpretación suponiéndose un sujeto de conocimiento absoluto y ahistórico (‘ciencia’): supone que, en todo momento y lugar, ha habido siempre individuos constituidos como los aparatos psíquicos que describe su ciencia del Inconsciente, y supone también que sólo a partir de su teoría científica es posible desvelar finalmente el sentido completo y total del texto, las motivaciones psíquicas del autor (sueños típicos) y los efectos provocados por la obra en los espectadores. La comprensión total de la tragedia se articula, pues, desde unos principios metodológicos deudores de la ‘ciencia’ moderna y desde unos supuestos que la genealogía foucaultiana pondrá en cuestión en su recurrencia a la historia. Así, si bien la teorización freudiana puede ser comprendida como una crítica a la prioridad de la conciencia, si bien a partir de la nueva ciencia de lo inconsciente podrá articularse una crítica a la concepción del sujeto moderno, el psicoanálisis mismo no ha abandonado el primado del sujeto del conocimiento ni de la comprensión plena. Ha instaurado un nuevo saber que, desde sus tesis y supuestos, puede comprenderlo todo y justificarlo todo. El inconsciente freudiano (teoría) no ha conmovido nunca la voluntad de saber universal del médico-Freud.

El método que Foucault aplicará, en la comprensión de textos históricos, servirá como crítica de este saber freudiano y de la absoluta ahistoricidad de la interpretación freudiana que aspiraba finalmente a comprender el sentido total del texto, que suponía comprender más y mejor, y que aspiraba a revelar la verdad, inmutable, de la tragedia de Sófocles a través de los siglos. Historizar la verdad e historizar al sujeto y sus relaciones con la verdad serán los dos objetivos tácticos a partir de los cuales Foucault realizará una relectura crítica de la interpretación del *Edipo Rey* de Freud, abandonando definitivamente los supuestos de una comprensión plena y absoluta de ‘la verdad’ sobre ‘el hombre’ oculta tras el texto. Se trata de manifestar, más bien, no la verdad válida para todos los tiempos que un sujeto de conocimiento esclarecido por un saber científico desvela finalmente, sino de indagar las modalidades históricas de una verdad histórica, las relaciones históricas entre sujeto y verdad que escenifica el texto. Para ello, no se trata de imponer y transponer los conocimientos de una ‘ciencia’ del presente para comprender, al fin, el sentido verdadero del texto y del pasado; sino de capturar al texto a partir de unas hipótesis metodológicas y estratégicas que permiten hacer hablar al texto en relación con las prácticas sociales de su tiempo: más que la ‘verdad’ Foucault hará surgir un juego histórico de verdad, más que la verdad sobre el ‘sujeto’ la lectura genealógica del texto hará aflorar las relaciones históricas entre sujetos históricos y juegos de verdad.

La genealogía de Foucault, entre el texto y el lector, impondrá una radical distancia: la interpretación de la tragedia manifestará al fin otra concepción de la verdad, otra concepción del sujeto y otra relación entre el sujeto y la verdad que la nuestra. *Edipo Rey* no será un espejo que hable de nosotros, sino un texto que, provocando el extrañamiento

¹⁴⁰² *DeE II*, pág. 540.

frente a lo que no somos, nos permitirá preguntarnos cómo hemos llegado a pensar y a decir que somos lo que somos.

Primera contra-maniobra textual: del incesto al poder.

Si para Freud y desde Freud la tragedia de Sófocles relata “la fábula más antigua de nuestro de nuestro deseo y de nuestro inconsciente”,¹⁴⁰³ es decir, “una verdad de la naturaleza”¹⁴⁰⁴ humana (deseos incestuosos infantiles presentes en el inconsciente), para Foucault, por el contrario, *Edipo Rey* constituye un juego discursivo estratégico e histórico centrado en torno al poder: “la tragedia de Edipo (...) es representativa y de alguna forma instauradora –sostiene Foucault- de un tipo determinado de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, del cual nuestra civilización no se ha liberado aún. Me parece –prosigue- que hay realmente un complejo de Edipo en nuestra civilización. Pero que no concierne a nuestro inconsciente y nuestro deseo, ni a las relaciones entre deseo e inconsciente. Si hay un complejo de Edipo, éste no se juega a nivel individual, sino colectivo; no se desarrolla a propósito del deseo y del inconsciente, sino a propósito del poder y el saber.”¹⁴⁰⁵ Poniendo en relación el texto con las prácticas sociales de las que surgía históricamente, Foucault sostiene que *Edipo Rey* es “el (...) testimonio (...) de las prácticas judiciales griegas (...), la historia de una investigación de la verdad, un procedimiento de investigación de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de la época.”¹⁴⁰⁶

Foucault opone su lectura del texto (poder) a la interpretación freudiana de la obra (incesto): lo que escenifica la tragedia no es el inmemorial problema del incesto con la madre o la culpabilidad constante del asesinato-odio del padre, no se trata, pues, de la revelación de las características verdaderas que constituye ahistóricamente al sujeto de deseo como universal antropológico. “El mismo título de la tragedia de Sófocles –sostiene Foucault- es interesante: Edipo es *Edipo Rey*, *Οιδίπους τυραννος*. Es difícil traducir el término *τυραννος*. La traducción no da cuenta del significado exacto de la palabra. Edipo es el hombre del poder, el hombre que ejerce un cierto poder. Y es llamativo que el título de la obra de Sófocles no sea *Edipo, el incestuoso*, ni *Edipo, el asesino de su padre*, sino *Edipo rey*.”¹⁴⁰⁷

A lo largo del desarrollo argumental de la tragedia la temática del poder reviste la mayor importancia: “Durante toda la obra –señala-, lo que está en cuestión es esencialmente el poder de Edipo, eso es lo que hace que se sienta amenazado. (...) Edipo, durante toda la tragedia no dirá jamás que es inocente, que ha hecho posiblemente algo, pero que ha sido a pesar suyo, que cuando ha matado a ese hombre no sabía que se trataba de Layo. **Esa defensa a nivel de la inocencia o de la inconsciencia no es jamás emprendida por el personaje** de Sófocles en *Edipo rey*. (...) Su problema es solamente el

¹⁴⁰³ *DeE II*, pág. 553.

¹⁴⁰⁴ *DeE II*, pág. 553.

¹⁴⁰⁵ *DeE II*, pág. 554-555.

¹⁴⁰⁶ *DeE II*, pág. 555. Tal y como lo indicaban Vernant y Vidal-Naquet: “El material de la tragedia no es ya entonces el sueño, planteado como una realidad humana extraña a la historia, sino el pensamiento social propio de la ciudad del siglo V, con las tensiones y contradicciones que nacen en ella cuando surge el derecho y las instituciones de la vida política que cuestionan, en el plano religioso y moral, los antiguos valores tradicionales.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 82. El género trágico nace en un momento histórico específico, “en el momento mismo en el que el derecho comienza a elaborar la noción de responsabilidad (...)” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 82. “Su aspecto de investigación sobre el hombre, como agente responsable, sólo tiene valor de contrapunto en relación con el tema central.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 85. “Bajo la perspectiva de Freud, este carácter histórico de la tragedia resulta totalmente incomprensible.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 83.

¹⁴⁰⁷ *DeE II*, pág. 562.

poder. ¿Podrá mantener el poder? Es ese poder el que está en juego de principio a fin en la obra”¹⁴⁰⁸

Para justificar la importancia del problema del poder en el texto, Foucault remite a la obra. Primero, en la primera escena de la tragedia Edipo se presenta coronado de laureles ante un pueblo que considera como sus hijos.¹⁴⁰⁹ A él recurren, como soberano, los habitantes de Tebas para ser liberados de la peste. “En tanto interesado en mantener su propia realeza –afirma Foucault- Edipo quiere buscar la solución del problema. Y cuando comienza a sentirse amenazado por las respuestas que surgen en torno a él, cuando el oráculo lo designa y el adivino dice de manera aún más clara que él es el culpable, Edipo, **sin responder en términos de inocencia**, dice a Tiresias: ‘Quieres mi poder, has armado un complot contra mí para privarme de mi poder.’”¹⁴¹⁰ Así, Edipo, sostiene Foucault, no “se espanta ante la idea de que él podía haber matado a su padre o al rey. Lo que le horroriza es perder su propio poder.”¹⁴¹¹ Y aún en el primer acto, en “el momento de la gran disputa con Creonte, le dice: ‘Has aportado un oráculo de Delfos, pero ese oráculo, lo has falseado, porque, hijo de Layo, reivindicas un poder que me ha sido dado.’ Aquí, Edipo –sostiene Foucault- se siente todavía amenazado por Creonte al nivel de su poder y **no al nivel de su inocencia o culpabilidad**. Lo que está en cuestión en todos estos enfrentamientos del principio de la obra es el poder.”¹⁴¹² Segundo, hacia el final de la

¹⁴⁰⁸ *DeE II*, pág. 562-563. El subrayado es nuestro. La tragedia es, para los historiadores, una “competición por el poder.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 99. La intención trágica de la pieza está “centrada sobre el tema del poder absoluto de Edipo y de la *hybris* que nesariamente se desprende de ella.” : VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 99.

¹⁴⁰⁹ En los dos primeros discursos Edipo se dirige al pueblo como a sus ‘hijos’. “Hijos, descendencia reciente del antiguo Cadmo, ¿qué actitud es ésta que hacia mí observáis al estar aquí sentados portando ramos de suplicantes?” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 227. “Hijos merecedores de compasión, cosas conocidas y no desconocidas por mí habéis venido aquí anhelando.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 229-230. Y el sacerdote se dirige a él de la siguiente manera: “Está bien, Edipo, señor de mi tierra.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 228.

¹⁴¹⁰ *DeE II*, pág. 563. El subrayado es nuestro. Edipo manifiesta su motivación para solucionar el problema de la peste y del asesinato de Layo: “De esta forma, con justicia también a mí me veréis como aliado, puesto que esta tierra trato de vengar a la par que al dios. En defensa no de mis amigos lejanos, sino yo mismo de mi propia persona es de donde apartaré esta mancha abominable. Quienquiera que sea el que mató a aquél (Layo) también quiera a mí castigarme con tal mano. En este caso, al ayudar a aquél, a mí mismo me haré el favor.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 233. Luego, si bien manifiesta querer encontrar al asesino en beneficio propio, Edipo responde ante la verdad revelada por Tiresias (él es el asesino) descalificando al adivino y acusándolo de impostor que se ha aliado con Creonte para acceder al poder: “¡Ah riqueza, poder, sabiduría que a toda sabiduría sobrepasa, contra la vida objeto de muchos celos, cuánta es la envidia que a nuestro lado se mantiene vigilante, si es que **es por este poder**, que en mis manos la ciudad depositó en calidad de regalo, no de súplica, por lo que fuera de él Creonte el compañero fiel, el amigo desde el principio, **ansía arrojarlo** deslizándose a escondidas, lanzando subrepticamente a un impostor tal, amañador de tretas, charlatán falaz, que en las ganancias solamente tiene puesta su mirada, pero en su arte es ciego! (...) Y a éste (Edipo) ahora **intentas arrojarlo fuera con el propósito de ponerte al lado del trono regido por Creonte**. Con lágrimas me parece que tanto tú como el urdidor de esto llevaréis a cabo la expulsión purificadora. Y si no pensara que fueras un anciano, con tus propios sufrimientos comprenderías qué clase de cosas exactamente estás ideando” SÓFOCLES, *op. cit.*, 243-244. El subrayado es nuestro.

¹⁴¹¹ *DeE II*, pág. 563.

¹⁴¹² *DeE II*, pág. 563. El subrayado es nuestro. Ante las acusaciones de confabulación lanzadas por Edipo a Creonte, éste manifiesta: “Ciudadanos, terribles palabras he oído que contra mí lanza el soberano Edipo, y aquí vengo sin poder sufrirlo. (...) No a cosa insignificante, a mi juicio, el daño de estas palabras lleva, sino a cosa realmente importante, si malvado en la ciudad y malvado por su boca y la de los amigos voy a ser llamado.” Edipo responde: “¡Eh, tú! ¿Cómo es que has venido aquí? ¿Acaso tal semblante de osadía tienes que a mi casa has venido, siendo como eres el asesino de este hombre a todas luces y **asaltador manifiesto de mi soberanía**? Ea, dí, por los dioses, ¿has visto en alguna medida temor o necesidad en mí para que te hayas decidido a hacer esto? ¿acaso ante la idea de que no me daría cuenta de que **la empresa ésta** proviene subrepticamente y con astucia de tu mano y que no habría de rechazarla de mi lado si me enteraba? ¿No es acaso necio el intento tuyo de, sin apoyo popular de tus amigos, **tratar de dar caza a la realeza**, cosa que con apoyo popular y dinero es como se consigue?”. SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 249-250. El subrayado es nuestro.

tragedia, cuando a Edipo se le comunica que su supuesto padre ha muerto, “cuando (...) la verdad va a ser descubierta –afirma Foucault-, cuando el esclavo de Corinto dice a Edipo: ‘No te preocupes, no eres hijo de Pólipo’, Edipo no soñará que, no siendo hijo de Pólipo, podría ser hijo de otro, quizás de Layo, sino que afirma: ‘Dices eso para avergonzarme, para hacer creer al pueblo que soy hijo de un esclavo, pero aún siendo el hijo de un esclavo, eso no impedirá que ejerza el poder, soy un rey como los otros.’ Aquí, aún, es del poder de lo que se trata.”¹⁴¹³ Tercero, en el último acto, cuando aflora finalmente la verdad, Edipo, como rey, hará comparecer ante sí al esclavo –al que le había sido entregado el hijo de Yocasta para ser asesinado-, y, como soberano, lo amenazará con torturarlo hasta que confiese. “Y cuando la verdad es arrancada –afirma Foucault-, cuando se sabe quién era Edipo y qué había hecho –asesinato del padre, incesto con la madre-, ¿qué dice el pueblo de Tebas? ‘Nosotros te llamábamos nuestro rey.’ Eso significa –señala Foucault- que el pueblo de Tebas, al mismo tiempo que reconoce en Edipo a aquél que había sido su rey, (...) lo declara ahora destituido de su realeza.”¹⁴¹⁴

No se trata, pues, de una tragedia centrada en la culpabilidad de Edipo, asesino de su padre, o en la inmoralidad de Edipo, esposo y amante de su madre. Se trata, para Foucault, de la realeza de Edipo en tanto que Edipo, como Rey, interpreta todas esas acusaciones contra su persona –desde Tiresias a Creonte y desde un esclavo a otro- como amenazas al poder que detenta. No se enfrenta a ellas señalando su inocencia, su no saber, su inconsciencia; lucha contra ellas de principio a fin de la obra como si fueran maniobras políticas de desposesión de su soberanía. Así, para Foucault, lo que está en cuestión a lo largo de toda la tragedia es “la caída del poder de Edipo.”¹⁴¹⁵ Incluso al final, el último diálogo entre Creonte –el nuevo rey- y Edipo –el rey desposeído de su poder-, al querer Edipo imponer su voluntad estableciendo las condiciones de su destierro, será reprendido por Creonte por querer aún ejercer un poder que ya no posee: ‘no debes gobernar más’, ‘no debes ser el amo’, ‘no tienes ya fuerza para mandar’.¹⁴¹⁶

Desde el primer saludo del coro, hasta su despedida, se manifiesta –para Foucault- la centredad del tema del poder en la obra. Si al principio de la tragedia Edipo es llamado

¹⁴¹³ *DeE II*, pág. 563. El mensajero de Corinto, al final de la obra, comunica a Edipo que su supuesto padre, Pólipo, ha muerto pero que, no debe preocuparse, porque Edipo no es hijo suyo. El mensajero dice: “(Mensajero) ¿No sabes, entonces, que en lo que atañe a la justicia no tienes motivo alguno de temor? (Edipo) ¿Y cómo no, si hijo en efecto soy de estos padres? (Mensajero) Porque contigo Pólipo nada tenía que ver en ascendencia.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 270. El mensajero relata que lo recogió en los boscosos desfiladeros de Citerón y lo llevó ante Pólipo que lo cuidó como un hijo. Lo recogió de un pastor de la casa de Layo. Edipo emprende la investigación sobre sus ascendentes ante el terror de Yocasta que intenta por todos los medios disuadirlo. Edipo afirma: “Mi estirpe, aunque sea baja, yo quiero llegar a conocerla. Esta (Yocasta) tal vez, puesto que como toda mujer es orgullosa, de mi humilde ascendencia siente vergüenza. Yo, dado que hijo me considero de Fortuna dadora de favores, no me veré deshonrado. De ésta en calidad de madre nací, y los meses que conmigo nacieron pequeño y grande me hicieron. Si tal nací, no podría ya un día resultar distinto, de forma que no pueda llegar a conocer con certeza mi ascendencia.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 273. Cfr. VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 97.

¹⁴¹⁴ *DeE II*, pág. 563-564. Al final de la tragedia, cuando se manifiesta la verdad por boca del servidor de Layo, el coro canta en la antístrofa 1: “Aquel que en exceso/ con sus dardos **llegó a ser dueño de la próspera felicidad en todo,**/ Zeus, tras echar abajo a la de corvas garras/ doncella de canto oracular,/ y de muertes en mi tierra/ torre defensora se erigió./ **Desde esto rey mío se te llama,**/ y con los mayores honores eres honrado/ **reinando sobre la gran Tebas.**” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 280. El subrayado es nuestro.

¹⁴¹⁵ *DeE II*, pág. 564.

¹⁴¹⁶ “(Edipo) **Es preciso obedecer**, aunque en nada es grato. (Creonte) Todo en su momento es apropiado. (Edipo) ¿Sabes con qué condición me iré? (Creonte) Díla y entonces la sabré una vez que la escuche. (Edipo) Que lejos de esta tierra me envíes. (Creonte) Al dios corresponde el don que me pides. (Edipo) Sin embargo, el más odiado de los dioses he llegado a ser. (Creonte) Probablemente por eso lo conseguirás. (Edipo) ¿Dices que sí, entonces? (Creonte) Lo que no pienso no me gusta decirlo en vano. (Edipo) Retírame, entonces, de aquí ya. (Creonte) Echa pues a andar, y suelta a tus hijas. (Creonte) **No quieras prevalecer en todo.** Incluso en lo que prevaleciste no acompañó a tu existencia para provecho tuyo.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 292. El subrayado es nuestro.

‘todopoderoso’, al final será llamado ‘el que estaba en la cúspide del poder’.¹⁴¹⁷ “Entre esos dos saludos del pueblo –sostiene Foucault– se desarrolla toda la tragedia. La tragedia del poder y de la posesión del poder político.”¹⁴¹⁸

Segunda contramaniobra textual: de la verdad del texto a la ‘verdad’ histórica.

Freud sostiene, en relación con la tragedia de Edipo, que el verdadero sentido de la obra reside en su moraleja oculta: no las dramáticas relaciones entre un individuo solitario que se enfrenta en vano ante el Destino cruel, sino el problema del incesto de Edipo con su madre y el asesinato de su padre. La verdad inmemorial y universal del texto, su origen histórico y los efectos que la obra provoca en el espectador son transparentados finalmente en su sentido último gracias al saber universal que el psicoanalista detenta sobre la sexualidad y el deseo (características de la sexualidad infantil y leyes del Inconsciente). Así, la tragedia esconde, para Freud, una única verdad presente psíquicamente y reprimida en todo individuo y en todas las épocas, desde los griegos a la burguesía: Edipo y los espectadores padecen a causa de la verdad intemporal de la subjetividad humana que el psicoanálisis finalmente ha ‘descubierto’. Lo importante, para Freud, consiste en ese paulatino florecer de la verdad, que sitúa a Edipo en el lugar de la ignorancia y que coloca a la verdad final como objetivo fundamental de la obra (y causa de la emoción del espectador). La verdad emergerá al final (del no-saber al saber), aunque estaría anunciada en la obra: Yocasta relata conocer que los hombres sueñan con yacer con sus madres.

La lectura de Foucault tiene por objetivo, por el contrario, describir los procedimientos de producción de la verdad que se ponen en juego en la obra. Se trata, pues, de determinar los mecanismos históricos mediante los cuales la verdad se produce. Para el genealogista, la historia de Edipo es la historia de una investigación, una indagación judicial que busca identificar al asesino del Rey y que se desarrolla siguiendo los procedimientos de las prácticas judiciales de la época. Es necesario pues, describir estos juegos jurídico-históricos que se despliegan en el texto gracias a los cuales la verdad podrá ser finalmente establecida. Así, la lectura de Foucault, lejos de querer determinar -desde una voluntad de saber esclarecida-, la verdad universal y meta-histórica presente y oculta en el texto, intentará establecer las formas históricas de producción de la verdad que supone el texto, no considerando que la verdad total aparece manifiesta al final de la obra, sino identificando cómo los procedimientos de producción de la verdad (juegos de verdad) afloran discursivamente desde el inicio mismo de la tragedia.

En *Edipo rey* Sófocles aplica, para Foucault, un mecanismo de producción de la verdad que “obedece inicialmente a una ley, a una especie de forma pura, que podríamos llamar la ley de las mitades. Es a través de mitades que se ajustan y se encajan como procede el descubrimiento de la verdad en Edipo.”¹⁴¹⁹ Esta verdad completa será producida, para el genealogista, en tres tiempos por tres series de personajes diferentes que intervienen en la obra, dando forma a un ‘juego’ estratégico de enfrentamientos complejos: primero, la verdad de los dioses; segundo, la de los reyes; finalmente, la verdad dicha por los esclavos. Una misma verdad (Edipo asesino de su padre) será relatada de distinta manera por instancias diferentes.

El primer juego de mitades está constituido, para Foucault, por la verdad manifestada por los dioses bajo la forma de la profecía. En el inicio de la obra, cuando el rey Edipo manda consultar al oráculo de Apolo, la respuesta del dios es dada a través de

¹⁴¹⁷ Si el sacerdote del inicio de la tragedia lo llama “Edipo, **señor** de mi tierra” y “Edipo, para todos **el más poderoso**.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 228-229. El coro final: “De la patria Tebas vecinos, mirad/ este es Edipo/ el que célebres enigmas llegó a ver,/ y **el más poderoso hombre era**, (...)” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 292. El subrayado es nuestro.

¹⁴¹⁸ *DeE II*, pág. 564.

¹⁴¹⁹ *DeE II*, pág. 557.

mitades: primero, la realidad de la peste, a la que le corresponde la causa de la peste. Luego, la respuesta del dios abrirá nuevamente el juego hacia otra serie de mitades. A través del oráculo, los dioses dirán que la causa del mal proviene de un asesinato (primera unidad peste-asesinato), respuesta que obligará a Edipo a preguntar quién ha sido asesinado. El mensajero del oráculo responde: el antiguo rey, abriendo el juego hacia la necesidad de saber quién es su asesino. A continuación, preguntando Edipo por la identidad del asesino, Creonte, el mensajero, calla. “En este momento, -afirma Foucault- Apolo rechaza responder, y, como dice Edipo, no se puede forzar la verdad de los dioses. Queda, por tanto, una mitad faltante. A la peste respondía la mitad del asesinato. Al asesinato correspondía la primera mitad: ¿quién ha sido asesinado? Pero falta la segunda mitad: el nombre del asesino.”¹⁴²⁰ En resumen, a las primeras dobles mitades, la realidad de la peste/la causa de la peste: asesinato; le sigue una segunda mitad, la realidad del asesinato (Layo)/la ignorancia-falta del asesino, que hace avanzar la investigación hacia otro juego.

Para completar esta mitad faltante, Edipo convocará al doble de Apolo, al adivino Tiresias, “mitad sombría de la verdad divina, doble que el dios-luz proyecta en negro sobre la superficie de la tierra,”¹⁴²¹ para que responda. Y Tiresias, para completar la verdad del oráculo, afirmará ante Edipo que es él el asesino del rey Layo. “En consecuencia, -continúa su lectura Foucault- podemos decir que, **desde la segunda escena de Edipo, todo ha sido dicho y representado. La verdad esta ahí, porque Edipo es efectivamente designado por el conjunto constituido por las respuestas de Apolo, de un lado, y la respuesta de Tiresias, del otro. El juego de mitades está completo:** peste, asesinato, quien ha sido asesinado, quién ha asesinado. Tenemos todo. Pero bajo la forma particular de la profecía, de la predicción, de la prescripción (...), nada se refiere a la actualidad del presente, nada es señalado con el dedo.”¹⁴²²

Siendo dicha la verdad completa bajo la forma de la profecía y el futuro, falta a esta verdad “la dimensión del presente, de la actualidad, de la designación de alguien. Falta el testimonio –sostiene Foucault- de lo que ha realmente sucedido. (...) Tenemos necesidad ahora del presente y del testimonio del pasado: el testimonio presente de lo que ha realmente acontecido.”¹⁴²³ Así, la obra inicia un nuevo juego de mitades, las mitades en las que se dirá la misma verdad dicha por los dioses pero bajo la forma del pasado y del presente: llega el momento, en la tragedia, de que la verdad sea establecida por los dobles personajes de los reyes (Edipo-Yocasta) y los esclavos (mensajero de Pólipo-pastor de Citerón).

En efecto, luego de la palabra de los dioses, será en el espacio de la soberanía donde la verdad deberá salir a la luz. Un primer juego de producción de la verdad se desarrollará, para Foucault, entre Edipo y Yocasta. La primera mitad es el recuerdo de Yocasta, que manifiesta a Edipo que él no es el asesino de Layo porque, según ha dicho el mensajero, el rey había sido asesinado por muchos en el cruce de tres caminos. A esta mitad responderá el recuerdo de Edipo que confirma que él ha asesinado a un hombre, llegando a Tebas, en el cruce de tres caminos. “Así, por el juego de esas dos mitades que se completan –afirma Foucault-, el recuerdo de Yocasta y el recuerdo de Edipo, tenemos esa verdad casi completa, verdad sobre el asesinato de Layo. Casi completa, porque falta todavía un pequeño fragmento: la cuestión de saber si ha sido asesinado por uno o por muchos, lo que

¹⁴²⁰ *DeE II*, pág. 557. El texto de Sófoles: “(Corifeo) Tal y como sujeto a maldición de mí te has apropiado, así, señor, voy a hablar. Ni fui yo el asesino ni puedo mostrar al que lo fue. La indagación correspondía al que la mandó, a Febo, el decir esto, quién cometió el hecho en su día. (Edipo) Con justicia hablas. Sin embargo, obligar a los dioses a lo que no quieren, de ningún modo hombre alguno podría.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 239.

¹⁴²¹ *DeE II*, pág. 557.

¹⁴²² *DeE II*, pág. 558. El subrayado es nuestro.

¹⁴²³ *DeE II*, pág. 558.

por otro lado no está resuelto en la obra.”¹⁴²⁴ La verdad es así establecida por los reyes, no como profecía de futuro, sino como recuerdo posible de los acontecimientos pasados.

Habiéndose manifestado la verdad a medias en la reunión presente del recuerdo de ambos reyes, serán convocados el tercer grupo de personajes: los esclavos. El acoplamiento de los dos recuerdos reales, deja abierta la esperanza a ambos de que Edipo no sea de quien habla la profecía ya que si bien Edipo recuerda haber matado a alguien, no sabe ni recuerda que ese hombre haya sido Layo. Y aunque hubiera sido Layo no estaba probado que Edipo era en realidad su hijo. Se impone, pues, una “segunda mitad (...) para que la totalidad de la predicción sea establecida, en la última parte de la obra, por el acoplamiento de dos testimonios diferentes. Uno será el del esclavo que viene de Corinto a anunciar a Edipo que Pólipo ha muerto. Edipo se regocija de no haber cumplido, pues, la profecía, y el mensajero le revela que Pólipo no era su padre.”¹⁴²⁵ El mensajero confiesa a Edipo que lo había recogido siendo un niño en el bosque y que lo había entregado al rey, ahora muerto, que lo había criado como un hijo. Esta media verdad, para Foucault, convoca el testimonio del “último esclavo, el que había huido después del drama, aquél que se había ocultado en el fondo de Citerón, el que había callado su verdad en su cabaña, el guardián del rebaño, que es llamado para ser interrogado sobre lo que había sucedido y dice: ‘En efecto, yo he dado antaño a este mensajero un niño que venía del palacio de Yocasta y del que me habían dicho que era su hijo.’”¹⁴²⁶

El círculo se completa mediante los dos últimos ajustamientos de testimonios. “Se cierra –afirma Foucault– por una serie de encajamiento de mitades que se ajustan unas a otras. Como si toda esa larga y compleja historia del niño a la vez exiliado y que huye de la profecía, hubiera sido rota en dos, y a continuación cada fragmento partido de nuevo en dos, y todos esos fragmentos repartidos entre manos diferentes. Ha sido necesaria esa reunión del dios y su profeta, de Yocasta y de Edipo, del esclavo de Corinto y del esclavo de Citerón para que todas esas mitades, esas mitades de mitades vengan a ajustarse las unas a las otras, adaptarse, anajarse y reconstituir el perfil total de la historia.”¹⁴²⁷ Esta ley de las mitades que se juega en la tragedia de Sófocles no es, para Foucault, sólo una forma retórica utilizada por el autor para dar forma a la obra, sino que constituía históricamente una técnica política y religiosa de producción de la verdad: el texto remite, para el genealogista, a las prácticas sociales y judiciales de la época. Se trataba, pues, de una ley de mitades que constituía la práctica del símbolo: “instrumento de poder, de ejercicio del poder –define Foucault–, que permitía a alguien, que detentaba un secreto o un poder, romper en dos partes un objeto cualquiera de cerámica, y guardar una de las partes y confiar la otra a alguien que debía llevar el mensaje o atestar su autenticidad. Es por el ajustamiento de esas dos mitades que se podrá reconocer la autenticidad del mensaje, es decir, la continuidad del poder que se ejerce. El poder se manifiesta, completa su ciclo, mantiene su unidad, gracias a ese juego de pequeños fragmentos –separados unos de otros– de un mismo conjunto, de un objeto único, del cual la configuración general es la forma manifiesta del poder. La historia de Edipo es la fragmentación de esa pieza de la cual la posesión íntegra y reunificada, autentifica la detentación del poder y las órdenes dadas por él. Los mensajes, los mensajes que envía y que deben retornar autentificarán su relación al

¹⁴²⁴ *DeE II*, pág. 558.

¹⁴²⁵ *DeE II*, pág. 559.

¹⁴²⁶ *DeE II*, pág. 559. El servidor dice: “Está bien. Era uno de los retoños de la casa de Layo. (...) Esta bien. Hijo de aquél era llamado. La que ha entrado en palacio, tu mujer podría muy bien decir cómo es esto. (Edipo) ¿Es que te entregó ella? (Servidor) En efecto, señor. (...) Para que lo matara (...) Ante el temor de funestos augurios. (...) Que él había de matar a sus padres se decía. (Edipo) ¿Cómo, pues, lo has abandonado en manos de este anciano? (Servidor) Porque sentí compasión, señor, ante la idea de que lo llevaría a otra tierra, de donde él era. Pero éste lo salvó camino de las mayores desgracias. En verdad que si eres ése que este dice, ten por seguro que has nacido desdichado.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 278-279.

¹⁴²⁷ *DeE II*, pág. 559.

poder por el hecho que cada uno de ellos detenta un fragmento de la pieza y puede ajustarse a los fragmentos. Esta es la técnica jurídica, política y religiosa de lo que los griegos llaman (...) el símbolo.¹⁴²⁸ Por ello, de la verdad completa dada por los dioses en la forma de la profecía la tragedia pasa a la verdad relatada en presente (del recuerdo de los reyes al testimonio de los esclavos): “Lo que había sido dicho en términos de profecía al principio de la obra –sostiene Foucault- va a ser nuevamente dicho bajo la forma del testimonio por los dos pastores. Y al mismo tiempo que la obra pasa de los dioses a los esclavos, los mecanismos de la enunciación de la verdad o de la forma bajo la cual la verdad se enuncia cambian igualmente. Cuando el dios o el adivino hablan, la verdad se formula en forma de prescripción y de profecía, bajo la forma de la mirada eterna y todopoderosa del dios Sol y bajo la forma de la mirada del adivino que, aunque ciego, ve el pasado, el presente y el futuro. (...) En el nivel más bajo, encontramos también la mirada. Porque, si los dos esclavos pueden testimoniar, es porque han visto. Uno ha visto a Yocasta entregar un niño para que sea llevado al bosque y abandonado. El otro ha visto al niño en el bosque, ha visto a su acompañante esclavo entregar ese niño y recuerda haberlo llevado al palacio de Pólipo. Se trata, aún, de una mirada. No de la gran mirada eterna, luminosa, deslumbrante, fulgurante del dios y su adivino, sino de aquellas personas que han visto y recuerdan haber visto con sus propios ojos humanos. Es la mirada del testimonio.”¹⁴²⁹

La tragedia de Sófocles manifiesta por tanto, para Foucault, el pasaje de la enunciación de la verdad en la profecía y bajo la forma de la prescripción, al testimonio retrospectivo: pasaje del resplandor de la verdad, de la mirada profética de los dioses y adivinos, a la mirada cotidiana y empírica de los pastores. Ambos ven lo mismo, ambos dicen lo mismo, pero no lo dicen utilizando el mismo tipo de enunciación ni viendo con los mismos ojos. La misma verdad se enuncia y se ve de manera diferente: “con otras palabras en otro discurso, con otra mirada. Pero esas miradas se corresponden una a otra. Los pastores responden exactamente a los dioses y se puede decir que los pastores los simbolizan. Lo que dicen los pastores, en el fondo, pero de otra manera, es lo que los dioses habían dicho. (...) Esta correspondencia define la tragedia y establece un mundo simbólico en el que el recuerdo y el discurso de los hombres son como un margen empírico de la gran profecía de los dioses.”¹⁴³⁰ La verdad final aflora, cuando el símbolo se completa, cuando la ley de las mitades llega a conformar la reunión definitiva de los dioses y de los hombres: cuando las diferentes relaciones entre sujetos y verdad (adivino, reyes, pastores) se ensamblan en un todo complejo.

En definitiva, la tragedia de Edipo pone así en juego, para Foucault, un mecanismo histórico específico de producción de la verdad (el símbolo), que se despliega por igual desde el discurso profético de los dioses al testimonio de los esclavos y que escenifica, en su recorrido, las diferentes relaciones que los sujetos mantenían con la verdad. La crítica de la interpretación freudiana del texto es, por tanto, doble. Primero, no hay en el texto una verdad esencial y universal, válida para todos los tiempos, sobre el hombre y su deseo (incesto) sino que, por el contrario, la tragedia escenifica una problemática histórica específica en relación con el poder y el saber. Segundo, el texto no hace manifiesta ‘una verdad’ a-histórica sobre el sujeto o la naturaleza humana, sino que, por el contrario, revela una forma específica de producción histórica de la verdad (símbolo) que impone que ésta sea dicha diferencialmente (enunciación-mirada) y desde el principio por los diferentes personajes que mantienen ciertas relaciones específicas con la verdad (dioses, reyes, esclavos).

¹⁴²⁸ *DeE II*, pág. 560.

¹⁴²⁹ *DeE II*, pág. 560-561.

¹⁴³⁰ *DeE II*, pág. 561.

Tercera contramaniobra textual: del no-saber de Edipo al demasiado saber del tirano.

En la interpretación freudiana de la tragedia de Sófocles, el desarrollo de la trama es comparado con las estrategias que el psicoanalista realiza en torno al enfermo en un análisis: un pasaje del no-saber sobre la sexualidad y el deseo (Edipo-incesto-reprimido) a un cierto saber sobre lo inconsciente. La tragedia edípica representaría, por tanto, el paso de la ignorancia al saber, de la oscuridad a la luz, del desconocimiento de la propia identidad al afloramiento del recuerdo de los avatares históricos de mismidad propia desde la infancia. En efecto, Foucault señala que la interpretación freudiana sostiene que **“Edipo es quien no sabe nada, quien estaba ciego, quien tenía los ojos velados y la memoria bloqueada,** porque no había mencionado nunca y parecía haber olvidado sus propios gestos matando al rey en el entrecruzamiento de tres caminos. **Edipo (...es...) el hombre del olvido, el hombre del no-saber, el hombre del inconsciente para Freud.”**¹⁴³¹

Oponiéndose a la lectura freudiana, Foucault interpreta que **Edipo sabe la verdad desde el comienzo de la obra y es el hombre del ‘demasiado saber’:** “Edipo, - sostiene- en ese mecanismo del símbolo, de mitades que se comunican, de juego de respuestas entre los pastores y los dioses, **no era aquél que no sabía, sino, por el contrario, aquél que sabía demasiado.** Aquél que unía su poder y su saber de una cierta manera condenable y que la historia de Edipo debía expulsar definitivamente de la historia.”¹⁴³² Frente al Edipo de Freud, sujeto de una inconsciencia que se borraría sólo al final de la tragedia, frente a Edipo representante del analizado que sólo alcanza su propia verdad subjetiva a través del desarrollo de la relación analítica, frente a un personaje instalado –desde el inicio de la obra- en el lugar del no-saber respecto a su posición de incestuoso y asesino; el Edipo de Foucault es un personaje histórico concreto, un personaje que Sófocles denuncia a través de la obra, un personaje que desde el comienzo mismo del texto se coloca en el lugar de aquél que sabe: Edipo es el rey, el gobernante de la ciudad que detenta un plus de saber, un saber peligroso y que ejerce, gracias a eso, un poder históricamente condenable.

Ahora bien, ¿a quién señala históricamente Sófocles, a quién denuncia, a quién escarmienta con *Edipo rey*? El personaje ficticio elaborado por el artista trágico detenta todos los signos, positivos y negativos, de “un personaje bien definido –sostiene Foucault-, señalado, catalogado, y caracterizado por el pensamiento griego del siglo V: el tirano.”¹⁴³³ Edipo no es, por tanto en el texto, el hombre del inconsciente, el análogo del paciente freudiano y de todo hombre en relación con su deseo: es un personaje histórico.

Foucault justifica su identificación (Edipo-tirano) estableciendo las características del personaje. Primero, la vida de Edipo se despliega en la alternancia del poder. Edipo accede al poder “a través de una serie de historias, de aventuras, que han hecho de él, al principio, el hombre más miserable -niño expulsado, perdido, viajero errante- y, luego, el hombre más poderoso. Ha conocido un destino desigual. Ha conocido la miseria y la

¹⁴³¹ *DeE II*, pág. 562. El subrayado es nuestro.

¹⁴³² *DeE II*, pág. 562. El subrayado es nuestro. Edipo cree saber y sabe demasiado, cfr. VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 94-95.

¹⁴³³ *DeE II*, pág. 562. “Proyectando sobre Creonte su propio deseo de poder, se convence en una misma instancia de que su cuñado, animado por el *phthómos* –la envidia respecto a los grandes-, trata de ocupar su lugar en el trono de Tebas y de que en el pasado ha podido guiar la mano de los asesinos del antiguo rey. **Es esta *hýbris* propia del tirano –para denominarlo como lo hace el coro- la que causa la perdición de Edipo y constituye uno de los resortes de la tragedia.**” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 96. El subrayado es nuestro. “La rivalidad entre los dos hombres (Edipo y Creonte) –o, mejor dicho, ese fantasma de rivalidad que se forma el espíritu suspicaz del **tirano**, ya que Creonte no es su rival: **sólo desea el poder del que ya dispone por su estatuto familiar**-, esta rivalidad se sitúa enteramente en el terreno de una competición por el poder.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 99. El subrayado es nuestro.

gloria. Ha accedido al punto más alto, cuando se creía que era el hijo de Pólipo, ha accedido al punto más bajo, cuando se transforma en un personaje errante de ciudad en ciudad. Más tarde, de nuevo, llega a la cima.”¹⁴³⁴ Esta alternancia del destino, este subir y caer, para Foucault, se revela tanto en el mito como en la tragedia de Edipo: primero príncipe heredero expulsado de la ciudad y condenado a muerte por sus verdaderos padres; luego hijo de Pólipo y nuevamente heredero al trono; a continuación es desposeído y constituido como un personaje errante para evitar cumplir el oráculo; finalmente, es nuevamente entronizado como rey al solucionar el enigma para, por último, ser nuevamente expulsado de la ciudad al final de la obra. Esta alternancia del destino de Edipo es, para Foucault, característica de dos personajes antiguos: el héroe épico que ha perdido su patria y que, luego de vencer ciertas pruebas, es transformado y puede retornar al lugar del que había partido alcanzando nuevamente la gloria y el honor, y el personaje del tirano de finales del siglo VI y principios del V a.C. que llega al poder luego de ciertas aventuras, combates, estrategias y luchas, que lo sitúan en la cima del poder. El tirano era quien, gobernando la ciudad, se sentía constantemente amenazado de perder ese poder que había tomado por la fuerza. De esta manera, en la obra de Sófocles, el personaje de Edipo indica, para Foucault, al tirano en tanto que hombre de la errancia del destino de poder, que accede al poder violentando la Esfinge y que interpreta constantemente tanto la verdad manifestada por los dioses como el testimonio de los esclavos como amenazas al poder que detenta, como maniobras de destitución de su poder.

Segundo, Edipo es quien accede al poder porque ha podido curar a la ciudad de Tebas matando a la esfinge que exponía en verso sus enigmas y que devoraba a todos aquellos que no los descifraban. Edipo “había curado la ciudad –sostiene Foucault-, le había permitido resurgir (*redresser*), como él dice, respirar en el momento en el que ella había perdido el aliento. (...) Esta expresión (...hacer resurgir la ciudad, recuperar la ciudad, reparar la ciudad...) la encontramos en el texto de Solón. Solón, que no es exactamente un tirano sino un legislador, se enorgullecía de haber recuperado la ciudad ateniense al final del siglo VI. Es también la característica de todos los tiranos que han surgido en Grecia durante los siglos VII y VI a.C. (...Ellos...) desempeñaron el rol de reparadores de la ciudad a través de una distribución económicamente justa (...), o a través de leyes justas (...).”¹⁴³⁵ En la tragedia de Sófocles, Edipo es el gobernante que ha permitido restaurar el orden en la ciudad, o más bien, es aquél que ha provocado un nuevo nacimiento de la ciudad: por el saber que poseía la ha hecho resurgir.

Tercero, Edipo es acusado a lo largo de la obra de ser alguien que cree ejercer un dominio sobre la ciudad como si ésta fuese propiedad suya: ejerce su poder sobre sus hijos como amo. “Muchas cosas son reprochadas -recuerda Foucault- a Edipo en sus discusiones con Tiresias y Creonte, incluso con el pueblo. Creonte por ejemplo le dice: ‘Estás equivocado, te identificas con esta ciudad en la que no has nacido, te imaginas que eres esta ciudad y que ella te pertenece; yo también formo parte de esta ciudad, ella no es solamente tuya.’”¹⁴³⁶ Edipo es “quien no otorga importancia a las leyes y las reemplaza por su voluntad y por sus órdenes. Lo dice claramente. Cuando Creonte le reprocha querer exiliarlo, diciendo que esa decisión no es justa, Edipo responde: ‘Poco me importa que sea justo o no, debes obedecer de todas maneras.’ Su voluntad será la ley de la ciudad. Por eso en el momento en el que comienza su caída, el coro del pueblo reprochará a Edipo haber

¹⁴³⁴ *DeE II*, pág. 564.

¹⁴³⁵ *DeE II*, pág. 565. Edipo afirma en su defensa ante las acusaciones del adivino: “(Tiresias) ¿No eres acaso el más apropiado para descifrar estas cosas? (Edipo) Injúriame precisamente en estas cosas en las que me encontrarás más grande. (Tiresias) Este, sí, este destino fue el que te aniquiló. (Edipo) Pero si puse a salvo esta ciudad, no me preocupa.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 246.

¹⁴³⁶ *DeE II*, pág. 565. “(Edipo) ¡Ah, ciudad, ciudad! (Creonte) **También en mí hay interés por la ciudad, no en tí solo.**” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 254. El subrayado es nuestro.

despreciado la *δικη*, la justicia.”¹⁴³⁷ Edipo es quien, ejerciendo el poder, hace de su voluntad la Ley ignorando y despreciando el orden justo establecido por los dioses.

Cuarto, el personaje del tirano, para Foucault, no sólo ejercía el poder sino que también poseía un cierto tipo específico de saber. Accedía al poder porque “hacía valer el hecho de detentar un cierto saber superior en eficacia al de otros. Es precisamente –afirma Foucault– el caso de Edipo. Edipo es quien consiguió resolver por su pensamiento, por su saber, el famoso enigma de la Esfinge, (...) Edipo pudo resolver el enigma de la Esfinge porque era *σοφός*.”¹⁴³⁸ El personaje de Sófocles posee –desde el inicio de la tragedia– un saber, un saber peligroso que le permitió encontrar la solución al enigma: ante la Esfinge, Edipo hace valer un saber autocrático, al descubrir la respuesta del enigma de una manera absolutamente solitaria. “Edipo insiste sobre esto sin cesar. ‘Cuando resolví el enigma de la Esfinge no me dirigí a nadie’ dice al pueblo y al adivino. Y dice al pueblo: ‘No podríais de ninguna manera ayudarme a resolver el enigma de la Esfinge, no podéis hacer nada contra la divina Cantora.’ Y dice a Tiresias: ‘¿Pero qué adivino eres tú que no has sido capaz de liberar a Tebas de la Esfinge? Cuando todos estaban sumidos en el terror, yo liberé a Tebas solo, sin aprender nada de nadie, sin servirme de ningún mensajero, vine personalmente.’ Encontrar, es algo que se hace solo. Encontrar –comenta Foucault– es algo también que uno hace cuando abre los ojos. (...Edipo) es aquél que es capaz de esa actividad de ver y de saber. Es el hombre del ver, el hombre de la mirada, y lo será hasta el fin.”¹⁴³⁹

Y porque lo será hasta el final, Edipo será derrocado. Su voluntad de encontrar al culpable le hace iniciar una investigación en medio de la cual niega constantemente el testimonio y el recuerdo de todos aquellos que también habían visto: niega la mirada profética de los dioses y del adivino, niega el recuerdo de Yocasta, niega su propio recuerdo, niega –finalmente– el testimonio del esclavo que le comunica que no era hijo de Pólipo. Su saber autocrático y solitario, que no dependía de nada ni de nadie, le impulsa a querer ver al culpable con sus propios ojos: queriendo ver hasta el fin, Edipo cae en su propia trampa. Así, para Foucault, es “porque ejerce un poder tiránico y solitario, desviado tanto del oráculo de los dioses –que no quiere oír– como de lo que dice y quiere el pueblo, por lo que, en su sed de gobernar descubriendo por sí solo, encuentra, en última instancia, el testimonio de quienes han visto.”¹⁴⁴⁰

Edipo no es, pues, el personaje freudiano que no-sabe, no es el hombre del inconsciente, sino aquel que, sabiendo demasiado, poseyendo un saber pleno que despreciaba a los dioses y a los hombres, va a permitir el ajustamiento exacto de las piezas de la tragedia. “Edipo, sin quererlo, –sostiene Foucault– consigue establecer la unión entre la profecía de los dioses y la memoria de los hombres. El saber edípico, el exceso de poder, el exceso de saber, ha sido tal que se ha vuelto inútil. En los dos fragmentos ajustados, la imagen de Edipo se vuelve monstruosa. Edipo podía demasiado por su poder tiránico,

¹⁴³⁷ *DeE II*, pág. 566. “(Edipo) **Hay que obedecer, no obstante.** (Creonte) No, a decir verdad, si realmente se gobierna torpemente.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 254. El subrayado es nuestro. Y el coro responde a Edipo: “Y si alguno con mirada altiva/**de obra o de palabra se conduce, sin miedo de Justicia**/ ni la sede de los dioses respetando/ ojalá que fatal destino le arrebatase,/ por causa de su arrogancia desdichada,/ si la ganancia **no va a ganarla con justicia**,/ y de acciones impías apartarse no piensa,/ o a lo intangible va a agarrarse en su locura.” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 264. El subrayado es nuestro.

¹⁴³⁸ *DeE II*, pág. 566. “Edipo se define con una orgullosa seguridad como el descifrador de enigmas.” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 95.

¹⁴³⁹ *DeE II*, pág. 567. Edipo dice a Tiresias ante su profecía: “Porque, ea, dí, ¿en qué ocasión has sido tú un adivino veraz? ¿Cómo cuando la perra cantora aquí estuvo, no dijiste algo liberador en bien de estos ciudadanos? La verdad es que el enigma no era propio de un hombre corriente razonarlo, sino que se necesitaba del arte adivinatoria. Y ésta tú no revelaste tenerla como cosa conocida ni proveniente de las aves ni de parte alguna de los dioses, **sino que fui yo, Edipo el que nada sabía, quien a mi llegada le dí fin, consiguiéndolo con reflexión y no por aprenderlo de las aves.**” SÓFOCLES, *op. cit.*, pág. 244. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁴⁰ *DeE II*, pág. 567.

sabía demasiado en su saber solitario. En ese exceso, era aún el esposo de su madre y el hermano de sus hijos. Edipo es el hombre del exceso, el hombre que tiene todo en demasía: en su poder, en su saber, en su familia, en su sexualidad. Edipo, hombre doble, que estaba de más frente a la transparencia simbólica de lo que sabían los pastores y le habían dicho los dioses.”¹⁴⁴¹

La tragedia de Sófocles es así, para Foucault, un reflejo del gran desmembramiento -que se produce en la Grecia del siglo V a.C.- de las antiguas formas de ejercicio del poder.¹⁴⁴² El texto, como juego discursivo y a través del personaje de Edipo, critica esa gran unidad que constituía, antes de la democracia, “un poder político que sería al mismo tiempo un saber. Es el dismantelamiento –afirma Foucault- de esa unidad de un poder mágico-religioso que existía en los grandes imperios asirios, y que los tiranos griegos, impregnados de civilización oriental, han intentado restablecer para su beneficio y que los sofistas de los siglos VI y V han utilizado como podían, bajo la forma de lecciones pagadas con dinero. Asistimos a esa larga descomposición durante cinco o seis siglos de la Grecia arcaica. Y, cuando la Grecia clásica aparece -Sófocles representa la fecha inicial, el punto de eclosión-, lo que debe desaparecer para que esa sociedad exista, es la unión del poder y del saber. A partir de ese momento, el hombre del poder será el hombre de la ignorancia. Finalmente, lo que le sucedió a Edipo es que, por saber demasiado, no sabía nada. A partir de ese momento, Edipo va a funcionar como el hombre del poder, ciego, que no sabía nada, y que no sabía porque podía demasiado.”¹⁴⁴³ Así, *Edipo rey* es, para Foucault, una suerte de resumen dramatizado de la historia del derecho griego en la que se escenifica “una de las grandes conquistas de la democracia ateniense: la historia del proceso a través del cual el pueblo se apoderó del derecho de juzgar, del derecho de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios amos, de juzgar a aquellos que lo gobernaban. (...Un...) derecho de testimoniar, de oponer la verdad al poder, que se constituyó en un largo proceso nacido e instaurado de manera definitiva en Atenas, a lo largo del siglo V.”¹⁴⁴⁴ La gran revolución griega que produce la introducción social de esos nuevos procedimientos de elaboración jurídica de la verdad, va a hacer surgir otros mecanismos históricos de producción de la verdad: las formas racionales de la demostración y de la prueba con sus condiciones y reglas (la filosofía y la ciencia griega); el arte de la persuasión que permitía obtener la victoria frente a un adversario imponiendo finalmente la verdad (retórica griega); y el desarrollo del conocimiento por testimonio, recuerdo, indagación o investigación, como otro procedimiento diferencial para establecer la verdad germen y supuesto del saber histórico, la geografía y la biología griega.¹⁴⁴⁵

Si para Foucault hay en Occidente un ‘complejo de Edipo’ generalizado, no es la realidad universalmente reprimida del deseo incestuoso de los individuos, sino justamente ese planteamiento mítico que se postula –quizás por primera vez- en la tragedia de Sófocles: la verdad no debe pertenecer jamás al poder político y, por lo tanto, la verdad no está jamás contaminada de poder. La verdad es cosa de los filósofos, de los historiadores, de los matemáticos, de los que investigan la naturaleza, de los que enseñan; la verdad se manifiesta por boca de aquellos no contaminados de poder político, en aquellos ‘desinteresados’. El complejo edípico que la obra de Sófocles revela es, para Foucault, la oposición mítica entre una verdad sin poder y un poder sin verdad: “Es este mito que Nietzsche –agrega Foucault- ha comenzado a demoler, mostrando (...) que detrás de todo

¹⁴⁴¹ *DeE II*, pág. 568.

¹⁴⁴² Ver VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 81-83.

¹⁴⁴³ *DeE II*, pág. 569.

¹⁴⁴⁴ *DeE II*, pág. 571.

¹⁴⁴⁵ Ver *DeE II*, pág. 571.

conocimiento, lo que está en juego, es una lucha de poder.”¹⁴⁴⁶ Es este mito el que las genealogías de Foucault intentan dismantelar con sus análisis históricos, ya que el “poder político no está ausente del saber, (...sino que...) está tramado con el saber.”¹⁴⁴⁷

La lectura de Foucault de la tragedia provoca, a diferencia de la supuesta verdad edípico-identitaria que allí ‘descubre’ Freud, un triple extrañamiento: extrañamiento frente a un texto en el que se diseña discursivamente una forma histórica de producción de la verdad (símbolo) que sólo puede ser justificada poniéndola en relación con las prácticas sociales y judiciales de la época (la verdad tiene su historia); un extrañamiento frente a un personaje (el tirano) en el que se verifica una forma histórica de ejercicio del saber y del poder (Edipo no refleja la ‘naturaleza’ psíquica de ‘lo humano’); y un extrañamiento respecto a las diferentes relaciones que los personajes de la obra (adivino, rey, esclavo) mantenían con la verdad (el sujeto tiene también su historia). Así, Edipo no ‘habla’ de nosotros, no manifiesta una verdad subjetiva universal, no es un personaje que refleja una ‘interioridad’ y una identidad a-histórica y profunda. Edipo no existe, si bien ha habido tiranos. En la interpretación de Foucault queda reducido a un personaje literario y ficticio que sólo es inteligible en relación con las prácticas sociales y políticas de su época.

Este triple extrañamiento provocado estratégicamente por el análisis de Foucault se ejerce contra una identificación. La interpretación freudiana del texto de Sófocles ha producido y diseminado históricamente tal identificación entre Edipo y el sujeto que la ‘ciencia’ del Inconsciente describiría ‘objetivamente’: al considerar la obra como una historia dramatizada del deseo incestuoso subjetivo, al instaurarla como modelo antiguo que representa el estadio edípico constitutivo de la psiquis humana, al capturarla como un mero síntoma antiguo de una verdad que se mantiene, inmutable y a-histórica, a través de los siglos. Por ello, mientras el psicoanalista se cierne sobre el texto de Sófocles para corroborar su teoría sobre el inconsciente, instaurando una continuidad entre el pasado y el presente, la interpretación genealógica se preocupa por establecer las relaciones diferenciales de continuidad y discontinuidad entre el presente y el pasado. De otra manera, si Freud recurre a un texto del pasado, no es sino para identificar en él las mismas características e instancias que constituyen el presente: trata de corroborar en el pasado la pervivencia de unos mecanismos psíquicos (lógico-represivos-deformantes) y unos contenidos psíquicos (incesto) universales y a-históricos que conforman la ‘realidad’ actual del hombre y su sexualidad-deseo (‘realidad’ desvelada por la nueva ciencia del inconsciente). Por el contrario, para Foucault, recurrir a los textos del pasado permite historizar estratégicamente el presente para cuestionar los supuestos y los impensados que aún continúan sosteniéndose como universales a-históricos, obvios, evidentes e incuestionables. Haciendo emerger los diferentes juegos históricos de verdad y las cambiantes relaciones históricas entre el sujeto y la verdad, los diferentes ejercicios genealógicos de Foucault (‘anti-ciencias’ humanas) pueden cuestionar algunas producciones discursivas (‘saber verdadero’) sobre el hombre que, en su ‘inconsciencia a-histórica’, terminan siendo avales de la infatuación acrítica en el presente.

La interpretación de Foucault del texto de Sófocles definía ya en 1974 los objetivos tácticos de una lucha contra Freud y contra el presente, contra todas aquellas técnicas terapéuticas y teorías que, en nombre de una verdad universal y científica sobre la naturaleza humana, no sólo se aplicaban sobre los individuos para constituirlos-normalizarlos sino que también diseminaban y corroboraban impensados en el presente. Si la genealogía es, como lo sostiene Foucault, “una máquina crítica, una máquina que pone en cuestión las relaciones de poder, una máquina que tiene, o al menos debería tener, una función liberadora (, es porque...) ella (...) no (...) transcribe o suministra un modelo del pasado, sino que (...) rechaza hacer del pasado un modelo, de tal manera que nos permita

¹⁴⁴⁶ *DeE II*, pág. 570.

¹⁴⁴⁷ *DeE II*, pág. 570.

liberarnos del pasado (...)”¹⁴⁴⁸ y, pensando críticamente el presente en relación con el pasado, permita pensar y pensarnos en el presente de otra manera que la que nos pensamos.

Contra la estrategia hermenéutico-reconstructiva de Freud, síntoma del saber-poder del médico que impone un sentido (una verdad ‘una’) a lo dicho autoinviéndose del ‘saber’ por el que posee ‘la’ clave que le permite desvelar los contenidos latentes detrás de las divagaciones ilusorias del discurso (hablado o escrito), contra esa interpretación freudiana que impone la identidad monótona de lo mismo a la historia (la misma verdad, la misma estructura psíquica, las mismas motivaciones, etc.), el ejercicio hermenéutico-genealógico de Foucault hace estallar el carnaval de la multiplicidad de subjetivaciones (relación sujeto-verdad), la pluralidad de los discursos de verdad y los cambiantes juegos históricos de la verdad, abriendo en el presente la *posibilidad* de pensar nuestros impensados (*poder* pensar para poder pensar de otra manera).

4. Psicoanálisis: normalización y confesión.

La valoración crítica del psicoanálisis expuesta por Foucault en la *Voluntad de saber* debía ser corroborada con el desarrollo de la investigación que proyectaba. Para defender las críticas avanzadas en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault realizará, en diferentes conferencias de la época, constantes referencias contra Freud y el psicoanálisis: abordarlas permitirá justificar en qué sentido las hipótesis críticas que Foucault ciernen sobre Freud y el psicoanálisis tienen un sentido táctico respecto al presente.

En efecto, en pleno auge de un sexo-izquierdismo que hacía de la liberación sexual y del discurso de Freud una de las armas fundamentales de la crítica contra la sociedad y el sistema capitalista (freudo-marxismo, movimientos de liberación sexual) y en pleno florecimiento francés de la ‘vuelta a Freud’ lacaniana que hacía de Freud la gran ruptura epistemológica respecto a los discursos y técnicas terapéuticas del pasado, Foucault se posicionará, desde la genealogía y tácticamente, contra esas *versiones-valoraciones* del psicoanálisis: denunciará la relación de poder que es inmanente a la terapia analítica e incidirá en las deudas de la elaboración teórica y de la técnica terapéutica de Freud respecto a los saberes y técnicas que le precedían. La relación analítica es, para Foucault, un foco de saber-poder. El psicoanálisis no ha supuesto en Freud y no constituye en el presente una ruptura con las estrategias de normalización y medicalización de los individuos (foco de poder) y no supone una ‘gran’ ruptura con los mecanismos de producción de la verdad (confesión) que se aplicaban desde antiguo para extraer de los enfermos un saber, condición de la potenciación del ejercicio del poder en la clínica (foco de saber-poder).

Psicoanálisis y normalización (foco de ejercicio de poder).

Frente al psicoanálisis postulado como estrategia clínica de liberación del deseo o como terapéutica que permitiría acceder a un conocimiento de sí a través del inconsciente, o como práctica que cuestionaría y que se separaría de cualquier intervención médico-psiquiátrica de normalización; Foucault, en el momento en el que comunica sus primeras investigaciones genealógicas sobre la sexualidad, sitúa a Freud como el productor de una terapia al servicio de la normalización de los individuos en tanto que se mantiene en relación de continuidad con las maniobras psiquiátrico-disciplinarias del asilo. En efecto, si la psiquiatría del siglo XIX elaboraba su noción de instinto y de instinto sexual para inscribirlo en un evolucionismo patológico que le permitía capturar todo el espectro de anomalías psíquicas y sexuales, dotándose a sí misma de la función de protección social,

¹⁴⁴⁸ *DeE II*, pág. 644.

Foucault considerará al psicoanálisis-Freud como una estrategia de bloqueo de la psiquiatría que continúa con sus objetivos normalizadores (reintegración a lo familiar y social). “Tenemos –sostiene Foucault-, por otro lado, frente al eugenismo, otra gran economía de los instintos, otro gran medio que ha sido propuesto simultáneamente, en una sincronía que es remarcable, **otra gran economía de corrección y de normalización de la economía de los instintos, que es el psicoanálisis**. El eugenismo y el psicoanálisis, son las dos grandes **tecnologías** que se han erigido, al final del siglo XIX, para permitir a la psiquiatría capturar el mundo de los instintos.”¹⁴⁴⁹

Freud ejerce, para Foucault, en el interior de las maniobras terapéuticas que organiza, un poder que continúa siendo un poder médico-psiquiátrico sobre el enfermo: capturando con su ciencia y aplicando sus intervenciones sobre los síntomas y disfunciones del paciente, lo constituye y lo incita a que se perciba como individuo patológico (patologización). Sin embargo, este poder presente en la relación médico-paciente es pensado mistificándolo a partir del síntoma de la transferencia como transposición de afecto positiva o negativa –motivada por deseos inconscientes- que el enfermo realiza sobre el personaje del médico (en el que coagula los fantasmas parentales). El ‘síntoma transferencial’, redundando en beneficio o en detrimento del médico o del paciente interviene, para Freud, en las maniobras de la cura.¹⁴⁵⁰ Considerar psicoanalíticamente la relación analítica desde la transferencia no es más que impedirse pensar, para Foucault, que las maniobras del médico son en realidad intervencionistas y normalizantes: la resistencia del paciente, dado que tendría que ver con sus deseos ocultos, eludiría cuestionarse como contramaniobra frente a la instancia de ejercicio del poder (médico). De otra manera, conceptualizando la relación analítica en términos de deseo, toda consideración negativa del personaje médico realizada por el paciente, toda resistencia del enfermo a sus maniobras, todo rechazo de su interpretación, toda negativa a producir recuerdos o toda comprensión del psicoanalista como agente normalizador –personaje al que el paciente puede cuestionar en la sesión-, pasa a ser considerado como un síntoma de asociación fantasmática que revela los deseos inconscientes del enfermo y nunca como efecto-resistencia efectiva al poder-saber que ejerce el analista en el interior de la consulta. Así, este poder médico sobre el paciente nunca será pensado en sus efectos de normalización, sino que, sostiene Foucault, se considerará “lo que sucede entre el diván y el sillón, entre quien está acostado y quien está sentado, entre quien habla y quien sueña, (...como...) un problema de deseo, de significantes, de censura, de super-yo, es decir, **problemas de poder en el interior del sujeto –pero jamás una cuestión de poder entre uno y otro.**”¹⁴⁵¹ La comprensión teórica psicoanalítica de la relación transferencial médico-paciente no es más que la mascarada y la justificación de un ejercicio del poder médico real que se oculta y se disfraza para seguir funcionando.

La genealogía del dispositivo de sexualidad proyectada por Foucault, en su ‘vuelta a Freud’, enfrentaba a los psicoanalistas y a sus ‘partidarios’, en el presente, con algunos de sus impensados. “Lo que llama la atención –afirma Foucault- es que **cuando los psicoanalistas hablan (...hoy...) de la práctica psicoanalítica, hay una serie de elementos que no están jamás presentes**: el precio de la sesión, el coste global del tratamiento, las decisiones en cuanto a la cura, la frontera entre lo aceptable y lo inaceptable, lo que debe ser curado y lo que no lo necesita, la cuestión de la recuperación o

¹⁴⁴⁹ *Curso LA*, pág. 124. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁵⁰ Ver FREUD, Sigmund, *Esquema de psicoanálisis, op. cit.*, pág. 175-178. El paciente no obedece al médico de manera pasiva brindándole el material solicitado y aceptando obedientemente su interpretación, no considera al médico, ‘a la luz de la realidad objetiva como el auxiliador y consejero a quien además se retribuye por su tarea’, sino que ve en él la reencarnación de un personaje de la infancia sobre el que hace recaer afectos positivos o negativos.

¹⁴⁵¹ *DeE II*, pág. 814. El subrayado es nuestro.

del modelo familiar como norma (...).¹⁴⁵² Son estas decisiones las que constituyen, sin embargo, parte esencial de una práctica articulada, para Foucault, como otra estrategia médica de normalización.¹⁴⁵³ Una práctica terapéutica que valida deliberadamente en su apoliticismo unos objetivos sociales, políticos y económicos, constituyendo sus intervenciones en vehículo transmisor de unos mecanismos de poder que nunca pone en cuestión. Una práctica terapéutica que mantiene y refuerza la operatividad de unas estrategias de poder organizadas históricamente y que se ejercen desde hace tiempo sobre los individuos con el objetivo de capturar su cuerpo y su vida entera, para producir la normalización de toda ‘desviación’ o ‘anomalía’ posible.

Freud postulará un criterio de ‘salud’ y de ‘curación’ en el que está implícito el objetivo de la normalización virtual del individuo, asumiendo su inserción en el ámbito económico socialmente establecido y su re-inscripción en el ámbito familiar, foco de los afectos fundamentales. Normalizar significa para Freud –al igual que para la psiquiatría– reinsertar en lo social-familiar. En efecto, Foucault recuerda –en una entrevista de 1975– que para Freud “es enfermo aquél que no llega a hacer el amor y a trabajar”.¹⁴⁵⁴ En 1922, Freud sostenía: “Como **meta** del tratamiento, puede enunciarse la siguiente: **producir**, por la cancelación de las resistencias y la pesquiza de las represiones, la unificación y el fortalecimiento más vastos del yo del enfermo, ahorrándole el gasto psíquico que suponen los conflictos interiores, **dándole la mejor formación que admitan sus disposiciones y capacidades y haciéndolo así, en todo lo posible, capaz de producir y de gozar.**”¹⁴⁵⁵ Asumiendo este criterio de ‘salud mental’, Freud piensa que la terapia psicoanalítica se propone devolver al enfermo, teniendo en cuenta sus ‘disposiciones y capacidades’ individuales, su capacidad de gozar (sexual y afectivamente del placer) y de producir (individual y socialmente): la relación analítica es, pues, condición de su reinserción en la familia celular y en la sociedad capitalista.

Reclamando para su terapia neutralidad y a-politicismo, Freud piensa sin embargo que sus maniobras ‘terapéuticas’ están orientadas a ‘producir’ un individuo **sano y adaptado** al entorno familiar y social, capaz de insertarse productivamente en el contexto económico, social, cultural y familiar del que proviene. Así lo confiesa en 1932-1933: “Paralelas a los empeños de los analistas por influir sobre la educación discurren otras indagaciones acerca de la génesis y la prevención del desamparo y la criminalidad. (...) Se ha dicho –y sin duda con justeza– que **toda educación tiene un sesgo partidista, aspira a que el niño se subordine al régimen social existente** sin atender a lo valioso o defendible que éste pueda ser en sí mismo. Se argumenta: Si uno está convencido de las fallas de nuestras presentes instituciones sociales, no puede justificar que la pedagogía de sesgo psicoanalítico sea puesta, pese a ello, **a su servicio. Sería preciso fijarle otra meta, una meta más elevada, libre de los requerimientos sociales dominantes. Ahora bien, yo creo que este argumento está aquí fuera de lugar. Ese reclamo rebasa el campo de funciones que el análisis puede justificadamente ejercer.** Tampoco el médico llamado para tratar una neumonía tiene que tener en cuenta que el enfermo sea un hombre cabal, un suicida o un delincuente, que merezca permanecer con vida y deba deseársele que lo haga. También esta otra meta que pretende ponerse a la educación será parcial, y no es

¹⁴⁵² *DeE II*, pág. 814. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁵³ El psicoanálisis surge a partir de los mecanismos del poder disciplinario. La genealogía propone, como una de sus “condiciones de emergencia: el gran esfuerzo de puesta en disciplina y de normalización perseguido en el siglo XIX. **Freud lo sabía bien. En hechos de normalización, tenía conciencia de ser más fuerte que otros. Por lo tanto ¿qué es ese pudor sacralizante que consiste en decir que el psicoanálisis no tiene nada que ver con la normalización?**” *DeE II*, pág. 759. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁵⁴ *DeE II*, pág. 814. Así lo manifiesta Freud en “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’ de 1922.

¹⁴⁵⁵ FREUD, Sigmund, “Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido”, en *Obras completas*, *op. cit.*, tomo XVIII, pág. 246. El subrayado es nuestro.

asunto del analista decidir entre partidos. Prescindo por entero de que se rehusaría al psicoanálisis todo influjo sobre la educación si abrazara propósitos inconciliables con el régimen social existente. La educación psicoanalítica asume una responsabilidad que no le han pedido si se propone modelar a sus educadores como rebeldes. **Habrá cumplido su cometido si los deja lo más sanos y productivos posibles.** En ella misma se contienen bastantes factores revolucionarios para garantizar que no se pondrán luego del lado de la reacción y la opresión. Y aún creo que **en ningún sentido son deseables niños revolucionarios.**¹⁴⁵⁶

También es posible justificar que normalizar reinsertando significa para Freud despatologizar, como “ganancia colateral”¹⁴⁵⁷ del análisis. El padre del inconsciente postula que la terapia psicoanalítica consiste en “librar a un ser humano de sus síntomas neuróticos, de sus inhibiciones y anormalidades de carácter”,¹⁴⁵⁸ por lo tanto, el final de la relación médico-paciente debía producirse cuando “estén aproximadamente cumplidas –sostiene– condiciones: la primera, que el paciente **ya no padezca** a causa de sus síntomas y haya superado sus angustias así como sus inhibiciones, y la segunda, que el analista **juzgue** haber hecho consciente en el enfermo tanto de lo reprimido, esclarecido tanto de lo incomprensible, eliminado tanto de la resistencia interior, **que ya no quepa temer** que se repitan los procesos patológicos en cuestión.”¹⁴⁵⁹ La tarea psicoanalítica se constituye así como una batalla médica contra la anormalidad patológica presente y futura del enfermo: una intervención que borre (actual y virtualmente) los síntomas, la angustia y las inhibiciones del enfermo.¹⁴⁶⁰ En este sentido, Freud concebirá como inhibiciones, que el análisis debe hacer desaparecer, unas limitaciones funcionales del yo al servicio de la funcionalidad de un sistema socio-político-familiar: una perturbación de la función sexual (falta de deseo sexual, ausencia de erección, eyaculación precoz, falta de eyaculación, ausencia de orgasmo); de la función alimenticia (displacer frente al alimento, asco, compulsión a comer, vómito); de la locomoción (flojera, parálisis, locomoción con condiciones fóbicas); del trabajo (placer disminuido, torpeza, flojera, manifestaciones reactivas). Así, curar implica normalizar, al suponer en la teoría que esas inhibiciones-síntomas-angustia son patológicas y demandan corrección.

Finalmente, normalizar implicará para Freud la aceptación del enfermo de la realidad y la verdad. “Nuestro saber debe remediar su no saber, -sostiene Freud- debe devolver al yo del paciente el imperio sobre jurisdicciones perdidas de la vida anímica.”¹⁴⁶¹ A través de las intervenciones médicas sobre los síntomas, el psicoanalista “debe producir lo deseado”¹⁴⁶², a saber, “una imagen confiable e íntegra, en todas sus piezas esenciales, de los años olvidados de la vida del paciente.”¹⁴⁶³ Si el analizante es movido al recuerdo por el médico, es porque éste, interpretando los restos ofrendados por el enfermo, “tiene que colegir lo olvidado desde los indicios que esto ha dejado tras sí; mejor dicho: **tiene que construirlo.**”¹⁴⁶⁴ Así el médico, que detenta un saber sobre el inconsciente, construye o ‘reconstruye’ objetivamente el pasado olvidado del paciente, constituyéndose a sí mismo

¹⁴⁵⁶ FREUD, Sigmund, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, op. cit., conferencia 34ª, pág. 139-140. El subrayado es nuestro. ‘Lo más sanos y productivos posibles’ remite, pues, a ‘capaces de producir y de gozar’ del anterior texto citado de Freud.

¹⁴⁵⁷ FREUD, Sigmund, *Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido*, op. cit., pág. 246. “La eliminación de los síntomas patológicos no se persigue como meta especial sino que se obtiene, digamos, como una ganancia colateral si el análisis se ejerce de acuerdo a las reglas.” FREUD, Sigmund, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, op. cit., pág. 139-140. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁵⁸ FREUD, Sigmund, “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, op. cit., tomo XXIII, pág. 219.

¹⁴⁵⁹ FREUD, Sigmund, *Análisis terminable e interminable*, op. cit., pág. 222. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁶⁰ Ver FREUD, Sigmund, “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras completas*, op. cit., tomo XX.

¹⁴⁶¹ FREUD, Sigmund, *Esquema del psicoanálisis*, op. cit., pág. 174.

¹⁴⁶² FREUD, Sigmund “Construcciones en el análisis”, en *Obras Completas*, op. cit., tomo XXIII, pág. 260.

¹⁴⁶³ FREUD, Sigmund, op. cit., pág. 260.

¹⁴⁶⁴ FREUD, Sigmund, op. cit., pág. 260. El subrayado es nuestro.

como instancia en la que aflora la realidad-verdad de los episodios reprimidos. La verdad, la realidad, producida por el analista, se manifestará pedagógicamente (enseñando la verdad de lo real) y no esperará la corroboración verbal directa del enfermo sino que deberá ser reafirmada por una verificación indirecta: que el analizado responda con una asociación de ideas análoga a la construcción del médico; que responda con un giro negativo (‘Nunca se me ha pasado por la cabeza’); o que demuestre el acierto de la construcción a través del agravamiento de sus síntomas físicos. Normalizar significa aquí pedagogizar al enfermo sobre su propia vida, forzar el recuerdo de los acontecimientos traumáticos, para que “vuelva a cancelar las represiones –entendidas el sentido más lato- de su desarrollo temprano y las sustituya por unas reacciones **como las que corresponderían a un estado de madurez psíquica.**”¹⁴⁶⁵ El psicoanalista, por el saber que detenta, se constituye así en maestro de realidad, fundándose y reforzando la relación de no-reciprocidad. “El analista debe, no obstante **sus empeños por mejorar y educar**, respetar la peculiaridad del paciente. La medida de **influencia que haya de considerar legítima estará determinada por el grado de inhibición del desarrollo que halle en el paciente. Algunos neuróticos han permanecido tan infantiles que aún en el análisis sólo pueden ser tratados como niños.**”¹⁴⁶⁶ El psicoanalista, instancia magistral de la realidad-verdad, es uno de los destinos de las funciones encarnadas por el médico-psiquiatra del asilo.¹⁴⁶⁷ La práctica terapéutica que es invención de Freud “funciona de manera masiva –sostiene Foucault en una conferencia de 1976- como práctica médica: aunque no sea practicado por médicos, como terapéutica funciona como intervención de tipo médico. Desde este punto de vista, el psicoanálisis **forma parte de esa red de ‘control’ médico que está en vías de establecerse por todos lados. Si ha desempeñado un rol crítico, a otro nivel, juega en consonancia con la psiquiatría.** (...) El psicoanálisis constituye un desmontaje histórico específico, pero del mismo tipo que la psiquiatría.”¹⁴⁶⁸

Psicoanálisis y confesión (foco de poder-saber).

El inicio del debate en torno al proyecto de una genealogía del dispositivo de sexualidad crítica de Freud data de 1977. Foucault era invitado por *Ornicar*, la revista del campo freudiano, para justificar y exponer las hipótesis generales de su investigación.¹⁴⁶⁹ En relación con su ‘libro-programa’ Foucault confesaba a sus entrevistadores: “No estoy seguro de lo que escribiré en los volúmenes siguientes. Por ello, desearía escuchar el efecto producido por **ese discurso hipotético**, a vuelo de pájaro. **Me parece que es la primera vez que encuentro gente que quiere jugar ese juego que propongo en mi libro.**”¹⁴⁷⁰ ‘El juego de Michel Foucault’ –título de la entrevista- había consistido en avanzar sus ‘hipótesis’ genealógicas y esperar al debate. El debate llega, por ‘primera vez’, en torno al psicoanálisis, Freud y los psicoanalistas, sujetos de la cuestión.

La idea que será más cuestionada (y que seguirá siendo cuestionada en otros artículos críticos de Foucault)¹⁴⁷¹ será la relación histórica establecida entre la técnica

¹⁴⁶⁵ FREUD, Sigmund, *op. cit.*, pág. 259. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁶⁶ FREUD, Sigmund, *Esquema del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 176. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁶⁷ Ver *Curso PS*, pág. 171-177.

¹⁴⁶⁸ *DeE III*, pág. 77.

¹⁴⁶⁹ Ver *DeE III*, pág. 298-329. Una lectura de esta entrevista en torno a la confesión y el cristianismo en: CARRETTE, Jeremy, *Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spirituality*, *op. cit.*, pág. 38.

¹⁴⁷⁰ *DeE III*, pág. 298.

¹⁴⁷¹ Ver MEZAN, Renato, *Freud, pensador da cultura*, San Pablo, Brasiliense, 1985, pág. 186, ss.; LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, pág. 268-272; CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 135, ss.; MILLER, Jacques-Alain, “Michel Foucault y el psicoanálisis”, en AAVV, *Michel Foucault filósofo*, París, Seuil, 1989, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 68, ss.; VAN HAUTE, Philippe, “Michel Foucault: la psychanalyse et la loi”, en MOYAERT, Paul y LOFTS, Steve (dirs.), *La pensée de Jacques Lacan: questions historiques, problèmes théoriques*, Louvain-París, Peeters, 1994, pág. 46, ss. y ACUÑA, Enrique, “La

psicoanalítica (asociación libre) y la confesión-examen. Foucault respondía, en relación con esta hipótesis histórica: “ahí, para ti (J.-A. Miller) como para mí, y para todo el mundo, **tocamos la cuestión fundamental.**”¹⁴⁷² En efecto, se trataba de la ‘cuestión fundamental’ ya que considerar la relación analítica como uno de los destinos de la confesión cristiana implicaba concebirla y cuestionarla como foco de saber-poder: aplicando la confesión-asociación libre, el psicoanalista ejercía su poder normalizador y extraía un saber de sus enfermos, por lo que no era posible sostener que la clínica de Freud provocaba ningún ‘corte’ radical en relación con las estrategias de saber-poder de las ciencias humanas del siglo XIX (especialmente con la psiquiatría y Charcot). Así lo resumía Foucault: El “**psicoanálisis es el relevo de un formidable crecimiento e institucionalización de los procedimientos de confesión tan característicos de nuestra civilización.** Forma parte también, **en el sentido estricto del término, de esa medicalización de la sexualidad** (...), como si ella fuera una zona de fragilidad patológica particular en la existencia humana. Toda sexualidad corre el riesgo, a la vez, de hacer enfermar y de inducir un número infinito de enfermedades. No se puede negar que el psicoanálisis se encuentra en el punto de cruce de estos dos procesos.”¹⁴⁷³

En efecto, el psicoanálisis mantendría en su seno una doble determinación histórica. Primero, Freud debe situarse, para Foucault, en relación de continuidad ‘estricta’ con esas estrategias de medicalización de la sexualidad desplegadas por la medicina, la pedagogía, la psiquiatría a partir del siglo XVIII. Ellas habían re-capturado y dependían, a su vez, de la producción-emergencia de la carne-cuerpo, objeto de inquietud y de análisis, realizada por la pastoral cristiana. “En Occidente, -afirma Foucault- la sexualidad ha sido esencialmente el objeto de un saber. Este saber no es de datación reciente, no es con Freud con quien se comienza a decir simplemente que el secreto del hombre residía en su sexualidad, lo habían dicho antes que él los psiquiatras y los médicos del siglo XIX y también el pensamiento cristiano, la teología cristiana, la pastoral cristiana lo había dicho igualmente.”¹⁴⁷⁴

Por otro lado, la clínica que es invención de Freud podía ser situada también en relación de continuidad respecto a unas técnicas de saber-poder aplicadas sobre los individuos para extraer la verdad, técnicas que proliferaban pero que remitían a una exportación histórica del ritual de la confesión-examen diseñado por la pastoral cristiana precedente: del confesonario a los focos múltiples de ejercicio del biopoder-saber, el ritual de la confesión-examen de conciencia había sido relevado por el examen-interrogatorio médico, pedagógico y psiquiátrico. Desde la hipótesis genealógica de Foucault, Freud no hace sino adoptar en el interior de la práctica analítica y transformar un ritual de producción de la verdad construido, generalizado y modificado históricamente: “**las técnicas esenciales del psicoanálisis** –afirma Foucault ante sus entrevistadores- **preexisten (...) en el interior de un sistema de poder.** Es falso imaginar que Occidente ha sido una civilización que haya reprimido la expresión de la sexualidad, que la haya prohibido, que la haya censurado. Por el contrario: **desde la Edad Media, ha habido una constante demanda por obtener la confesión de la sexualidad.** Ha habido una presión para que se manifieste bajo la forma del discurso: **confesión, dirección de conciencia, pedagogía, psiquiatría del siglo XIX, técnicas que preceden al psicoanálisis y que hacen que deba situarse en relación con ellas. No en situación de ruptura, sino en situación de continuidad.**”¹⁴⁷⁵

La hipótesis genealógica postula una constante histórica (la obligación) y señala una serie de transformaciones históricas del ritual (confesión-examen de conciencia; examen

confesión y el dispositivo analítico – Lo indecible y el secreto”, conferencia del XIX Coloquio Descartes, Fundación Descartes, Buenos Aires, 2005, on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuna.htm>.

¹⁴⁷² *DeE III*, pág. 318. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁷³ *DeE III*, pág. 235.

¹⁴⁷⁴ *DeE III*, pág. 381.

¹⁴⁷⁵ *DeE II*, pág. 814. El subrayado es nuestro.

pedagógico; interrogatorio médico, psiquiátrico y asociación libre). El crecimiento e institucionalización de la verbalización se verificaba en la evolución misma del sacramento de la penitencia: pasaje de la penitencia cristiana primitiva no verbal a la penitencia tarifada (siglo VI), de ésta a la confesión exhaustiva y obligatoria impuesta a los laicos partir del siglo XIII, finalmente, extensión de la obligación y del dominio de aplicación de la confesión en la pastoral cristiana, ceremonia que no se circunscribía ya al mero relato de las faltas sino que se desplegaba como un procedimiento de examen de todas las representaciones y deseos extra e intra-penitencial.¹⁴⁷⁶ La posterior adopción de la técnica de la confesión-examen por la pedagogía, la medicina y la psiquiatría (siglo XVIII y XIX) implicará, a la vez, la generalización de la aplicación de la técnica en diferentes estrategias y focos de saber-poder y su transformación-proliferación tecnológica.¹⁴⁷⁷ Se organizaba así en Occidente, para Foucault, una “gran economía de sobre-producción de saber (...y de discursos...) sobre la sexualidad”¹⁴⁷⁸ en la que el psicoanálisis, como “fundación racional de un saber del deseo”,¹⁴⁷⁹ iba a venir a ocupar un lugar privilegiado. La asociación libre no era sino uno de los tantos “procedimientos con los cuales se incita(ba) al sujeto a producir sobre su sexualidad un discurso de verdad que e(ra) capaz de tener efectos sobre el sujeto mismo”.¹⁴⁸⁰

Entre la confesión cristiana y la técnica freudiana, Foucault puede postular la pervivencia de algunos elementos constantes.¹⁴⁸¹ La confesión-examen-asociación libre es un ritual discursivo en el que el sujeto que habla coincide o debe coincidir finalmente con el sujeto del enunciado;¹⁴⁸² es una técnica de extracción de la verdad que se aplica en el seno de una relación de poder ante otro (que sabe, oye y calla sobre sí);¹⁴⁸³ una ceremonia en la que la verdad es autenticada por los obstáculos y resistencias del decir¹⁴⁸⁴ y un ritual en el que la enunciación misma produce efectos en quien habla.¹⁴⁸⁵ Pese a estas similitudes y a la continuidad de la obligación de decirlo-todo sobre el deseo-sexualidad, era posible

¹⁴⁷⁶ Ver *Curso LA*, pág. 158-180.

¹⁴⁷⁷ Ver *SP*, pág. 217-227 y *VS* pág. 29-30, 46-47 y 84-94.

¹⁴⁷⁸ *DeE III*, pág. 555.

¹⁴⁷⁹ *DeE III*, pág. 555.

¹⁴⁸⁰ *DeE III*, pág. 318.

¹⁴⁸¹ Ver *VS*, pág. 82-83.

¹⁴⁸² Sólo pensando la relación analítica desde la teoría analítica del sujeto escindido sería posible negar la función confesional de la asociación libre. En la *efectiva* relación que mantiene con su cliente, el psicoanalista captura todos los datos que le ofrece sobre su vida como estigmas de identidad y todas sus asociaciones fantasmáticas como signos de su identidad patológica. Por ello Freud se preocupa por localizar al enfermo en el cuadro organizado de las patologías psíquicas (psicosis, histeria, neurosis, fobia, etc.). Lo que dice coincide con lo que es: fantasma posiblemente del lado del paciente, que será acompañado hasta alcanzar la coincidencia; realidad clínica del lado del analista.

¹⁴⁸³ El psicoanalista no tiene por función perdonar y absolver las faltas cometidas, no tiene por función aplicar la ley de Dios, no es la instancia-juez sino que, dirigiendo la cura, incitando a la confesión exhaustiva y estableciendo la interpretación-reconstrucción del origen de los síntomas, tiene por función curar y normalizar porque sabe y ha establecido un diagnóstico.

¹⁴⁸⁴ La verdad de la enunciación se pondrá de manifiesto, en el seno de la relación analítica, en las dificultades y resistencias que el analizado experimenta para decir y recordar su propia historia, sus deseos ocultos, sus motivaciones y pulsiones inconscientes, no porque el Maligno sea insidioso y el Mal ame la oscuridad, sino porque las propias leyes del inconsciente deforman, impiden, censuran el decir y el recuerdo. Incitando a que el analizado inspeccione en sí mismo (auto-observación a-crítica), Freud supone que cuanto más difícil sea producir el recuerdo-confesión o cuanto más resistencias analíticas se verifiquen, los contenidos reprimidos estarán más reprimidos y, por tanto, estarán más profundamente enraizados en el inconsciente.

¹⁴⁸⁵ La enunciación tiene por sí misma efectos terapéuticos sobre el síntoma y provoca una modificación en el sujeto. No porque decir el mal cometido disuelva y des-vele las astucias del Demonio, sino porque alcanzar la verdad-realidad del recuerdo-reconstrucción y decirla-reconocerla abiertamente ante el analista cura de la enfermedad al paciente al comprenderse a sí mismo como sujeto históricamente determinado por los traumas-avatares de una sexualidad-deseo que anidan en su inconsciente. Los efectos de la enunciación serán del orden de la curación psico-física (síntomas, inhibiciones, angustia) y de la transformación de la propia percepción psico-biográfica.

establecer una diferencia fundamental entre el ritual de la confesión-examen y la relación analítica: el primero tiene una función jurídico-religiosa en la penitencia cristiana (estando centrado en la ley y capturando los actos como faltas-pecados); la asociación libre freudiana posee una función normalizadora y terapéutica (organizándose a partir de la aplicación de un saber universal sobre el deseo-sexualidad reprimida que clasifica a los individuos patológicamente desde una Norma lábil, por la que todo individuo podrá ser virtualmente objeto de interpretación discursiva y blanco de intervención para el borramiento o desvelamiento del síntoma grave o leve).¹⁴⁸⁶

La hipótesis de Foucault no identifica, por tanto, al psicoanalista con el confesor y a la asociación libre como un procedimiento de extracción de la verdad idéntico a la confesión del confesonario.¹⁴⁸⁷ No reduce la relación analítica a un “murmullo vacío sobre el diván”¹⁴⁸⁸ ni la cuestiona “volviendo al psicoanalista un confesor”.¹⁴⁸⁹ Su hipótesis, fundada en sus investigaciones históricas, implicaba sostener que, asumiendo una incitación histórica y modificando unas técnicas que provenían del pasado, **Freud había conformado una relación médico-terapéutica de saber-poder centrada en la verbalización: la relación analítica era un foco de extracción, producción y proliferación de un saber sobre los individuos (y sus patologías psíquicas) y un ámbito de ejercicio de un poder médico que se ocultaba en la invisibilidad de la escucha y que funcionaba reforzándose gracias a la captura que realizaba de las confesiones del paciente.** Circularidad, pues, del saber-poder del psicoanalista garantizada y fundada, en el interior de la ‘escucha’, por la técnica de la asociación libre: procedimiento de extracción de la verdad en el que se “superponen relaciones de poder y relaciones de saber”¹⁴⁹⁰ que funcionan potenciándose gracias a una exigencia de verbalización en la que el enfermo se objetiva obedeciendo.¹⁴⁹¹

Si bien Foucault no recurría nunca a los textos freudianos para justificar su hipótesis histórico-genealógica,¹⁴⁹² es llamativo encontrar en Freud el reconocimiento de ciertas

¹⁴⁸⁶ Ver ACUÑA, Enrique, *La confesión y el dispositivo analítico – Lo indecible y el secreto*, op. cit., on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuna.htm>.

¹⁴⁸⁷ Véase: CARRETE, Jeremy R., *Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spirituality*, op. cit., pág. 134-135.

¹⁴⁸⁸ CHAVEZ, Ernani, op. cit., pág. 136.

¹⁴⁸⁹ CHAVEZ, Ernani, op. cit., pág. 138. Valoraciones similares en: LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 271; MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, Curso del 6 de enero de 1988, Seminario inédito y *Michel Foucault y el psicoanálisis*, op. cit., pág. 68. Abordaremos estas lecturas en la cuarta parte de la tesis.

¹⁴⁹⁰ SP, pág. 217.

¹⁴⁹¹ Ver CUNHA, Eduardo L., “Entre o assujeitamento e a afirmação de si”, *Cuadernos de Psicanálise*, SPCRJ, Vol. 18, N° 21, 2002, pág. 169, ss.

¹⁴⁹² Tal y como lo sostiene Lagrange: “En relación de tales corto-circuitos y tomando, **sin duda, el pretexto de fórmulas freudianas en las que el salvador de las almas se encuentra reencarnado bajo los trazos del psicoanalista** es como Foucault puede inscribir el psicoanálisis en el registro de una ciencia-confesión.” LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 270. A continuación cita a pie de página el texto proto-psicoanalítico de *Estudios sobre la histeria*. Si a Miller la comparación de Foucault no le parece convincente (1977), la comparación articulada por Freud en el texto de 1895 le parece a Lagrange ‘literaria’, ‘sintomática’ y ‘táctica’ (1987): “Alegación que posiblemente convendría no tomar al pie de la letra, sino más bien como síntoma. De una deuda, por tanto, en la medida en que el psicoanálisis **se ha constituido tomando apoyo, pero separándose por completo**, de posturas anteriores: religiosas, pedagógicas, etc.; de suerte que ese semblante ‘confesor’ no puede dejar de acechar a continuación al analista. De una táctica, también, en la que se puntúa esta postura religiosa para, haciendo así contra-pie a un modelo médico en el que el psicoanálisis arriesgaría perder su especificidad, tener la posibilidad, como dice Freud, de ‘hacerse un hueco fuera de la medicina.’” LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., nota 44, pág. 270. Para nosotros, siguiendo a Foucault, la comparación freudiana no es reveladora del síntoma de una deuda histórica de la que Freud ‘se habría separado completamente’ (tout en s’en detachant, sur des postures antérieures). Los textos de Freud escenifican y verifican una continuidad histórica entre el psicoanálisis y la técnica confesional de la que Freud es consciente y que, por la ‘repetición’ de la comparación en la obra freudiana (1895, 1897, 1926 y 1940), ‘hace síntoma’.

relaciones y similitudes entre el confesor y el psicoanalista y entre la asociación libre y la confesión-examen del confesionario: dos veces lo propone en sus textos proto-psicoanalíticos¹⁴⁹³ y dos veces en su etapa analítica. En efecto, pese a que Miller sostenga en la entrevista de 1977, como profesional de la gestión del deseo supuestamente atento a la letra del significante, que la comparación no le parece convincente,¹⁴⁹⁴ el padre fundador proponía en sus textos una comparación entre su clínica y ese ritual aplicado por un catolicismo al que él, como judío, no pertenecía.

En un texto de 1926, en el que mantenía un diálogo imaginario con un oyente-juez imparcial testigo y crítico de las ‘virtudes’ de la nueva ciencia, Freud redactaba: “Comprendo -dice nuestro oyente imparcial-. Usted supone que todo neurótico tiene algo que lo oprime, un secreto, y si usted lo mueve a expresarlo lo alivia de esa presión y ejerce sobre él un efecto benéfico. Es justamente el principio de la confesión, del que la Iglesia católica **se ha servido** desde siempre para **asegurar su dominio sobre los espíritus. Sí y no**, tenemos que responder –afirma Freud-. La confesión **cumple en el análisis el papel de introducción**, por así decir. Pero muy lejos está de constituir la esencia del análisis o de explicar su eficacia. **En la confesión, el pecador dice lo que sabe; en el análisis, el neurótico debe decir más.** Por otra parte, no tenemos noticia de que la confesión haya desarrollado alguna vez la **virtud** de eliminar síntomas patológicos directos.”¹⁴⁹⁵

¹⁴⁹³ A diferencia de Mezan, Chavez, Cunha y Lagrange, que recogen para justificar sus críticas a Foucault las comparaciones pre-psicoanalíticas de Freud entre psicoanálisis y confesión, recurriremos a textos de la etapa psicoanalítica. Los autores mencionados citan la comparación freudiana entre psicoanalista y confesor de “Estudios sobre la histeria” (1895). Ver MEZAN, Renato, *op. cit.*, pág. 185; CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 136-137; LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, nota 44, pág. 270 y CUNHA, Eduardo L., *op. cit.*, pág. 167. El fragmento de 1895 es el siguiente: “Uno actúa como mejor pueda, en calidad de esclarecedor, si la ignorancia ha producido miedos; de maestro, de exponente de una concepción del mundo más libre y superior; **de confesor, que por así decir imparte la absolución mediante la asistencia que no cesa y el respeto que no desmaya tras la confesión**; uno procura ayudar humanamente al enfermo hasta donde lo consienten el alcance de la propia personalidad y el grado de simpatía que pueda brindar por el caso en cuestión.” BREUER, J. y FREUD, S., *op. cit.*, pág. 288. El subrayado es nuestro. Chaves remite también a la carta 57 a Fliess de 1897 (lo que es un error o una errata, ya que la cita es de la carta 56). Ver CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 138. En este fragmento, Freud, al decir de Chaves, se considera un Inquisidor: “¿Qué dirías, por otra parte, si te señalara que toda mi nueva historia primordial de la histeria era cosa ya consabida y publicada cientos de veces, y aun varios siglos atrás? ¿Te acuerdas que siempre dije que la teoría de la Edad Media y de los tribunales eclesiásticos **sobre la posesión era idéntica a nuestra teoría del cuerpo extraño y la escisión de la conciencia?** Pero, ¿por qué el diablo, tras posesionarse de esas pobres, comete con ellas unas lascivias de las más asquerosas? **¿Por qué las confesiones en el potro son tan semejantes a las comunicaciones de mis pacientes en el tratamiento psíquico?** Pronto me sumergiré en la bibliografía sobre este tema.” FREUD, Sigmund, *Fragments de la correspondencia con Fliess*, *op. cit.*, carta 56, pág. 282-285. El subrayado es nuestro. Asumimos que recurrir a estos textos proto-psicoanalíticos no es una maniobra de interpretación pertinente: ni para justificar la crítica de Foucault a Freud ni para cuestionar su valoración del psicoanálisis-Freud. En estos textos de 1895-1897 la comparación freudiana con el confesor y el inquisidor está justificada porque Freud se aplicaba en las maniobras técnicas para extraer la confesión del paciente de ciertos actos nocivos reprimidos u ocultados (el abuso sexual infantil, la masturbación constante, las relaciones matrimoniales peligrosas para la salud psíquica, etc.). Parece más apropiado remitirse a textos de la etapa psicoanalítica en los que Freud continúa postulando la comparación entre la confesión-confesor, en el contexto histórico de una terapia analítica completamente transformada teórica y clínicamente: de la etiología sexual de las neurosis a la lógica del inconsciente y de la confesión exhaustiva de la nocividad de un acto sexual a través de un procedimiento de concentración-sugestión a la indagación de las fantasías sexuales del paciente, presentes y pasadas, a través de la asociación libre.

¹⁴⁹⁴ “(J.-A. Miller) El director, el dirigido, es de hecho la situación analítica, en efecto. (...) **Perdón, pero no encuentro esta comparación convincente.**” *DeE III*, pág. 318. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁹⁵ FREUD, Sigmund, “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial”, en *Obras completas*, *op. cit.*, tomo XX, pág. 223. El subrayado es nuestro. Este texto es recogido en: CATONNE, Jean-Philippe, “Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucaultienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre”, *Daimon Revista de Filosofía*, N° 11, 1995, pág. 124-125 y en ACUÑA, Enrique, *La confesión y el dispositivo analítico. Lo indecible y el secreto*, *op. cit.*, on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuna.htm>.

En 1940, el ‘último Freud’ desarrollaba aún más la comparación precedente: “Con los neuróticos, entonces, concertamos aquel pacto: **sinceridad cabal a cambio de una estricta discreción**. Esto impresiona como si **buscáramos la posición de un confesor profano**. Pero la diferencia es grande, ya que **no sólo queremos oír de él lo que sabe y esconde a los demás, sino que debe referirnos también lo que no sabe**. Con este propósito, le damos una definición más precisa de lo que **entendemos** por sinceridad. Lo comprometemos a observar la regla fundamental del psicoanálisis, que en el futuro debe **gobernar** su conducta hacia nosotros. **No sólo debe comunicarnos lo que él diga adrede y de buen grado, lo que le traiga alivio, como en una confesión, sino también todo lo otro que se ofrezca a su observación de sí, todo cuanto le acuda a la mente, aunque sea desagradable decirlo, aunque le parezca sin importancia y hasta sin sentido.**”¹⁴⁹⁶

Freud responde en estos textos a una doble acusación: aplicar como psicoanalista en la clínica el mismo tipo de poder ejercido por el sacerdote en el sacramento de la penitencia (mediante el cual la Iglesia se asegura un ‘dominio sobre los espíritus’); y haber creado una nueva ciencia y una relación terapéutica que utiliza la misma técnica aplicada en la confesión por el sacerdote. La comparación freudiana intenta hacer visibles las diferencias para rebatir que la instancia de poder, la dominación, y la técnica sean las mismas en el confesonario y en el diván.

Pese a esta maniobra freudiana de diferenciación, Freud sostiene una comparación (‘sí y no’ responde) admitiendo ciertos elementos comunes entre la confesión-penitencia y la técnica analítica.¹⁴⁹⁷ Primero, la obligación de decirlo todo sincera y verazmente es común a ambos procedimientos: constituye para Freud la ‘introducción’ del análisis. Si esta primera regla es burlada voluntariamente, ambos rituales de producción de la verdad, el confesional y el analítico, no funcionan. La obligación de decirlo todo impone tanto relatar abiertamente todas las representaciones, recuerdos, deseos, acontecimientos que acudan a la mente del penitente-paciente, como responder de manera veraz a las preguntas o indicaciones del oyente (idéntica exigencia -para el que confiesa- de ‘sinceridad cabal’). Segundo, Freud establece, como correlato del todo-decir, la absoluta discreción de parte del psicoanalista, de la misma manera que el sacerdote está obligado al silencio (‘sinceridad cabal a cambio de una estricta discreción’): el principio impide a quien escucha transmitir fuera del espacio en el que se despliega el relato los contenidos manifestados (idéntica exigencia -para el que escucha- de ‘estricta discreción’).¹⁴⁹⁸ Tercero, se asigna el mismo valor terapéutico a la confesión, ya que relatar el secreto y manifestar lo oculto tiene efectos de liberación para el sujeto (idéntica capacidad curativa de la técnica): en el ámbito moral la confesión de las faltas contra la ley de Dios ‘alivia’ al pecador y se propone curarlo de sus problemas morales (función moral), en el ámbito médico la terapia psicoanalítica tiene por objetivo curar las inhibiciones y síntomas (función terapéutica).

En esta comparación Freud establecerá también ciertas diferencias. Primero, una diferencia ‘esencial’ con el análisis: en la confesión cristiana el penitente ‘dice lo que sabe’, ‘de buen grado’, ‘voluntariamente’, ‘dice lo que le reporta alivio’ o le resulta ‘benéfico’ para liberar sus culpas, es decir, dice al sacerdote lo que sabiendo ‘oculta a los demás’;¹⁴⁹⁹ por el contrario, en el análisis, el paciente está obligado a ‘decir más’, a ‘decir lo que no sabe’, es decir, a decir ‘todo lo que se ofrece a su observación de sí, todo cuanto le acude a la mente’,

¹⁴⁹⁶ FREUD, Sigmund, *Esquema del psicoanálisis*, op. cit., pág. 174-175. El subrayado es nuestro. En 1977, J.-A. Miller repite el mismo argumento ante Foucault: “En los procedimientos de confesión, uno supone que el sujeto sabe la verdad. ¿No hay un cambio radical cuando uno supone que, esa verdad, el sujeto no la sabe?” *DeE III*, pág. 318.

¹⁴⁹⁷ El padre del psicoanálisis admite lo que a Miller le resulta imposible de aceptar. Ver *DeE III*, pág. 318.

¹⁴⁹⁸ De ahí que se imponga realizar deformaciones al publicar los ‘casos’ de los pacientes.

¹⁴⁹⁹ Autores contemporáneos mantienen la misma idea de Freud sobre la confesión. Véase la crítica en: VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad*, pág. 219.

‘todo lo desagradable de decir’, incluso ‘todo lo sin importancia o sin sentido’. La diferencia radica, para Freud, en el grado de exigencia del decir, no en la técnica misma: en la relación analítica el médico exige mucho más que el sacerdote. Si la primera diferencia es una diferencia ‘de grado’, la segunda incide ‘en la eficacia’: si el decir en la confesión sólo tiene el ‘efecto benéfico’ de aliviar la culpa al revelar el penitente sus pecados secretos; en el análisis, la asociación libre tiene la ‘virtud’, en tanto que procedimiento técnico aplicado en una relación médico-terapéutica, ‘de eliminar síntomas patológicos directos’.¹⁵⁰⁰

Freud supone en su comparación que la confesión cristiana consiste sólo en el relato pormenorizado de las faltas cometidas ante el sacerdote, por ello sostiene que en el sacramento de la penitencia el que se confiesa sólo manifestaría lo que sabe ante otro: todos sus pecados graves o leves, todos sus actos, pensamientos o deseos contra la ley moral que son conscientes y permanecen en la consciencia. Dado que la confesión es pensada por Freud como una relación entre conciencias sostiene que ‘cumple en el análisis el papel de introducción’: el médico demanda al inicio de su terapia el relato de los padecimientos sintomáticos al sujeto y el relato de su versión ‘oficial’ biográfica. Para Freud, sólo como ‘introducción’ del análisis el psicoanalista puede pedir al paciente que diga lo que sabe, es decir, que confiese. Así se comprende también que sostenga que la terapia psicoanalítica ‘exige más’ que la mera confesión de los actos, pensamientos o deseos que causan sufrimiento al analizado. La comparación freudiana identifica, por tanto, al sacramento de la confesión con el mero acto de enunciar los pecados (decir lo que uno sabe sobre uno mismo) ante quien puede absolverlos.¹⁵⁰¹ No exigiendo la confesión consciente sino una confesión más exhaustiva y analítica, no buscando perdonar las faltas y pecados sino borrar los síntomas patológicos, Freud rebate una doble acusación posible: no aplica en el interior de su consultorio exactamente la misma técnica que el confesor católico y, por tanto, no puede ser considerado el analista como una instancia de poder autoritaria que impone su dominio sobre el paciente.

La investigación genealógica realizada por Foucault sobre la confesión cristiana, como procedimiento de extracción de la verdad y como técnica que exigía el relato exhaustivo de la propia vida ante otro, cuestiona ese supuesto freudiano en el que se identifica confesión con ‘decir los pecados propios que uno sabe ante otro’ que sabe y es la instancia de dominación (penitencia-confesión cristiana): los saberes y textos de la pastoral cristiana no podrían justificar tal comprensión jurídico-legalista del sacramento. El sacramento de la penitencia, organizado en torno al examen y confesión obligatoria, no implicaba sólo el relato pormenorizado de los pecados que el penitente sabía. El ritual exigía un examen de conciencia minucioso. La confesión-relato de las faltas constituía sólo uno de los momentos de la ceremonia. Si el sacerdote debía ser médico del alma del enfermo, guía que conducía y orientaba la vida, juez que castigaba, rectificaba y perdonaba las faltas, debía desplegar en el corazón mismo del sacramento, unas maniobras de análisis mucho más exhaustivas que la mera enunciación de las transgresiones de la ley. La confesión, como parte del ritual de la penitencia cristiana, sólo fue históricamente el relato y la absolución mecánica de los pecados en la penitencia tarifada del siglo VI. La confesión cristiana exigía, para Foucault, un “inmenso relato total de la existencia”:¹⁵⁰² había que cercar la carne-cuerpo dentro y fuera del confesonario porque ocultándose el deseo sólo podía salir a la luz con dificultad. En efecto: “En la dirección de conciencia cristiana – afirma Foucault-, una de las características fundamentales es que el sujeto no sabe la verdad. (...) En la dirección de conciencia, lo que el sujeto no sabe, es otra cosa que saber si

¹⁵⁰⁰ Así, mientras que el dispositivo confesional cristiano es sugestivo, el dispositivo analítico permite la curación efectiva. Cfr. ACUÑA, Enrique, *La confesión y el dispositivo analítico – Lo indecible y el secreto*, op. cit., on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuna.htm>.

¹⁵⁰¹ La misma reducción realiza Miller al afirmar, en 1977 ante Foucault, que el sujeto, en la confesión cristiana, dice lo que sabe. Ver *DeE III*, pág. 318.

¹⁵⁰² *Curso LA*, pág. 171.

es pecado o no, pecado mortal o venial. No sabe qué pasa en sí mismo. (...) El que confiesa dice: ‘Escuche, yo no puedo hacer mi plegaria actualmente, experimento un estado de sequedad espiritual que me ha hecho perder el contacto con Dios.’ Y el director le dice: ‘Bien, algo pasa en usted, que usted no sabe. Vamos a trabajar juntos para producirlo.’¹⁵⁰³ Tanto quien confiesa ante el sacerdote como quien se analiza frente al médico, insertos los cuatro en diferentes focos de extracción-producción de la verdad sobre el deseo (uno moral, el otro médico), están en una situación de no conocimiento de sí: si el psicoanalista no sabe lo que le sucede al enfermo sino a través de sus asociaciones libres y maniobra, interrogando o interpretando gracias a su saber sobre el inconsciente, para que la verdad aflore; el confesor cristiano tampoco sabe sobre la situación espiritual de su penitente sino a través de la confesión y el examen que éste se presta a realizar en el interior del confesonario.

La investigación de Foucault sobre la confesión cristiana arruina el objetivo de la comparación freudiana. El padre del inconsciente reconocía las similitudes de su clínica con el sacramento de la confesión católica con el objetivo de argumentar contra la acusación de ejercer en su clínica el mismo tipo de poder que permitía al sacerdote ‘dominar las almas’. Pero si en uno y otro ritual la exhaustividad exigida era la misma (todo decir y todo analizar) y si la obligación se ejercía en ambos sobre un fondo de desconocimiento (no saber), a partir de la estricta relación establecida por Freud mismo es posible preguntar por el tipo *específico* de poder que ejercía el psicoanalista sobre sus enfermos, por los *antecedentes* genealógico-históricos de ese poder y por las *consecuencias* socio-individuales de su ejercicio. No era exactamente, como lo reconocía Freud, un poder idéntico al que ‘dominaba los espíritus’, sino más bien (podría pensar Foucault), un ‘bio-poder’ que producía individualidades (patologización)¹⁵⁰⁴ y sometía los cuerpos (normalización), y que necesitaba para ‘saber más’ y ‘poder más’ una confesión íntegra de una identidad impuesta como obligatoria.¹⁵⁰⁵

Pese a las similitudes y continuidades históricas que los mismos textos de Freud parecen avalar (‘sí y no’ freudiano), Foucault no sostiene una identidad entre la confesión cristiana y la relación analítica centrada en la asociación libre (‘sí y no’ foucaultiano). Ya en el debate de 1977 el genealogista se preocupaba por explicarse: **“no busco construir – sostiene Foucault-, con esta noción de confesión, un esquema que me permita reducir todo a lo mismo, desde los confesores a Freud. Por el contrario, (...) se trata de hacer aparecer mejor las diferencias (...)”**¹⁵⁰⁶ en el contexto de una continuidad (obligación) y de una incitación generalizada a confesar la sexualidad y los deseos.

Pese a que la ‘reducción’ es explícitamente negada por Foucault, el malentendido de la supuesta identificación de la obligación de decir y la técnica analítica con la obligación-confesión cristiana, será continuado y revitalizado *estratégicamente* en los años ochenta¹⁵⁰⁷ por ciertas lecturas críticas de Foucault: los partidarios del psicoanálisis

¹⁵⁰³ *DeE III*, pág. 318.

¹⁵⁰⁴ “(L)a individualidad (...) no se opone al poder, (...) es el efecto y un instrumento del poder (...)” *DeE II*, pág. 663.

¹⁵⁰⁵ Freud forma parte de “la historia del conjunto de pequeños poderes que se nos imponen, que domestican nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestros hábitos, (...la historia de...) todos los mecanismos de control que se ejercen sobre los individuos (...), un control que nos fabrica, y nos impone una individualidad, una identidad.” *DeE II*, pág. 663.

¹⁵⁰⁶ *DeE III*, pág. 318.

¹⁵⁰⁷ Si bien Blanchot recordaba, con una frase que cercenaba uno de los objetivos tácticos de la genealogía, que Foucault sólo inscribía al psicoanálisis en una historia de la sexualidad que debía partir de la pastoral cristiana. “Quizás convenga decir a estas alturas que Foucault, en esta obra sobre la *Historia de la sexualidad*, **no entabla con el psicoanálisis ningún combate, que por lo demás sería irrisorio**. Pero tampoco oculta su inclinación a no ver en él más que **el desenlace de un proceso**, estrechamente asociado a la historia cristiana.” BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault tel que le l’imagine*, París, Fata Morgana, 1986, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1993, pág. 63. El subrayado es nuestro. Esta indicación será retomada

reaccionarán tardíamente ante la ‘vuelta a Freud’ genealógica, abanderando una defensa del psicoanálisis y de Freud que funcionará como **una ‘resistencia’ táctica contra la genealogía.**¹⁵⁰⁸ El debate ingresará definitivamente en los carriles del malentendido. Un malentendido que estaba ya presente en la entrevista de 1977¹⁵⁰⁹ y que hacía fracasar la recurrencia genealógica a Freud como estrategia de crítica del presente: no era posible pensar de otra manera.

tácticamente por Miller: “A Foucault nunca le apasionó el psicoanálisis’ dice Maurice Blanchot. Y tiene razón.” MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault y el psicoanálisis*, op. cit., pág. 67.

¹⁵⁰⁸ Retomando una idea de Maurice Dayan (DAYAN, Maurice, “D’un ci-devant sujet”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 20, París, 1979, pág. 79), Renato Mezan expone en 1985 una crítica a Foucault desde ese malentendido de 1977. Acusará a Foucault de no haberse confrontado con el concepto psicoanalítico fundamental, el Inconsciente, lo que le habría impedido enfrentarse con la dimensión propiamente psicoanalítica. Esa ‘forclusión’ de la dimensión del Inconsciente que Foucault operaría, lo obliga a deformar el psicoanálisis y a Freud “reconduciéndolos al redil de la ideología burguesa.” MEZAN, Renato, *Freud pensador da cultura*, op. cit., pág. 104. “(...) Mezan –sostiene Chavez- procura mostrar que la tentativa de Foucault de realizar una ‘arqueología del psicoanálisis’ naufraga completamente (...).” CHAVEZ, Ernani, op. cit., pág. 138. El subrayado es nuestro. Si hay ‘resistencias’ al psicoanálisis (la de Foucault supuestamente sería una de ellas) y ‘resistencias’ psicoanalíticas en el análisis (las resistencias psíquicas del paciente) **hay también ‘resistencias’ del psicoanálisis a la crítica histórico-genealógica.** Sólo así es posible justificar el combate-enfrentamiento contra Foucault. Dado que los lectores críticos de las críticas de la *Historia de la sexualidad* a Freud abordan los dos proyectos (1976-1984), expondremos sus valoraciones en la cuarta parte de esta tesis.

¹⁵⁰⁹ Foucault sostenía en la entrevista que la novedad y el ‘fuerte’ de Freud era haber ‘desembocado en una lógica del Inconsciente’. Miller interpretará lacanianamente esta hipótesis histórica de Foucault, a saber, el genealogista no haría sino oponer sexualidad a Inconsciente: “Es muy laciano –le responde Miller- el oponer la sexualidad y el inconsciente. Por otro lado, uno de los axiomas de esa lógica es que no hay relación sexual.” *DeE II*, pág. 315. Miller respondía a la interpretación genealógica de la *Interpretación de los sueños* afirmando que dentro de esa ‘lógica del inconsciente’ que Freud instauraba en 1900, había un ‘axioma’ laciano (‘no hay relación sexual’: el sexo y la sexualidad, estando emparentado con el goce, la repetición y la pulsión de muerte, es un real que carece de esencia y que es, por tanto, una realidad no histórica -que precede a la constitución del sujeto deseante). Foucault le responde que ‘no sabía que existiera ese axioma (porque obviamente no existía tal axioma en la *Interpretación de los sueños*). Miller interpreta a Foucault desde Lacan y Foucault parece no percibir, porque desconoce el ‘axioma’, que es re-interpretado a la laciana. Lacan expone su ‘axioma’ en sus seminarios: Ver LACAN, Jacques, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, trad. Eric Berenguer y Miquel Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 34. En la época en que se realiza la entrevista (1977) Lacan retomaba en su enseñanza ese ‘axioma’ que Miller repetía a Foucault. “Encontramos ahí, alrededor de la función hablante, algo que aísla al hombre. Y no es sino en función de esto, que **no hay relación sexual.** Lo que podemos llamar en este caso el lenguaje lo supliría. Es un hecho — el bla—bla—blá amuebla lo que se distingue porque no hay relación.” LACAN, Jacques, *Seminario inédito. Lo no sabido que sabe...*, clase 5, 18 de Enero de 1977. El subrayado es nuestro. “Hay que promover esas objeciones a la práctica del psicoanálisis. Freud era un débil mental como todo el mundo, y como yo mismo en particular además neurótico, un obsesionado por la sexualidad como se ha dicho. ¿Por qué la obsesión de la sexualidad no sería tan válida como otra? — puesto que para la especie humana, la sexualidad es obsesionante con toda razón. **Ella es en efecto anormal, en este sentido, que no hay relación sexual.** Freud, es decir un caso, ha tenido el mérito de darse cuenta de que la neurosis no era estructuralmente obsesiva, que era histórica en el fondo, es decir ligada al hecho de que no hay relación sexual, que hay personas a las que eso les da asco, lo que así y todo es un signo, un signo positivo, que eso les hace vomitar. La relación sexual, hay que reconstituirla por un discurso.” LACAN, Jacques, *Seminario inédito. Lo no sabido que sabe...*, clase 11, 19 de Abril de 1977. El subrayado es nuestro.

V. PENSAR EN OTRA ECONOMÍA DE LOS PLACERES: *Ars erotica* y *Scientia sexualis*.

El dispositivo de alianza de la Edad Media había producido históricamente, para Foucault, un **saber pastoral** sobre la carne y el deseo. La modalidad histórica de ejercicio del poder que le correspondía capturaba a los individuos de forma discontinua: un **poder jurídico de soberanía** que funcionaba aplicando un código binario (actos prohibidos y permitidos), que aseguraba la transmisión de los nombres y de los bienes en el matrimonio legítimo y que castigaba a los individuos según la infracción-afrenta que cometían contra la ley.¹⁵¹⁰ El dispositivo de sexualidad moderno, cuya condición de posibilidad había sido el dispositivo de alianza precedente (poder-saber pastoral), había producido una **scientia sexualis** (bio-poder y saberes científicos sobre el hombre): la medicina, la pedagogía, la psiquiatría y el psicoanálisis, desde el siglo XVIII al XIX, habían capturado al sexo-sexualidad como objeto de conocimiento y de intervención normalizadora. La modalidad histórica de ejercicio del poder que correspondía, para Foucault, a este dispositivo moderno no era el poder jurídico-soberano ni el poder jurídico-pastoral sino una invención-acontecimiento histórico, **el bio-poder** sobre el individuo-cuerpo –disciplinas- y sobre la población-especie,¹⁵¹¹ pese a que en los dos dispositivos occidentales, el arcaico de alianza y el moderno de sexualidad, se había aplicado un mismo procedimiento de producción de la verdad, a saber, la confesión-examen generalizada por la pastoral cristiana (siglos XVI-XVII) y el examen-interrogatorio-asociación-libre de las ciencias humanas, herederos del ritual penitencial.

A ambos dispositivos históricos Foucault va a oponer estratégicamente, en la *Voluntad de saber*, **otro régimen de verdad, otra forma de gestión de los placeres y de los cuerpos en discontinuidad radical respecto al juego de verdad generalizado en Occidente**. En efecto, para provocar el extrañamiento e incidir en la historicidad del dispositivo de sexualidad que pasa hoy por universal, obvio, incuestionable y evidente, y ante la imposibilidad de identificar en Occidente otros regímenes de saber-poder-verdad no centrados en el deseo-sexualidad, Foucault apostará por enfrentar el presente con el pasado, oponiendo el dispositivo moderno de sexualidad-deseo con una modalidad histórica de ejercicio del poder y de producción del saber. El juego-apuesta pondrá de manifiesto otras formas históricas posibles de producción de la verdad (no centradas en la confesión-examen), otros lazos históricos entre el sujeto, el saber, el poder y la verdad (no entronizadoras del deseo-sexo-sexualidad).

Separándose de la dicotomía verdad-ilusión y de la concepción metafísica tradicional de la verdad (reflejo-consenso), el genealogista llamará ‘juegos de la verdad’ o “(r)égimen de la verdad”¹⁵¹² a “un conjunto de procedimientos reglados para la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados (...).”¹⁵¹³ En tanto que condicionada y producida por ‘procedimientos reglados’ que remiten a un momento de instauración y de surgimiento histórico, la verdad no es independiente de las prácticas sociales específicas y de las relaciones de poder históricas en las que surge: “la verdad está ligada circularmente –afirma Foucault- a sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a efectos de poder que ella incluye y la reconducen.”¹⁵¹⁴ Las relaciones históricas de saber-poder son productoras de verdad a partir de la aplicación

¹⁵¹⁰ Ver *VS*, pág. 140-143.

¹⁵¹¹ *VS*, pág.182-191.

¹⁵¹² *DeE III*, pág. 160.

¹⁵¹³ *DeE III*, pág. 160.

¹⁵¹⁴ *DeE III*, pág. 160.

de procedimientos históricos para producirla.¹⁵¹⁵ En la *Voluntad de Saber* Foucault opondrá¹⁵¹⁶ dos procedimientos históricos para producir la verdad del ‘sexo’: ambos se inscriben en dos juegos de saber-poder y en dos regímenes de verdad históricos y diferenciales; ambos han establecido históricamente dos relaciones radicalmente diferentes entre sujeto, verdad y placer-deseo-sexualidad.

Si la genealogía del dispositivo de sexualidad debía funcionar tácticamente como una crítica del presente, si debía abrir la posibilidad de pensar en “otra economía de los cuerpos y los placeres”¹⁵¹⁷ no centrada en la sexualidad-deseo-confesión-ciencia-sexual normalizadora, si debía cuestionar el “régimen político, económico, institucional de producción de la verdad”¹⁵¹⁸ que el dispositivo de sexualidad había impuesto y provocar una apertura histórica que permitiera pensar, era posible, en 1976, justificar en la historia que otros regímenes de verdad y que otras relaciones entre sujeto, saber y verdad habían sido posibles en el pasado.

Foucault comparará etnológicamente las características, supuestos, mecanismos, funciones y efectos de verdad articulados por la ciencia sexual -centrada en la confesión, en los discursos científicos de verdad, en la identidad, en la ‘sexualidad’ y en el deseo- con otro régimen de saber-poder-verdad preocupado por los placeres (de la misma manera que, en *Vigilar y castigar*, el genealogista oponía el reino de los suplicios –organizado a partir del soberano, la instancia de la ley, el proceso de la verdad secreto, la pena-sufrimiento, el espectáculo visible y público de la tortura- al dispositivo carcelario de las disciplinas). La táctica para cuestionar el presente, provocar el extrañamiento y justificar que otros ‘mundos’ son posibles porque han sido posibles en el pasado para otros, consistirá en confrontar Occidente con el ejemplo histórico de Oriente.¹⁵¹⁹ En efecto, Foucault compara y opone la *scientia sexualis*, ‘invención’ del Occidente moderno, con el arte erótico del que se habían dotado otras sociedades del pasado, a saber, “la China, el Japón, la India, (...) las sociedades arabo-musulmanes (...)”¹⁵²⁰ Frente al saber científico sobre la sexualidad que nacerá en la modernidad “de las prácticas sociales de control y vigilancia”¹⁵²¹ (siglos XVII-XIX), que inscribirá a los placeres en un ‘régimen de verdad’ específico (relación que en Occidente los individuos poseen con la sexualidad como ámbito en el que reside una verdad subjetiva mediatizados por un saber científico que exige confesar y supone relaciones de poder), Foucault propone pensar en las artes y técnicas de la intensidad de los placeres, *ars erotica* propio de sociedades antiguas: se trataba de enfrentar a Occidente con otro régimen de organización de las relaciones del poder, de la verdad y del placer¹⁵²² para provocar el extrañamiento; oponer dos ‘mundos’, el de la sociedad occidental y su racionalidad científica sobre el sexo y las sociedades antiguas, fundadas en una concepción

¹⁵¹⁵ Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, *op. cit.*, pág. 142-143.

¹⁵¹⁶ Ver DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul, *op. cit.*, pág. 250.

¹⁵¹⁷ *VS*, pág. 211.

¹⁵¹⁸ *DeE III*, pág. 160.

¹⁵¹⁹ Ver HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault (Un proyecto de Ontología Histórica)*, Málaga, Ágora, 1994, pág. 232.

¹⁵²⁰ *VS*, pág. 76. El texto completo: “Por un lado, las sociedades –y han sido numerosas: la China, el Japón, la India, **Roma**, las sociedades arabo-musulmanes- que se han dotado de un *ars erotica*.” *VS*, pág. 76-77. El subrayado es nuestro. Cercenamos el texto porque la hipótesis avanzada en 1976 será luego revisada por Foucault en el nuevo proyecto de investigación si bien no modificará la argumentación-comparación-oposición. “Uno de los numerosos puntos donde he cometido un error en ese libro (*La Voluntad de Saber*), es en lo que dije sobre esa *ars erotica*. Lo había opuesto a una *scientia sexualis*. Pero habría sido necesario ser más preciso. Los griegos y **los romanos** no tenían ningún *ars erotica* en comparación con el *ars erotica* de los Chinos (o digamos que no era una cosa muy importante en su cultura). Tenían una *tekhne tou biou* en la que la economía del placer jugaba un rol muy importante. En este ‘arte de vivir’, el problema de ejercer un dominio perfecto sobre sí mismo se vuelve rápidamente el problema central. Y la hermenéutica cristiana de sí ha constituido una nueva elaboración de esta *tekhne*.” *DeE IV*, pág. 390. El subrayado es nuestro.

¹⁵²¹ *DeE II*, pág. 539.

¹⁵²² Ver *DeE III*, pág. 104.

mítico-metafísica del mundo; confrontar dos procedimientos de extracción de la verdad del placer, uno, la *scientia sexualis*, en el que “el interés por el sexo está necesariamente prisionero de unas relaciones de poder y de unas tecnologías del yo”,¹⁵²³ el otro, el *ars erotica*, en el que el placer, en el seno de unas relaciones de poder ‘débiles’, no coactivas y fracturables, “no es (...) el elemento que permita comprender al yo individual, sino más bien un conjunto de prácticas y una doctrina esotérica que un maestro transmite a su discípulo por la iniciación (...)”¹⁵²⁴

Foucault va a utilizar, a falta de investigaciones propias, los resultados del trabajo de otros historiadores para justificar la oposición que propone: como caso extremo y representativo, el texto de Van Gulik¹⁵²⁵ permitía identificar al genealogista las características de un *ars erotica* en China.¹⁵²⁶ No identificaba sin embargo, como lo hacía el autor, a la sociedad china antigua como una organización social no represiva de los placeres y del sexo,¹⁵²⁷ enfrentándola con la sociedad occidental de la miseria sexual. Tampoco entronizaba al *ars erotica* como un dispositivo libre de relaciones de poder (porque no hay juegos de verdad, para la genealogía, sino en un régimen de saber-poder). Foucault describirá las características fundamentales de esos “dos grandes procedimientos (...históricos...) para producir la verdad del placer”,¹⁵²⁸ esos dos regímenes de verdad en Oriente y en Occidente, como estrategia de crítica a la hegemonía del dispositivo de sexualidad en el presente:¹⁵²⁹ para historizar y des-naturalizar un dispositivo y un régimen de verdad que pasa por evidente, obvio e incuestionable (impensado).

El saber sobre el placer se fundaba en China, para Van Gulik, en una cosmovisión pre-moderna que justificaba la existencia de fuerzas inmateriales cósmicas, positivas y negativas, que entraban en contacto y se comunicaban en el acto sexual. En éste, “la fuerza vital del hombre se nutría y fortalecía con la de la mujer”¹⁵³⁰ a condición de que el hombre, aplicando sobre sí mismo unas técnicas y ejercicios de adiestramiento del cuerpo y de la mente¹⁵³¹ (ejercicios de respiración, técnicas y prescripciones dietéticas, gimnasia, helioterapia, técnicas de concentración, pociones)¹⁵³² pudiera evitar o dilatar temporalmente la eyaculación al máximo. Si bien la emisión de simiente era concebida como gasto de la

¹⁵²³ DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul, *op. cit.*, pág. 253.

¹⁵²⁴ DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul, *op. cit.*, pág. 253.

¹⁵²⁵ VAN GULIK, R. H. *Sexual Life in Ancient China A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from Ca. 1500 B.C. Till 1644 A.D.*, Holanda, Leiden, 1974, traducción Rosario Blanco Facal, Madrid, Siruela, 2000. El texto se propone como material para ser utilizado por otros historiadores: “El presente libro es un mero bosquejo, un primer intento de investigación del material disponible, con el objeto de ordenarlo en una secuencia lógica para ofrecer la información general a los investigadores que no pueden consultar las fuentes chinas originales. Espero que encuentren lo que necesitan o puedan al menos averiguar dónde encontrarlo.” VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 18.

¹⁵²⁶ Si bien Foucault postula la existencia de un *ars erotica* en China, Japón, India y en las sociedades arabomusulmanes, sólo remite al texto de Van Gulik, en el que se analiza exclusivamente el caso de China. Ver *DeE IV*, pág. 625 y *UP*, ‘Index de textos citados’, pág. 338.

¹⁵²⁷ “(...) deseo subrayar el hecho de que los chinos, al considerar al coito como parte del mundo natural y la práctica del mismo como deber sagrado de todo hombre y de toda mujer, nunca lo asociaron con el pecado o con la culpa moral. Si el acto se practicaba dentro de la intimidad del círculo familiar (...) no era porque se considerase como algo vergonzoso que debía ocultarse, sino sólo porque era un acto sagrado y, por ende, (...) no debía hablarse ni tratarse frente a extraños. **Probablemente por esta actitud mental, junto con la casi total falta de represión, la vida sexual en la antigua China fue en términos generales sana y libre de las anomalías y las aberraciones patológicas que se encuentran en muchas otras culturas antiguas.**” VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 100. El subrayado es nuestro.

¹⁵²⁸ *V/S*, pág. 76.

¹⁵²⁹ “No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –eso sería una quimera, porque la verdad es ella misma poder-, sino de arrancar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas y culturales) al interior de las cuales por el momento ella funciona.” *DeE III*, pág. 160.

¹⁵³⁰ VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 51.

¹⁵³¹ Foucault va a proyectar una investigación sobre las *prácticas de sí* en Occidente a partir de 1980.

¹⁵³² Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 142.

fuerza vital, no se imponía la reserva sexual masculina o la moderación sexual¹⁵³³ sino que se recomendaba la multiplicación de los coitos con varias mujeres para provocarles múltiples orgasmos, como manera de acumular, sustrayéndosela a ellas, la fuerza vital cósmica. El saber que permitía mantener relaciones sexuales sin eyaculación no recomendaba la elisión del placer sino la sobre-producción del placer a través de una ‘eyaculación interior’ sin emisión de esperma. La sociedad china antigua se había dotado así de un saber-práctico, de un *ars erotica*, formado por prácticas discursivas religiosas, médicas y pedagógicas sobre los placeres. En este saber sobre el placer, la mujer y el hombre, formando parte de un cosmos regido por dos fuerzas (una positiva y otra negativa), serán concebidos como elementos que dependían y en los que actuaban esas potencias divinas: cuando se unían sexualmente experimentaban en sí mismos su realidad y su potencia en el placer (experiencia). Mientras que la “mujer-útero-tierra-poder creador”¹⁵³⁴ era considerada como un depósito inagotable de fuerza vital,¹⁵³⁵ el hombre poseía sólo una potencia vital limitada. Por ello se justificaba la necesidad del coito como momento-batalla de intercambio de fuerzas: de aligeramiento de la mujer y de ‘recarga’ del hombre. Desde esta concepción metafísico-religiosa del mundo y del acto, la medicina de la época elaborará su saber secreto para regular este intercambio de fuerzas. Nombrando a lo ‘sexual’ y al ‘placer sexual’ como potencia-fuerza (*yin*) y al coito como enfrentamiento, se preocupará para manipular su energía con una técnica-arte: *ars* oculta y secreta de cohabitar con las mujeres, *arte* escondido del placer, de la potencia, de la fuerza vital.¹⁵³⁶ Así, sólo quien sabía de estrategia y de técnica, ganaba (fuerza, potencia, vida) en el coito-batalla.¹⁵³⁷ En efecto, el saber que se transmitía estaba destinado a instruir a aquellos privilegiados que detentaban los signos que permitían acceder a él (familiares, rango social, ‘morales’): se transmitía a través de una enseñanza y de una iniciación masculina y femenina para que la mujer, en el coito, llegara al orgasmo liberando su fuerza vital (que acumulada en exceso provocaba problemas de salud) mientras que el hombre, sin eyacular, absorbía su principio opuesto (alcanzando un equilibrio de fuerzas que le permitía alargar su vida).

Apoyándose en esta comprensión metafísica del placer-fuerza, objeto de aplicación de un arte que permitía acrecentarlo y llevarlo hasta el límite de lo posible (no objeto de captura de un saber que aspiraba a normalizarlo o eludirlo), una concepción no negativa del placer en la que no estaba ligado con el pecado, ni era sospechoso de ser portador de un poder patológico oscuro y escondido, ni era instaurado como un ámbito en el que se escondía la identidad profunda del individuo, Van Gulik justificará la lógica racional de las prácticas sexuales en la sociedad China antigua. El arte erótico se transmitía a través de la palabra del maestro que se fundamentaba en libros secretos provenientes de la tradición. Dichos manuales, extendidos y transmitidos esotéricamente, constaban esencialmente de seis secciones: “A. Observaciones preliminares sobre el significado cósmico de la unión sexual, y sobre la importancia de la salud de ambas personas. B. Descripción de los juegos sexuales que anteceden al acto. C. El acto sexual en sí mismo. La técnica del coito, incluidas las diferentes posiciones a través de las cuales se puede consumir el acto. D. El aspecto terapéutico del acto sexual. E: La elección sexual, el cuidado prenatal y la eugenesia. F. Varias recetas y fórmulas.”¹⁵³⁸ El saber sobre el placer prescribía consejos y técnicas médicas recogidas en un arte que, bien aplicado, permitía vivir más y mejor engendrando hijos sanos y fuertes: había que respetar ciertos preceptos y realizar ejercicios reglados. En

¹⁵³³ El segundo proyecto de investigación de Foucault para una *Historia de la sexualidad* corroborará la percepción negativa de la eyaculación como gasto en Grecia y en Roma (dos primeros siglos de nuestra era) lo que llevará a los médicos y moralistas a recomendar una moderación en los actos.

¹⁵³⁴ VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 38.

¹⁵³⁵ Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 93.

¹⁵³⁶ Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 129-130.

¹⁵³⁷ Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 267.

¹⁵³⁸ VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 209-210.

efecto, se imponían como obligación los juegos eróticos preliminares,¹⁵³⁹ introducción necesaria para el despertar de la fuerza vital que se iba a transmitir en el orgasmo femenino. La masturbación masculina estaba estrictamente prohibida, salvo recomendación médica, en tanto que acto en el que se gastaba innecesariamente una fuerza vital preciosa.¹⁵⁴⁰ Por otro lado, la masturbación y la homosexualidad femenina eran consideradas positivamente dado que la mujer poseía una fuerza vital que no se gastaba nunca.¹⁵⁴¹ Se reconocía el derecho absoluto de la mujer a ver satisfechas sus necesidades de placer, por lo que era una obligación de su marido responder sabiendo y aplicando las técnicas.¹⁵⁴² Mientras que el celibato masculino o femenino era menospreciado y rechazado como 'inmoralidad',¹⁵⁴³ las prostitutas actuaban como 'maestras' y los burdeles eran lugares de entrenamiento masculino en las técnicas de proliferación del placer que el maestro o la maestra enseñaba.¹⁵⁴⁴ Finalmente, los libros en los que se exponía y se ilustraba el saber hacer sobre el placer eran objeto de incesantes consultas: para realizar y poner en práctica las técnicas aprendidas, para consultarlos muchas veces en medio del coito ante problemas o para utilizarlos durante la puesta en práctica del arte "para estimular a las mujeres demasiado tímidas."¹⁵⁴⁵

No centrándose estrictamente en la sociedad China pero apoyándose sin duda en la investigación de Van Gulik, Foucault describía en la *Voluntad de saber*: en el arte erótico "la verdad es extraída del placer mismo, capturado como práctica y recogido como experiencia; el placer es tenido en cuenta no en relación con una ley absoluta que establece lo permitido y lo prohibido, ni en referencia a un criterio de utilidad; sino, en principio y ante todo, en relación a sí mismo, es algo a conocer como placer, según su intensidad, su cualidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma."¹⁵⁴⁶ El placer era juzgado en su cualidad y en su duración, porque de sus cualidades dependía la transmisión de la vida-fuerza. El saber que permitía maximizar el placer en las diferentes formas del acto sexual, tal y como era recogido en los manuales del arte del amor o de la alcoba en China, constituía un saber específico que, capturado y elaborado a partir del placer mismo, debía ser aplicado en la práctica "para trabajarla desde el interior y amplificar sus efectos."¹⁵⁴⁷ Dicho saber debía permanecer, por naturaleza, en secreto: si era divulgado inmoderadamente perdería "su eficacia y su virtud."¹⁵⁴⁸ La única manera de acceder a ese saber era a través de un maestro que, poseyendo ese saber secreto, lo aplicaba en sí mismo y sólo lo divulgaba a sus discípulos (hombres y mujeres) escogidos. El secreto del saber sobre el placer, y no el secreto de una sexualidad que se esconde, era, para Foucault, la garantía de la amplificación creciente de los efectos del placer, era el instrumento de su eficacia práctica (si se aplicaban convenientemente las técnicas), era el principio de deseabilidad del saber. El maestro, que sabe lo que se oculta a todos, transmitía ese conocimiento de un modo esotérico a quienes "se han mostrado dignos y sabrán hacer uso (...de ese saber...) a nivel mismo del placer"¹⁵⁴⁹: quien adquiere el saber secreto -que permite intensificar el placer- podía verificar en sí mismo sus efectos de re-vitalización. "De este arte magistral -afirma Foucault-, los efectos, mucho más generales que lo que deja suponer la parquedad de sus recetas, deben transfigurar a aquel en el que recaen sus privilegios:

¹⁵³⁹ Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 97.

¹⁵⁴⁰ Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 95.

¹⁵⁴¹ Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 96 y 267-268.

¹⁵⁴² Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 111 y 192.

¹⁵⁴³ Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 99.

¹⁵⁴⁴ Ver VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 98.

¹⁵⁴⁵ VAN GULIK, R. H., *op. cit.*, pág. 139.

¹⁵⁴⁶ *VS*, pág. 77.

¹⁵⁴⁷ *VS*, pág. 77.

¹⁵⁴⁸ *VS*, pág. 77.

¹⁵⁴⁹ *DeE III*, pág. 104.

dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de sus límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas.”¹⁵⁵⁰ En efecto, usar bien del arte erótico provocaba, a través de la intensificación del placer, una experiencia de des-individuación, una pequeña muerte, que alejaba –no indefinidamente- la muerte futura y que aseguraba la potencia y calidad de la vida presente (condición para que la fuerza vital adquirida permitiera procrear hijos sanos y fuertes y alcanzar la vejez).

El arte erótico de las sociedades antiguas de Oriente se opone, para Foucault, a la ciencia sexual occidental y moderna. Primero, porque el saber del placer, tal y como es comunicado en el arte erótico, proviene de lo alto: remite sólo y exclusivamente al privilegio del maestro y a su “voluntad soberana”¹⁵⁵¹ que decide libremente a quién comunicar ese arte secreto y cómo transmitirlo. Segundo, porque el saber sobre el placer debe permanecer necesariamente en secreto por el “precio elevado de lo que hay que decir”¹⁵⁵², es decir, el secreto trata de resguardar la tradición de un saber milenario y ancestral que, revelado a todo el mundo, perdería su eficacia; por otro lado, el saber sobre el placer debe mantenerse en secreto y transmitirse, además, esotéricamente, para asegurar tanto el privilegio de la minoría que detentaba el mérito de beneficiarse de él como la deseabilidad del saber mismo. Tercero, la verdad del saber sobre el placer estaba fundada y garantizada por la tradición, que justificaba los beneficios de su aplicación desde antiguo y podía demostrar sus efectos en los hombres célebres. Por otro lado, la verdad se fundaba en la autoridad del maestro, depositario y transmisor de la tradición-fuente. Cuarto, la instancia de dominación recaía en el maestro, en tanto que el saber que el maestro poseía le imponía y le exigía la transmisión a otro como condición de continuidad de la tradición y del arte. Era el maestro, pues, quien estaba obligado por su estatuto y por su saber a hablar, a responder y a enseñar el saber sobre el placer que sabía, si bien no se le imponía una forma de relación pedagógica concreta (método de iniciación libre) ni se establecía un *partenaire* específico y obligatorio (libre elección del alumno que se mostrara digno de un tal saber). Finalmente, el saber secreto que el maestro estaba obligado a comunicar tenía “sus efectos (...) en quien lo recib(ía)”,¹⁵⁵³ a saber, era en el alumno en el que se aplicaba y verificaba la verdad del arte transmitido por el maestro y la tradición: en él debía provocar la multiplicación de unas experiencias de des-subjetivación en el placer que le iban a permitir potenciar e incrementar su fuerza vital. En el *ars erotica*, para Foucault, a través del saber sobre el placer que adquiriría y aplicando la técnica (saber-hacer) que se le enseñaba, el sujeto podía acceder a un “acrecentamiento del placer”¹⁵⁵⁴ que le aseguraba potenciar-prolongar su vida.

Frente a estas sociedades antiguas “nuestra civilización (...) –afirma Foucault-, no tiene un *ars erotica*. Por el contrario, es la única, sin duda, en practicar una *scientia sexualis*.”¹⁵⁵⁵ Una civilización que “ha desarrollado en el curso de los siglos, para decir la verdad del sexo, unos procedimientos que se refieren en lo esencial a una forma de poder-saber rigurosamente opuesta al arte de las incitaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión.”¹⁵⁵⁶ En efecto, una forma histórica de poder-saber para decir y establecer la verdad sobre el sexo, la confesión, que se diseminará y perfeccionará con el cristianismo desde finales de la Edad Media, que se difundirá históricamente del confesonario a la justicia, a la medicina, la pedagogía, la psiquiatría, el psicoanálisis, la literatura, la filosofía, las relaciones familiares, etc. (“unos procedimientos”). Diseminándose, la confesión será transformada en otros rituales: examen, interrogatorio, investigación, presentación de

¹⁵⁵⁰ *VS*, pág. 77.

¹⁵⁵¹ *VS*, pág. 83.

¹⁵⁵² *VS*, pág. 83.

¹⁵⁵³ *VS*, pág. 84.

¹⁵⁵⁴ *DeE III*, pág. 104.

¹⁵⁵⁵ *VS*, pág. 77-78.

¹⁵⁵⁶ *VS*, pág. 78.

enfermos, consulta, relatos autobiográficos, asociación libre, etc. En sus diferentes versiones históricas, Foucault propone que se cumple una ‘forma lógica’ del ritual ceremonial de la confesión-examen de la sexualidad: “**un ritual del discurso** –sostiene Foucault- en el que el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; es también **un ritual** que se despliega en una relación de poder, porque no se confiesa sin la presencia, al menos virtual, de un partenaire que no es simplemente el interlocutor, sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la precisa, e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual en el que la verdad se autentifica a través de los obstáculos y las resistencias que tiene que superar para formularse; **un ritual**, en fin, en el que la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce, en quien la articula, unas modificaciones intrínsecas: lo vuelve inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salud.”¹⁵⁵⁷ Gracias a las múltiples aplicaciones científicas de la ‘lógica ritual’ de la confesión y “gracias al desarrollo de los métodos científicos –sostiene Foucault-, el individuo se ha vuelto objeto de conocimiento, para sí mismo y para otros, un objeto que dice la verdad sobre sí mismo a fin de conocerse y de ser conocido, un objeto que aprende a operar unas transformaciones sobre su ser.”¹⁵⁵⁸ El ritual de la confesión, ceremonia para el conocimiento del sujeto objetivado y ‘sujeto’, se articula siempre, de forma inmanente, a partir de unas relaciones de poder fundadas en una disimetría jerárquica (instancia de la dominación).

Porque durante siglos la verdad secreta del deseo, del sexo, de la sexualidad y de los placeres -entre otras ‘realidades subjetivas’- había sido capturada en Occidente preocupándose exhaustivamente por aplicar esta forma ritual, Foucault cree lícito oponer esta ceremonia occidental de poder-saber a las técnicas y características del arte erótico oriental (discontinuidad respecto al dispositivo de sexualidad): “estamos, **lo más lejos posible**, con esas verdades confesadas –sostiene Foucault-, de las iniciaciones sabias del placer, con su técnica y su mística. Pertenece, por el contrario, a una sociedad que ha ordenado el difícil saber del sexo, no en la transmisión del secreto, sino en torno de la lenta revelación de la confidencia.”¹⁵⁵⁹

Primero, a la verdad sobre el placer se accede en la *scientia sexualis* a través de una práctica discursiva, la confesión y no a través de una práctica de enseñanza ni a través de una práctica de iniciación esotérica como en el arte erótico oriental. A partir de la modernidad “la educación sexual se limitará a principios generales y a reglas de prudencia”¹⁵⁶⁰ y la práctica de la iniciación sexual se mantendrá “en lo esencial (...como) una práctica muda, que el acto de espabilar o de desflorar volv(ía) solamente risible o violenta (...)”¹⁵⁶¹ la iniciación misma (de otras sociedades ‘primitivas’). Segundo, por la estructura de poder que la *scientia sexualis* supone intrínsecamente: el ritual de la confesión-examen, única vía para hacer surgir la verdad del placer, implica una relación fundada en la disimetría. La verdad proviene “de abajo, como una palabra requerida y obligada, que por una obligación imperiosa hace saltar los sellos de lo retenido o de lo olvidado.”¹⁵⁶² En Occidente la verdad del placer no se difunde desde la instancia soberana y libre del maestro, sino que es producida obligadamente por quien enuncia y confiesa la verdad sobre sus placeres, sus deseos, su sexualidad y su ‘sexo’ verdadero. Tercero, la *scientia sexualis* supone también el secreto de la verdad del placer, no para resguardar la deseabilidad del deseo o el saber que proviene de la tradición, sino por la “oscura familiaridad y por (...la...) bajeza general (...)”¹⁵⁶³ del deseo-sexo mismo. El placer y el sexo, instaurados como aquello que se oculta y

¹⁵⁵⁷ *V/S*, pág. 82-83. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁵⁸ DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul, *op. cit.*, pág. 251.

¹⁵⁵⁹ *V/S*, pág. 84.

¹⁵⁶⁰ *V/S*, pág. 83.

¹⁵⁶¹ *V/S*, pág. 83.

¹⁵⁶² *V/S*, pág. 83.

¹⁵⁶³ *V/S*, pág. 83.

permanece secreto por naturaleza hacen de la verdad lo innombrable, lo inconfesable, lo desconocido, lo que se esconde, no sólo como forma posible de disimulación o engaño del otro, sino como secreto constitutivo que siempre se escapa a todo el mundo, incluso al que confiesa. Cuarto, la verdad será garantizada en el ritual de la confesión-examen desde ‘abajo’: por “el lazo, la pertenencia esencial en el discurso entre quien habla y lo que dice (...).”¹⁵⁶⁴ La garantía de identidad entre el sujeto y lo que enuncia constituye el reaseguro inmanente del procedimiento de extracción de la verdad aplicado como condición de posibilidad de la *scientia sexualis* (frente a una verdad sobre el placer fundada en la tradición milenaria y en la autoridad del maestro como receptor de esa tradición –garantía trascendente). Quinto, la instancia de dominación no será difusa, lábil, débil, ni se impondrá a quien estaba obligado a enseñar y transmitir la tradición de un arte (maestro); en la confesión generalizada, orquestada como condición de la *scientia sexualis* moderna, la instancia de dominación “no está del lado de quien habla (pues es él quien está coaccionado) sino del lado de quien escucha y se calla; no del lado de quien escucha y responde, sino del lado de quien interroga y no está obligado a saber.”¹⁵⁶⁵ Finalmente, los efectos del discurso de verdad sobre el placer no se encarnan en el alumno, receptor del saber, provocando efectos potenciadores de la vida por la multiplicación del placer mismo. Los efectos recaerán “en aquél al que se le arranca”¹⁵⁶⁶ la verdad del placer, es decir, en quien confiesa.

Occidente no ha ‘inventado’, para Foucault, ningún *ars erótica* que tenga por fin la destrucción de la ilusoria subjetividad y del mundo a través de ejercicios y juegos múltiples reglados; no se ha dotado de ninguna técnica que asegure el aumento de la potencia vital gracias a la sustracción de ésta en el placer del coito. Ha elaborado una ciencia sexual que produce y detenta un saber sobre la identidad de los sujetos a partir de sus placeres sexuales más íntimos. Una ciencia que, para producir saber, extrae e incita a los individuos a descubrir y confesar para sí mismos y para otros su verdadera identidad sexual. No un arte erótico para la exaltación de la vida y la potencia a partir del placer mismo, sino una técnica-ritual de individuación sexual productor de un saber clasificatorio y normalizante. No un saber secreto sobre los placeres, sino una ciencia de los secretos del placer, del ‘sexo’, de la ‘sexualidad’, del deseo.¹⁵⁶⁷ No un arte transmisible a partir de la libertad del maestro, sino un conocimiento incitado, producido y arrancado a partir de una palabra obligada.

Foucault opone, por tanto, estratégicamente, *ars erotica* a *scientia sexualis*. Primero, identificando **la instancia de producción del saber** que supone cada una. En algunas sociedades antiguas, el saber, producido a partir del placer mismo y considerado como una experiencia según su intensidad y cualidad, permitirá elaborar un arte que potenciará, gracias a unas técnicas y recetas transmitidas por educación-iniciación, el placer mismo (circularidad de producción centrada en el placer: placer-saber-arte(saber-hacer)-placer en el *ars erotica*); en Occidente, al menos desde el siglo XVII, el saber sobre el deseo-sexualidad será producido a partir de una práctica discursiva confesional sustrayéndolo del individuo objetivado en un ritual (circularidad de producción centrada en el saber: ritual discursivo-(saber-deseo)-saber sobre la sexualidad-placer en la *scientia sexualis*). Segundo, estableciendo **la forma de transmisión de la verdad** que cada una pone en juego. El saber sobre el placer se comunicará en un ritual pedagógico de iniciación paulatina en Oriente (forma dual maestro-alumno en el *ars erotica*); por el contrario, el saber sobre la sexualidad se transmitirá a través de un ritual discursivo, la confesión-examen, que del alumno a la instancia jurídico-terapéutica que registra lo dicho, permitirá construir una ciencia de la sexualidad (forma

¹⁵⁶⁴ *VS*, pág. 84.

¹⁵⁶⁵ *VS*, pág. 84.

¹⁵⁶⁶ *VS*, pág. 84.

¹⁵⁶⁷ “Tipo de saber en el que es analizado no tanto el placer sino el deseo (...).” *DeE III*, pág. 104.

dual: individuo que confiesa de sí frente a otro que calla, incita a decir, juzga -moral o terapéuticamente- y registra en la *scientia sexualis*). Tercero, describiendo **las relaciones de poder** que son inmanentes. El discurso verdadero sobre los placeres proviene en el arte erótica del maestro que comunica libremente el saber soberano de la tradición a un discípulo que no sabe, que quiere libremente aprender y que es escogido libremente por el maestro (maestro-alumno como estructura de poder fundada en la libertad de la relación de ambas partes); por el contrario, en la ciencia sexual, la palabra obligada por los procedimientos de confesión y de interrogatorio, viene de abajo, del alumno, del enfermo, del loco, del delincuente, del analizado que debe –por la obligación de decir-verdad sobre sus deseos-sexo-sexualidad- romper las barreras del silencio como condición para la producción de la verdad subjetiva. La palabra del otro que sabe y escucha ayuda, acompaña, incita esa palabra verdadera obligada para luego juzgarla, perdonarla, evaluarla, clasificarla, castigarla, analizarla, patologizarla (sujeto que se manifiesta a sí mismo ante otro que escucha, instancia de poder coercitiva religioso-judicial-médica, que aplica la obligación de decir-verdad como condición para su intervención –potenciación del saber-poder). Cuarto, estableciendo **la función**, que en cada juego de saber-poder, tiene **el secreto**. En las artes eróticas orientales el secreto cualifica al saber como lo máspreciado, saber que sólo se comunica a unos pocos (el secreto como signo de reconocimiento del valor de la tradición-autoridad y como incitador para alcanzar un saber valorado); por el contrario, en la ciencia sexual el secreto cumple la función de caracterizar la naturaleza misma del placer, del deseo, del sexo y de la sexualidad. Considerado como una fuerza oscura que se escapa, el ritual de extracción de la verdad y de dominación es reforzado al ser re-incitando el interrogatorio-examen (el secreto como constitutivo de los procedimientos sórdidos del placer, incitan a temerlo y hacen deseables el confesar constantemente, justificando y reforzando la necesidad del interrogatorio encarnizado). Quinto, identificando **la instancia de garantía**, en ambos, **de la verdad**. En las artes eróticas orientales la verdad estará garantizada en la autoridad del maestro como transmisor de la tradición. Quien habla es sólo un foco transmisor de una verdad y de un arte autenticado por el tiempo y verificado en la práctica. Quien enseña la verdad no habla de sí. La verdad de la autoridad no identifica a un individuo, no es la verdad del individuo que articula el discurso, sino que la verdad de la tradición ‘habla’ a través del discurso del maestro y se verifica en su vida. Por el contrario en la ciencia sexual, la verdad se fundamenta en la relación identitaria que el sujeto mantiene con lo que dice. El sujeto que enuncia los avatares de sus placeres y de sus deseos coincide con las mismas palabras que confiesa ante el otro que calla. La verdad se autenticará por los obstáculos y resistencias que tiene que sortear para salir a la luz y por el encarnizamiento en el examen que maniobra el otro (la verdad, confianza oscura de identidad, dice lo que el individuo es: decir del ser, decir de identidad gracias a la mediación del Otro). Sexto, estableciendo el **foco que funciona como instancia de dominación y su modalidad de ejercicio**. En las artes eróticas orientales se impone al maestro una coacción débil ya que estaba obligado -por su mismo estatuto- a comunicar a otros el saber que detenta. En efecto, se le impondrá la imposibilidad de ‘dejar perder’ o no transmitir un saber precioso, pero se le dejará libre para escoger el destinatario y la forma de transmisión del saber-arte. Por otro lado, la tradición justificará también la libertad electiva del alumno: podía identificar a ‘su’ maestro según las cualidades que verificaba en su vida (la tradición y el estatuto como instancia de dominación relativa recae sobre ambos permitiendo, al maestro obligado a transmitir y al alumno, elecciones no impuestas). Por el contrario, en la ciencia sexual, la dominación es instaurada por aquél que escucha atentamente el relato de los placeres y deseos: el que interroga, el que incita, el que calla sobre sí, el que no confiesa, el que no está obligado a decir lo que es, el que no sabe lo que es quien confiesa pero, sin embargo, es el lugar de un supuesto saber ‘otro’ que justifica sus intervenciones jurídico-terapéuticas (la dominación del otro que obliga a la confesión y que interviene en el

individuo-objeto a partir de lo confesado: circularidad obligación-intervención, es decir, del otro emana la obligación que recae sobre el que confiesa como condición de la intervención-captura que provocará él mismo). Finalmente, Foucault identifica **el elemento en el que recaen los efectos del saber**. En el *ars erotica* la relación pedagógica buscaba transformar a quien recibía el saber en un sujeto capaz por sí mismo de des-subjetivación por el placer, condición para la potenciación y acumulación de la fuerza vital divina que alejaba la muerte (efecto de borramiento subjetivo en el placer como condición de acumulación de potencia que se produce fuera de la relación maestro-alumno). En la *scientia sexualis* el efecto recae sobre el sujeto obligado a confesar sus placeres, su ‘sexualidad’ o sus deseos subjetivos ocultos, modificándolo por las dificultades que sus palabras deben sortear al ser confesadas ante otro y por las maniobras que el otro le aplica a partir de lo dicho: la confesión lenta y exhaustiva de los placeres es condición para el conocimiento de sí y es condición para el saber-conocimiento que detenta el otro (efecto inmanente de conocimiento sobre lo más profundo de sí mismo gracias a la mediación-extorsión del otro; efecto de subjetivación de la identidad mediante el discurso del placer en el interior de una relación confesional).

Resumimos.¹⁵⁶⁸

	<i>Ars Erotica</i>	<i>Scientia Sexualis</i>
Analítica de	El placer.	Los deseos, la sexualidad, el sexo.
Producción de la verdad	A partir del placer: práctica y experiencia de su intensidad y calidad. Circularidad placer-saber-arte-placer. El placer como fin.	A partir de la confesión: práctica discursiva. Circularidad confesión-saber-poder. El placer como objeto y no como fin.
Forma de transmisión de la verdad. Función del otro.	Ritual de enseñanza y de iniciación desarrollado en una relación dual. Enseñar, iniciar.	Ritual discursivo, desplegado en el interior de una relación dual. Interrogar, escuchar, descifrar, incitar.
Estructura de poder que implica	Maestro-alumno: el saber y la verdad (desde lo ‘alto’) son transmitidos libremente por el maestro, que escoge al alumno. Estructura de poder fundada en la libre elección de ambas partes. Función: pedagógica.	Individuo obligado a hablar ante otro que calla e interviene: el saber y la verdad (desde ‘abajo’) provienen de quien habla obligado a confesar por el otro. Estructura de poder fundada en la coerción y dominación del otro. Funciones: jurídica, disciplinaria y terapéutica.
El secreto. Función.	El saber. Signo de reconocimiento del valor, importancia y beneficio de la tradición y la autoridad del maestro. Incitador que hace al saber deseable.	El placer-sexo. Signo de reconocimiento de su potencialidad patológica difusa. Se oculta, es oscuro, se escapa. Incitador de miedo. Justificación de la confesión exhaustiva y de la intervención encarnizada.
La garantía de la verdad	La tradición y la autoridad del maestro. Garante: decir la verdad del placer recogida por la tradición y verificada en la vida. Discurso no centrado en la identidad.	La coincidencia entre el sujeto que enuncia y el sujeto del enunciado. Garante: coincidencia decir-ser. Discurso de identidad.

¹⁵⁶⁸ Un cuadro de oposición similar, aunque más reducido, articulado a partir de ‘la caracterización’, ‘el supuesto secreto está ligado’, ‘la verdad está garantizada por’, ‘la instancia de la dominación está’, ‘el discurso toma efecto’, ‘el saber del sexo como’, en: MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 332.

Se dirige a	Una minoría. Los dignos, los que manifiestan signos de su valía, los que sabrán hacer ‘buen’ uso.	Todos.
La instancia de la dominación	Débil. Recae en el maestro que habla, sabe, responde: obligado por su rol a transmitir el saber que sabe, pero no coaccionado a elegir a quién y cómo.	Fuerte. Recae en el otro que escucha e interroga y que, callando sobre sí, no pasa por saber. Imposición de la obligación de confesión. Intervención jurídico-disciplinaria-normalizadora.
Efectos	Sobre el alumno que recibe el saber, que se transfigura al aplicarlo.	Sobre el que confiesa -al que el saber se le arranca- se producen modificaciones intrínsecas por el sólo hecho de confesar.
Objetivo	Mayor placer. Experiencia de des-subjetivación, de muerte en el placer, de potenciación de la vida.	Producir, saber y modificar. Ejercicio de subjetivación y de conocimiento de sí.

¿Cómo funciona tácticamente la oposición *ars erotica-scientia sexualis* en la *Voluntad de saber*?, ¿en qué sentido la contraposición constituye una estrategia crítica del presente?, ¿por qué la confrontación abre hacia el nuevo proyecto de investigación de 1984?

Sería posible pensar que la oposición funcionaría discursivamente de la misma manera que, en el prólogo de *“Locura y Sinrazón. Historia de la locura en la época clásica”* (1961),¹⁵⁶⁹ la ‘experiencia trágica’ de la locura lo hacía respecto a los ‘saberes’ que habían intentado capturarla históricamente.¹⁵⁷⁰ Si Foucault sostenía en su tesis doctoral un cierto ‘naturalismo’ inmovilista y a-histórico de la locura, éste sería continuado en su valoración de la experiencia del placer en las artes eróticas orientales. La oposición entronizaría, por tanto, un criterio de valoración histórico fundado en una posición metafísica: habría una forma indómita, la ‘experiencia trágica’ de la locura (1961), y una característica humana natural, el placer en la ‘experiencia’ oriental (1976), que los saberes científicos (la medicina y la psiquiatría o la *scientia sexualis*) no podrían apresar históricamente. Foucault necesitaría pues, para ejercer su crítica al presente y aún en pleno ejercicio de la maquinaria genealógica, de una tal experiencia atávica y originaria, silenciada a lo largo de la historia y confiscada por los conceptos y prácticas de las ciencias humanas: así como la psiquiatría del siglo XIX intentaba apresar lo inapresable (locura), el placer-realidad que se potenciaba en las artes eróticas orientales era capturado y eludido en el dispositivo de sexualidad del siglo XIX (ciencia sexual). Sólo apoyándose en estas experiencias-límites irreductibles al discurso, Foucault podría proponer la dirección en la que debía encaminarse el cambio: la ‘experiencia trágica’ de la locura funcionaba en el análisis de Foucault de 1961 con un carácter normativo que permitía la crítica del discurso y las prácticas psiquiátricas sobre la locura de la misma manera que, postulando como criterio de ‘verdad’ la ‘experiencia’ del placer de ciertas sociedades antiguas, Foucault podía cuestionar el dispositivo de sexualidad y todas las técnicas, prácticas y saberes que habían florecido en Occidente, desde la Edad Media, en torno a la ‘sexualidad’. Se podría resumir una tal interpretación: está “presente en ‘La Voluntad de saber’ –sostiene Chaves- (...) de un modo insidioso y poco explícito, **un cierto ‘esencialismo’ del cual Foucault pensará haber escapado. La afirmación del sexo como placer** coloca (...) la polémica cuestión de su ‘**naturalización**’, en el interior de un análisis que pretende justamente ‘desnaturalizarlo’. En este sentido, la ‘experiencia

¹⁵⁶⁹ Ver *DeE I*, pág. 159-167. Prólogo de la obra original retirado en la reedición posterior.

¹⁵⁷⁰ Tesis desarrollada en: CHAVES Ernani, *op. cit.*, pág. 127-129.

trágica' de la locura y el *ars erotica* son lo mismo: ambas aluden a las categorías de 'esencia' y 'naturaleza' (de la locura y de la sexualidad, respectivamente) y, por eso mismo, funcionan como principio normativo y avalador.¹⁵⁷¹ Desde esta perspectiva interpretativa, habría una 'experiencia originaria', un 'otro imaginario' que persiste en ambas obras, como el supuesto 'insidioso y poco explícito' a partir del cual es posible articular la crítica genealógica: el *ars erotica* sería propuesto por Foucault como 'régimen válido' de poder-saber que no deforma o elude la *realidad* del placer y la naturaleza real del sexo, a partir del cual se enjuicia ('normativo') la *scientia sexualis* y se fundamenta ('avalador') la crítica. El placer sería la 'esencia', la 'naturaleza' verdadera y a-histórica de una sexualidad 'desnaturalizada' por la genealogía del dispositivo histórico: "la locura –afirma Chaves-, como pura alteridad que se opone a las sucesivas formas de represión y enclaustramiento que aparecen en la historia, cede lugar, en la problemática de la sexualidad, a otra oposición entre los cuerpos y los placeres en relación con la 'sexualidad' construida socialmente."¹⁵⁷²

No hay gestión de los 'placeres', del 'deseo', del 'sexo' y de la 'sexualidad' que no esté conformada, para Foucault, socio-históricamente por estrategias y relaciones en las que intervienen prácticas sociales y prácticas discursivas históricamente localizables. El *ars erotica*, con su estrategia circular de placer-saber-poder, constituye otro dispositivo que pone en juego relaciones de poder, que establece otros procedimientos para la producción de la verdad, que articula otra concepción del sujeto no identitaria, y que produce de otra forma saber para capturar-potenciar los placeres. Un 'dispositivo oriental' que, como el dispositivo de alianza y de sexualidad, está condicionado por acontecimientos-históricos, por relaciones estratégicas, por una trama específica de técnicas y discursos. Se trata, en la oposición que Foucault propone en la *Voluntad de saber*, de una gestión diferente de la 'sexualidad' en la que no se impondrá la tarea a los individuos de extraer la verdad subjetiva a través de la confesión de sí y en la que no se incitará a descubrir la identidad propia a partir del deseo-sexo-sexualidad oculta y patológica. El régimen de verdad instaurado en las artes eróticas orientales tiene un objetivo estratégico, aunque no imponía un lazo universal entre sujeto-verdad-deseo-sexualidad: se trataba de que el 'sujeto', accediendo a una técnica y a un saber, se dotara de los instrumentos para alcanzar, a través de la muerte-placer, una fuerza que alargaba su vida.

Foucault opone y enfrenta dos regímenes históricos de saber-poder y dos juegos históricos de verdad, no haciendo valer un saber 'objetivo' sobre el hombre y unas técnicas 'válidas' para extraer la verdad sobre el placer natural (*ars erotica*) contra otro dispositivo deformante que 'desnaturalizaría' la realidad humana al negar los placeres y entronizar el deseo (*scientia sexualis*). La confrontación táctica que Foucault realiza en 1976 no implicaba contraponer tampoco dos estructuras ideológicas¹⁵⁷³ o dos capturas ilusorias del placer-sexualidad. No sólo porque los conceptos 'ilusión', 'ideológico' y 'falso' remitan necesariamente a una verdad en sí, a una realidad verdadera (sin formar parte de ningún 'juego de verdad' histórico) que habría que buscar en 'otra parte',¹⁵⁷⁴ sino también porque se trataba de contraponer dos economías de saber-poder y dos regímenes de verdad productores e inductores de múltiples realidades (sociales, políticas, institucionales,

¹⁵⁷¹ CHAVES, Ernani, *op. cit.*, pág. 142-143. El subrayado es nuestro. Cfr. HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 232.

¹⁵⁷² CHAVES Ernani, *op. cit.*, pág. 127.

¹⁵⁷³ Porque la noción de ideología, "se lo quiera o no, está siempre en oposición virtual con algo que sería la verdad. Creo que el problema no es realizar la división entre lo que, en un discurso, revelaría la cientificidad y la verdad y luego, lo que revelaría otra cosa; sino de ver históricamente como se producen efectos de verdad en el interior del discurso que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente, es que ella se refiere necesariamente a algo como un sujeto. Y, en tercer lugar, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar en relación con ella como infraestructura o determinante económico, material, etc." *DeE III*, pág. 148.

¹⁵⁷⁴ Ver *DeE III*, pág. 263.

discursivas, técnicas, tecnológicas, arquitectónicas, etc.). Foucault no denuncia, con la comparación, las producciones económico-ideológicas de lo no verdadero (ilusión, ideología, falsedad, alienación, represión del dispositivo de sexualidad), sino que intenta identificar la política de la verdad o de lo verdadero que el dispositivo de sexualidad supone en el presente como universal e incuestionable: una genealogía de un régimen histórico de producción de la verdad, constructor de saberes sobre el 'hombre' a partir de la aplicación de técnicas-rituales específicas. La *Historia de la sexualidad* proyectada no era sino una genealogía que, recurriendo al pasado, permitía identificar y denunciar los efectos de poder y los diferentes mecanismos técnico-discursivos de producción de la verdad en la historia: una historia que en Occidente había instaurado un lazo histórico, específico y arbitrario (no fundado en la 'naturaleza'), entre 'sexualidad', 'sexo', sujeto y verdad.¹⁵⁷⁵ Relación que, pasando como impensada, impedía poder pensar de otra manera que la que se piensa.

Foucault no sostiene, por tanto, una concepción 'naturalista' ni 'esencialista' del placer. No trata de hacer del régimen para extraer la verdad del que se dotan algunas sociedades antiguas el 'verdadero' paradigma de comprensión del placer ni propone esa experiencia del placer como válida frente al dispositivo de sexualidad. Foucault identifica el dispositivo estratégico de saber-poder en el que están inscritos los sujetos que han ingresado históricamente en el juego del *ars erotica*: el régimen histórico de verdad, la instancia histórica de producción del saber, las técnicas históricas de producción, autenticación y transmisión de la verdad-saber, la función táctica del secreto y los supuestos efectos de ese saber en los destinatarios o detentadores. Descripción, por tanto, del funcionamiento (¿cómo?) de un sistema histórico de saber-poder y no utilización táctico-argumental del *ars erotica* como principio normativo que imponer a otros regímenes o dispositivos históricos. Foucault no juzga a la *scientia sexualis* desde el *arte erotica*, **hace surgir las diferencias para cuestionar la validez universal del dispositivo moderno, criticar su supuesta a-historicidad y desfondar los universales antropológicos que sustenta**. Indagando otros 'dispositivos' que efectivamente habían sido posibles en el pasado (lo que no implicaba que fueran válidos para el futuro) era posible cuestionar la hegemonía de un dispositivo-invencción que se proponía como universalmente válido en todas las culturas y en todos los tiempos: las discontinuidades históricas del pasado permitían cuestionar las evidencias incuestionables del presente.¹⁵⁷⁶

En efecto, recurrir estratégicamente a la comparación y a la oposición entre *ars erotica* y *scientia sexualis* permitía a Foucault justificar sus críticas al dispositivo de sexualidad. Primero, su interpretación del *ars erotica* ponía de manifiesto **la historicidad radical del régimen de saber-poder-verdad que suponía y en el que se fundaba el dispositivo de sexualidad moderno**. La *escena oriental* que Foucault convoca, denunciaba que la 'sexualidad' era una producción, cuestionaba la 'necesidad' intrínseca de 'confesar' el 'sexo', volvía problemático el haber hecho de la 'sexualidad-sexo' el recóndito pozo de una identidad oculta y desconocida. La 'realidad' de 'la sexualidad', invencción-histórica de un dispositivo productor-de-realidad que podía pasar en el presente como un 'hecho' incuestionable, era desfondada a través del contra-ejemplo. Comparando etnológicamente el dispositivo sexual con otras culturas y oponiéndolo a otro régimen de saber-poder-verdad que había sido efectivamente posible en el pasado, Foucault relativizaba la supuesta validez universal de los discursos de la *scientia sexualis*: hacer emerger en el presente que otros 'juegos de verdad' y que otros 'dispositivos' históricos eran posibles en el futuro, porque habían sido posibles en el pasado,¹⁵⁷⁷ conmovía de su somnolencia a un presente en el que se pensaba unidireccionalmente repitiendo unos discursos preocupados sólo por el sexo, la sexualidad y el deseo. Por otro lado, oponer el *ars erotica* a la *scientia sexualis*

¹⁵⁷⁵ Ver *DeE III*, pág. 256-257.

¹⁵⁷⁶ Ver LARRAURI, Maite y MAX, *La sexualidad según Michel Foucault*, Valencia, Tàndem, 2000, pág. 46.

¹⁵⁷⁷ Ver DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie*, *op. cit.*, pág. 228.

provocaba, estratégicamente, **el extrañamiento del lector. El pasado le permitía ‘distanciarse’ del dispositivo en el que estaba capturado y por el que había sido conformado**, pudiendo ver con otros ojos lo propio, identificando los mecanismos que permanecían invisibles y que funcionaban en el presente para reforzar una invención. La oposición foucaultiana permitía pensar de otra manera: pensar lo propio como algo extraño y arbitrario, dado que lo ajeno (Oriente) no reforzaba y corroboraba la propia comprensión sino que minaba lo propio. La figura del doble-otro¹⁵⁷⁸ permitía provocar una cierta conmoción del lector al enfrentarse con el reflejo arbitrario (sexualización) producido en el espejo (dispositivo). Confrontándonos con otros dispositivos y juegos de verdad históricos, Foucault operaba contra la ‘realidad’ de la sexualidad (maniobra de des-realización), permitiendo cuestionar “una comprensión sofocante de la realidad que ha(bía) emergido progresivamente en la historia de Occidente (...)”¹⁵⁷⁹ Permitiendo pensar que la ‘sexualidad’ no era sino una trampa *realista* del dispositivo en la que el sujeto-lector moderno había caído, el ejemplo del *ars erotica* abría posibilidades para pensar de otra manera.

....

Foucault va a proponer, en la *Voluntad de saber*, el “deb(er de) soñar”¹⁵⁸⁰ con “otra economía de los cuerpos y los placeres”.¹⁵⁸¹ Una economía ‘otra’, para el futuro, no regida por unos discursos (ciencias humanas) que instauraban a la ‘sexualidad’ como foco de sí profundo del que extraer –del que tener que extraer como ‘deber’- la verdad-identidad sobre uno mismo confesando ante otro. Esta otra economía de los cuerpos y los placeres que sería posible imaginar **para el futuro** no podría construirse abanderando **en el presente** una campaña a favor del cuerpo de placer sexual conformado por el dispositivo moderno. No era colocando tácticamente al sexo, a los ‘placeres sexuales’, a los ‘cuerpos sexuados’ del lado de la realidad-verdad, y denunciando al dispositivo como una maraña de discursos y estrategias organizadas para reprimirlos, como sería posible jugar en el presente contra el biopoder-saber moderno: “No creer que diciendo sí al sexo, se dice no al poder – sostiene Foucault-; se sigue por el contrario el hilo del dispositivo general de sexualidad. Es de la instancia del sexo de la que hay que independizarse sí, **para una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad**, se quiere hacer valer **contra** las capturas del poder, **los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y en su posibilidad de resistencia**. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contra-ataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.”¹⁵⁸²

En efecto, contra las capturas del bio-poder moderno productor, gestor, normalizador y disciplinante de los cuerpos, contra la monarquía occidental de un sexo-rey a confesar,¹⁵⁸³ y contra la instancia universal y unitaria de un saber (la ciencia sexual) centrado en el deseo-sexual se trataba, para Foucault, de tomar como punto de apoyo

¹⁵⁷⁸ Idéntico ‘efecto’ de conmoción y de extrañamiento provocan sus genealogías históricas de los años setenta: al inicio de *Vigilar y Castigar*, Foucault opone un suplicio a un empleo del tiempo. Ver *SP*, pág. 9-13. La lectura foucaultiana del “Edipo Rey” de Sófocles provoca también **la emergencia del doble en el que no es posible ya, contra Freud, reconocerse**: Edipo no somos nosotros. La investigación posterior sobre Grecia, Roma y el cristianismo primitivo le permitirá identificar y oponer, al dispositivo de sexualidad, otros regímenes de verdad, otras relaciones entre sujeto, placer, deseo y verdad extrañas (al dispositivo). El doble, lo extraño, lo otro de sí, se hace, por la violencia genealógica, lo más próximo. Ver DELEUZE, Gilles, *Foucault, op. cit.*, pág. 129.

¹⁵⁷⁹ DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie, op. cit.*, pág. 228.

¹⁵⁸⁰ *V/S*, pág. 211.

¹⁵⁸¹ “Y debemos soñar que un día, **en otra economía de los cuerpos y los placeres**, no se comprenderá ya cómo las astucias de la sexualidad y del poder que sostiene el dispositivo, han llegado a someternos a esta austera monarquía del sexo (...)” *V/S*, pág. 211. El subrayado es nuestro. Cfr. *V/S*, pág. 208.

¹⁵⁸² *V/S*, pág. 208. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁸³ Ver *DeE III*, pág. 256-269.

estratégico ‘los cuerpos, los placeres y los saberes en su multiplicidad histórica y en su posibilidad de resistencia’ para cuestionar e invertir tácticamente los ‘diversos mecanismos’ de poder en los que estamos capturados y los diferentes ‘mecanismos’ de producción y de interiorización de unos saberes a partir de los cuales nos comprendemos a nosotros mismos como sujetos de una sexualidad (‘ciencia humanas’).¹⁵⁸⁴ Si “donde hay poder hay resistencias,”¹⁵⁸⁵ era posible pensar-soñar que los cuerpos (como blancos de ejercicio del bio-poder), los placeres (despreciados por los discursos y estrategias del dispositivo)¹⁵⁸⁶ y los saberes, en su pluralidad histórica y dispersa, podrían enfrentarse tácticamente contra un dispositivo de sexualidad que diseminaba y suponía unas relaciones de poder normalizantes e imponía un saber universal sobre el hombre. Frente a la anatomo-política moderna, estrategia de gestión-control de los cuerpos; frente a ‘la’ economía del deseo-placer sexual, normal o anormal; y frente al saber universal sobre la sexualidad, realidad constitutiva de la naturaleza humana; la insurrección de los saberes, de los cuerpos y de los placeres podía comenzar a minar la potencia de un dispositivo hegemónico.

Foucault no propone soñar y pensar, contra el dispositivo, en una utopía perversa del cuerpo-sexual y de los placeres sexuales.¹⁵⁸⁷ Su genealogía promueve más bien una “desexualización,”¹⁵⁸⁸ es decir, abre la posibilidad de construir una nueva “economía general del placer que no esté sexualmente reglada.”¹⁵⁸⁹ ‘Los saberes, los cuerpos y los placeres’ que podrían resistir por su multiplicidad a la instancia unitaria que los filtra, no constituyen una recurrencia ‘esencialista’ o ‘naturalista’ a una verdad a-histórica y oculta (placeres-cuerpos) de la sexualidad o del sexo eludida por el dispositivo. El sueño que Foucault propone soñar para el futuro podía apoyarse en la utilización táctica de unas genealogías múltiples: no se trataba de encontrar las ‘cosas mismas’ capturadas y deformadas por el ‘mal’ del poder¹⁵⁹⁰ (cuerpos-placeres); se trataba de **hacer surgir y proliferar genealógicamente las diferencias que podían llegar a destruir la cohesión de un dispositivo generalizado y unitario.**

Contra el dispositivo de sexualidad y contra todas las tácticas de dominación, Foucault propone una estrategia: la insurrección de **la multiplicidad de los saberes**. La máquina genealógica, con sus indagaciones múltiples (1970-1976), ofrecía instrumentos discursivos para la resistencia. En efecto, frente a la instancia de un saber científico que decía detentar un ‘conocimiento objetivo’ sobre la ‘sexualidad, las investigaciones genealógicas recuperaban unos discursos fragmentarios y dispares para hacerlos jugar contra las coherencias funcionales, las sistematizaciones formales y la tiranía de un dispositivo que imponía su jerarquía y sus privilegios filtrando y sepultando los enfrentamientos del pasado (prácticas sociales, relaciones de poder), como condición para justificar los saberes que promovía como objetivos y científicos, no dependientes del

¹⁵⁸⁴ En Occidente, los cuerpos devienen sexuales a través de estrategias bio-políticas de poder-saber y los individuos se reconocen y elaboran a sí mismos como sujetos de deseo-sexual al estar atrapados en esas maniobras. Mientras que los discursos de las ciencias humanas consideran que todo placer remite necesariamente a lo sexual y al deseo, Foucault indica con cuerpos-placeres lo que podría minar la hegemonía del dispositivo de sexualidad. Cuerpos y placeres no indican un cuerpo-placer masculino, sino unos cuerpos-placeres inmersos en una economía específica que los diferencia sexualmente y que, sumidos en un régimen histórico específico, pueden resistir en tanto que no están ‘ontológicamente’ marcados por una sexualidad-deseo a-histórica. Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M., *op. cit.*, pág. 216-217. Los ‘placeres y los cuerpos’, interactuando con estrategias de poder-saber que los configuran como placeres-sexuales y cuerpos-sexuados, pueden sublevarse contra una normalización generalizada para poder construir socialmente otra ‘economía-política’ futura no articulada a partir del sexo-rey, la confesión y la verdad-oculta en sí.

¹⁵⁸⁵ *VS*, pág. 125.

¹⁵⁸⁶ Ver *DeE III*, pág. 234.

¹⁵⁸⁷ Ver MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.*

¹⁵⁸⁸ *DeE III*, pág. 235.

¹⁵⁸⁹ *DeE III*, pág. 235.

¹⁵⁹⁰ Ver *DeE III*, pág. 265.

funcionamiento del bio-poder.¹⁵⁹¹ La genealogía del dispositivo de sexualidad proyectada funcionaba, en este sentido, como una crítica táctica del presente que recurría a esa multiplicidad de saberes (retorno de los saberes de erudición, saberes de archivo, saberes ‘populares’ como memoria de las luchas) para oponerlos a una ciencia de la sexualidad que pasaba, en el presente, por ‘universal’ y ‘objetiva’; que se había formado y continuaba imponiendo la confesión generalizada; que diseminaba, identificando en lo ‘real’ y para controlarlas, todas las ‘diferencias sexuales’; y que funcionaba al servicio de la dominación bio-política. Las genealogías múltiples (anti-ciencias) hacían estallar la unidad ficticia del saber, cuestionaban el dominio y la universalidad del régimen establecido y revelaban los múltiples ‘juegos de verdad’ emergidos en la historia, denunciando que la ‘sexualidad’ sólo era *real* en un dispositivo cuestionable.

Frente a la reivindicación sexoizquierdista del ‘sexo-deseo’, la genealogía enfrentaba a los sujetos sometidos al dispositivo sexual moderno con otra economía histórica de los ‘placeres-cuerpos’, el *ars erotica*, que ponía de manifiesto la **invención** de lo que era considerado como ‘evidente’. Por ello, contra las tácticas y discursos que instauraban la dominación presente, no debía esgrimirse la reivindicación de una liberación de esos cuerpos-sexuales producidos por el bio-poder y capturados por los discursos de las ciencias humanas. Los ‘cuerpos’¹⁵⁹² podían resistir a la normalización disciplinaria, rechazando lo impuesto arbitrariamente en las estrategias de poder-saber de la modernidad, reivindicando para sí la dispersión verificada en los discursos genealógicos anti-científicos. En este sentido, la oposición entre el arte erótico oriental y la ciencia sexual avanzada en la *Voluntad de saber* escenificaba ya, en 1976, la posibilidad de otras investigaciones históricas sobre los múltiples dispositivos que habían surgido en Occidente. En el segundo proyecto de la *Historia de la sexualidad* (1984), indagando en las prácticas sociales y en los discursos normativos sobre el deseo, los actos y el placer elaborados en Grecia y Roma, Foucault expone las características de otras ‘economías de los cuerpos y los placeres’ no centradas ni en la sexualidad, ni en la obsesión por la caza de la identidad escondida, ni organizada en torno a un ritual discursivo-confesional que permitiría extraer la verdad de sí.¹⁵⁹³ Además del *ars erotica* de algunas sociedades pre-modernas y orientales,¹⁵⁹⁴ ‘otra economía’ había emergido en la historia occidental:¹⁵⁹⁵ una *estética de la existencia*. Era posible ofrecer al presente otro contra-ejemplo para reincitar un nuevo contra-ataque contra la hegemonía y universalidad del dispositivo de sexualidad moderno.

¹⁵⁹¹ Ver *Curso IFDS*, pág. 3-12.

¹⁵⁹² Ver *VS*, pág. 208. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁹³ Ver HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 232-233.

¹⁵⁹⁴ Foucault reiterará y retomará lo expuesto en la *Voluntad de saber* sobre el *ars erótica* en “El uso de los placeres”: ver *UP*, pág. 180-183 y 187-188.

¹⁵⁹⁵ En el texto de Dreyfus y Rabinow, de 1982-1983, ya se avanzaban las modificaciones y las continuidades operadas por Foucault: del *ars erotica* oriental a la *estética de la existencia* greco-romana y a la *hermenéutica de sí* cristiana: En “el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault opone nuestra cultura, que utiliza una ciencia del sexo, y las culturas que buscan conocer el sexo gracias a las artes eróticas. En los volúmenes a aparecer, analizará la evolución de la confesión, las técnicas y los discursos que han utilizado los griegos, los romanos, los primeros cristianos y los partidarios de la Reforma. El objetivo de esta ‘historia del presente’ no es descubrir en qué momento preciso la confesión, y en particular la confesión que hace el individuo de su sexualidad, ha emergido plenamente como tecnología del yo, sino más bien comprender cómo esa tecnología funciona –ver qué género de discursos y de técnicas son producidas para revelar nuestro yo profundo (...)” DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul, *op. cit.*, pág. 250. Cfr. RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M., *op. cit.*, pág. 207-208.

PARTE TRES

**INTERPRETAR LOS SUEÑOS:
*DE ARTEMIDORO A FREUD.***

“En cuanto a aquellos para los que equivocarse, comenzar y recomenzar, ensayar, engañarse, retomar todo completamente, y encontrar aún el medio para dudar paso a paso, en cuanto a aquellos para los que, en suma, trabajar manteniéndose sin garantías y en la inquietud implica dimisión, pues bien, no somos, es manifiesto, del mismo planeta.”¹⁵⁹⁶

Michel Foucault (1984)

“(L)a interpretación que realiza Artemidoro de los sueños va al encuentro de la de Freud (...).”¹⁵⁹⁷

Michel Foucault (1981)

¹⁵⁹⁶ *UP*, pág. 14.

¹⁵⁹⁷ *DeE IV*, pág. 174.

La Historia de la sexualidad es continuada por Foucault en 1984 con la edición de “El uso de los placeres” y “El cuidado de sí”. El proyecto inicial de investigación (1976) será modificado y ampliado:¹⁵⁹⁸ de una genealogía del dispositivo de sexualidad (siglos XVIII-XIX) elaborada a partir de los diferentes focos de saber-poder que habían producido la ‘sexualidad’ (objeto de saber y de intervención normalizadora) a una genealogía del sujeto de deseo en Occidente, condición de posibilidad del dispositivo moderno, que llevará a Foucault a investigar en las prácticas sociales y discursivas médicas, morales y filosóficas griegas (siglo V al siglo III a.C.), greco-romanas (siglo I-II d.C.) y del cristianismo primitivo. La ampliación temporal (hacia la Antigüedad) y la modificación del método de investigación (saber-poder y prácticas de sí) no implicará abandonar las anteriores críticas al dispositivo de sexualidad moderno. Foucault continuará manteniendo los resultados de su investigación genealógica precedente: la ‘sexualidad’ es una producción histórica reciente y no una constante natural y a-histórica que, en sus variaciones epocales, deba ser comprendida según los niveles diferenciales de represión.¹⁵⁹⁹ La ‘sexualidad’, producción-histórica que pasa como característica universal de la naturaleza humana, podía ser nuevamente cuestionada recurriendo a otros textos históricos pre-modernos.¹⁶⁰⁰

Las transformaciones que sufrirá el proyecto de investigación en los años ochenta no constituirán el síntoma del ‘abandono’ ni del ‘fracaso’ del proyecto genealógico,¹⁶⁰¹ sino más bien la re-formulación de una investigación que debía concluir finalmente en el dispositivo de sexualidad moderno y en la experiencia históricamente singular que suponía.¹⁶⁰² Así, la investigación genealógica sobre la ‘sexualidad’ y el ‘deseo’ en la Antigüedad pagana y en el cristianismo primitivo, en tanto que genealogía del sujeto deseante que debía preceder lógicamente y argumentalmente a la genealogía del dispositivo de sexualidad moderno, mantenía como objetivo la crítica del presente.

Recurriendo al pasado para cuestionar el presente Foucault va a continuar, profundizar y realizar nuevas críticas a Freud y al psicoanálisis. Desde la genealogía del sujeto de deseo era posible continuar pensando a Freud como uno de los momentos culminantes en la historia de la sexualidad occidental. La nueva investigación permitirá justificar las anteriores críticas y abrirá una vía para la posible inscripción futura del texto-nacimiento de la ciencia del inconsciente, la *Interpretación de los sueños*. Si la genealogía del dispositivo de sexualidad avanzada en 1976 podía constituir una arqueología y una genealogía crítica del psicoanálisis y de Freud,¹⁶⁰³ en tanto que el proyecto es continuado por Foucault (‘una’ *Historia de la sexualidad*), deberemos justificar que la genealogía del hombre de deseo constituye, también, una investigación crítica de uno de los supuestos teóricos y prácticos fundamentales de la ciencia del deseo y de la clínica freudiana. Del ‘sujeto deseante’ -invención histórica del cristianismo primitivo- y de la experiencia de la carne al ‘sujeto de deseo-sexual’ -invención-producción de Freud- y a la experiencia

¹⁵⁹⁸ Ver UP, Introducción, 1, Modificaciones, pág. 9-21.

¹⁵⁹⁹ Ver UP, pág. 10.

¹⁶⁰⁰ Ampliación del análisis genealógico que no implica ruptura: del individuo sujeto a relaciones de poder y objeto de conocimiento e intervención de saberes históricos en la modernidad (ciencias humanas) a los modos históricos de subjetivación, es decir, a una investigación en torno al individuo sujeto a relaciones de poder-saber (prácticas sociales y discursos prescriptivos) que se constituye y reconoce a sí mismo como objeto de cuidado, de transformación y, eventualmente, de saber en diferentes épocas históricas. Ver HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 128.

¹⁶⁰¹ Ver FORRESTER, John, *op. cit.*, pág. 375-376 y MILLER, Jacques-Allain, *Michel Foucault et la psychanalyse, op. cit.*, pág. 67-73 y *Causa y consentimiento, op. cit.*

¹⁶⁰² ‘Experiencia’ en dos sentidos. La ‘experiencia’ de sí que realizan los individuos al reconocerse como sujetos sexuados y la ‘experiencia’ histórica, en su acepción objetiva derivada de la noción de ‘dispositivo’, conformada por las relaciones de poder-saber-prácticas de sí históricas que incitan y permiten la producción de un tipo específico de subjetividad también histórica. Ver HAN, Beatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998, pág. 249-250.

¹⁶⁰³ Ver VS, pág. 172 y DeE III, pág. 235.

moderna de la sexualidad de la que depende, será necesario reconstruir las posibles relaciones de continuidad y discontinuidad a partir del análisis genealógico que Foucault comunica parcialmente.

Ciñéndonos a los textos publicados por Foucault en 1984, primero, justificaremos las transformaciones metodológicas y epocales del nuevo proyecto de la *Historia de la sexualidad* (I). Segundo, expondremos los resultados de la investigación genealógica sobre la ‘sexualidad’ en Grecia y Roma (II y III). Para dar forma a la inacabada genealogía del ‘sujeto de deseo’, reconstruiremos algunos de los momentos fundamentales de la reflexión moral que permitirá conformar la experiencia de la carne en el cristianismo primitivo (IV). Para ello, recurriremos a los avances de la investigación sobre San Agustín y Casiano. Tercero, abordaremos las nuevas críticas que realizaba el genealogista, a medida que desarrollaba su nuevo proyecto, a Freud y el psicoanálisis (V). Se tratará, pues, de recopilar y justificar las referencias dispersas en conferencias, cursos y entrevistas de los años ochenta, para identificar tanto la pervivencia de anteriores críticas como la emergencia de nuevos cuestionamientos que nos permitirán justificar la continuidad de un debate. Finalmente señalaremos, en el interior mismo de la obra (*El cuidado de sí*-1984) una vía de inscripción, indicada pero no desarrollada, de Freud (*Interpretación de los sueños*) en el nuevo proyecto de la *Historia de la sexualidad*: a partir de ella era posible, “interpretando las interpretaciones”¹⁶⁰⁴ históricas sobre el sueño, ‘volver a Freud’.

¹⁶⁰⁴ SS, pág. 18 y *DeE IV*, pág. 467.

I. MODIFICACIONES METODOLÓGICAS Y TRASLACIONES TEMPORALES.

1. Transformaciones del proyecto: la investigación y los cursos.

La *Volonté de savoir* (1976) había sido presentado por Michel Foucault como un libro-programa que debía ser desarrollado en cinco entregas posteriores: “La Chair et les corps”; “La Croisade des enfants”; “La femme, la mère et l’hystérique”; “Les Pervers” y “Populations et races”. Años después, el plan general de la investigación no se cumple: Foucault publicará en 1984 dos tomos de una *Historia de la sexualidad* que, al parecer, nada tenían que ver con los textos anteriormente proyectados.

Desarrollando la investigación genealógica sobre el cristianismo para dar forma a “La Chair et les corps”, texto que debía abordar los discursos sobre la carne, el deseo y el cuerpo, y la aplicación y generalización de la obligación y de la técnica de la confesión-examen de conciencia (como condición de posibilidad de la emergencia del dispositivo de sexualidad moderno), Foucault se enfrentará con una serie de problemas que le harán reorganizar su propósito inicial: el programa de investigación de 1976, iniciando la genealogía en el cristianismo-confesión, no daba cuenta de la emergencia histórica del sujeto de deseo, de la técnica de la confesión, de los discursos sobre la carne y de los principios morales que históricamente se habían impuesto sobre la ‘sexualidad’.¹⁶⁰⁵

Si bien Foucault confesaba en 1977 que no sabía aún con seguridad cómo daría forma a los siguientes textos de la *Historia de la sexualidad*,¹⁶⁰⁶ continuaba desarrollando en el laboratorio su proyecto de investigación avanzado. Los cursos de 1977-1978, “Seguridad, Territorio, Población”¹⁶⁰⁷, y de 1978-1979, “Nacimiento de la biopolítica”¹⁶⁰⁸, se encuadran dentro del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad*. Foucault expone un análisis histórico del ejercicio de una Bio-política de la población. Los resultados de la investigación sobre la ‘gubernamentalidad’, es decir, sobre la gestión bio-política de las variables de un conjunto de individuos agrupados como población, podía formar parte del último tomo: “Poblaciones y razas”.

A partir de 1979, ahondando en los análisis históricos sobre la ‘gubernamentalidad’, Foucault virará su investigación hacia el cristianismo, iniciando una indagación específica sobre la confesión cristiana y el examen de conciencia, para dar forma al segundo volumen proyectado: “La carne y el cuerpo”. La noción de ‘gubernamentalidad’ será postulada en ese momento en “sentido amplio –sostiene el genealogista– como técnicas y

¹⁶⁰⁵ Ver ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1932-1984)*, *op. cit.*, pág. 394-401 y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, “La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad”, en LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, *op. cit.*, pág. 201-204.

¹⁶⁰⁶ Ver *DeE III*, pág. 298.

¹⁶⁰⁷ FOUCAULT, Michel, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1978-1979*, *op. cit.* “El curso ha tratado sobre la génesis de un saber político que va a colocar, en el centro de sus preocupaciones, a la noción de población y a los mecanismos susceptibles de asegurar su regulación. ¿Pasaje de un ‘Estado territorial’ a un ‘Estado de población’? Sin duda alguna, porque no se trata de una sustitución, sino más bien de un desplazamiento del acento y de la aparición de nuevos objetivos, por tanto, de nuevos problemas y de nuevas técnicas.” *DeE III*, pág. 719.

¹⁶⁰⁸ FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1979-1980*, París, Seuil, 2004. “El curso de este año ha sido finalmente consagrado, por entero, a lo que debía ser sólo su introducción. El tema fue, por tanto, la ‘biopolítica’: comprendo por esto la manera en la cual se ha intentado, desde el siglo XVIII, de racionalizar los fenómenos planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... Se sabe qué lugar creciente han ocupado estos problemas desde el siglo XIX, y qué problemas políticos y económicos lo han constituido hasta hoy.” *DeE III*, pág. 818.

procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, gobierno de las almas o de las conciencias, gobierno de una casa, de un Estado **o de sí mismo**. En el interior de ese cuadro general, se ha estudiado el problema del examen de conciencia y de la confesión.”¹⁶⁰⁹ En efecto, en el curso titulado “Del gobierno de los vivos”¹⁶¹⁰, Foucault comunicará un análisis histórico sobre los orígenes del cristianismo que aspiraba a responder a una serie de preguntas: “¿Cómo es que, en la cultura occidental cristiana, el gobierno de los hombres demanda de parte de aquellos que son dirigidos, además de actos de obediencia y de sumisión, ‘actos de verdad’ que tienen la particularidad de requerir al sujeto no sólo decir la verdad, sino **decir la verdad a propósito de sí mismo**, de sus faltas, de sus deseos, del estado de su alma, etc.? ¿Cómo se ha formado un tipo de gobierno de los hombres en el que no se demanda simplemente obedecer, sino también **manifestar y enunciar lo que uno es**?”¹⁶¹¹ El curso, que comenzaba caracterizando la confesión como régimen de producción de verdad, se consagraba al análisis de los “procedimientos de examen de las almas y de la confesión en el cristianismo primitivo.”¹⁶¹² Foucault establecerá las diferencias entre una práctica penitencial (siglos II al V) en la que el penitente accedía a un ‘estatuto’ y en la que la verbalización no era requerida canónicamente como obligación para todos y una práctica confesional-verbal, en el seno de las instituciones monásticas del siglo IV y V, que se imponía en el contexto de una dirección espiritual generalizada y obligatoria sobre los monjes. Descifrarse a sí mismo, analizar minuciosamente todas las representaciones, vigilar todos los pensamientos y confesar de manera exhaustiva, formaban parte de las tareas a realizar por el novicio en el interior de una relación de obediencia absoluta al anciano, relación que tenía, como objetivo, la sumisión total, la humildad y la mortificación del cuerpo. Era posible, pues, corroborar una hipótesis meramente enunciada en 1975:¹⁶¹³ la confesión, si bien no formaba parte de la ceremonia penitencial (laicos), era ya un ritual de verbalización de la identidad subjetiva en el cristianismo primitivo (‘tradición ascética y monástica’).¹⁶¹⁴ Como práctica discursiva no emergía históricamente con la instauración de la penitencia tarifada. La confesión-examen de la verdad de sí y la analítica pormenorizada de las representaciones y del deseo surgían ya en el cristianismo primitivo, en el seno de las instituciones disciplinarias del monacato. El lazo histórico entre confesión-examen verbal y el sacramento de la penitencia debía ser considerado entonces como una exportación-generalización históricamente posterior hacia los laicos de un procedimiento ya aplicado, en el siglo IV, a los monjes: de Casiano a la confesión tarifada (laicos) y de la confesión tarifada a la obligación general de la confesión (laicos, monjes, sacerdotes, etc.) y de ésta a la analítica del deseo-carne de la pastoral cristiana del siglo XVI-XVII, era posible justificar

¹⁶⁰⁹ *DeE IV*, pág. 125. El subrayado es nuestro. Este texto constituye el momento de emergencia de la noción de gobierno de uno mismo.

¹⁶¹⁰ Ver *DeE IV*, pág. 125-129.

¹⁶¹¹ *DeE IV*, pág. 125. El subrayado es nuestro.

¹⁶¹² *DeE IV*, pág. 126. Respecto a Casiano, objeto específico del estudio foucaultiano (1979-1984), el texto histórico al que Foucault recurría en 1974-1975 sostenía: “In the Latin Church of the early part of the fifth century **John Cassianus seems to know only public confession and confession to God**, when he counsels the sinner who is ashamed to reveal his lapses before men to have recourse to the Lord from whom nothing is hidden. **Confession to the priest as an alternative seems to be unknown to him**. In his monastic institutes, indeed, **Cassianus orders the young monk to reveal to some older one all the evil thoughts that arise in his mind and take counsel with him how to avoid the snares of the enemy, but this has nothing to do with sacramental confession and is akin to the monastic custom of daily confession of faults in the chapter or assembly of the convent.**” LEA, Henry Charles, *op. cit.*, tomo I, pág. 181. El subrayado es nuestro.

¹⁶¹³ “La confesión no pertenece, en el origen, al ritual de la penitencia. De una manera tardía, en el ritual cristiano de la penitencia, la confesión se ha vuelto necesaria y obligatoria.” *Curso LA*, 19 de febrero de 1975, pág. 158.

¹⁶¹⁴ “El proyecto de una ‘puesta en discurso’ del sexo, se había formado, hacía tiempo, en una tradición ascética y monástica.” *VJ*, pág. 29.

esa incitación general a los discursos sobre el deseo postulada como hipótesis genealógica en la *Voluntad de saber*. Pero se abría también la posibilidad y la necesidad de indagar de qué prácticas paganas provenían esa técnica de la confesión y ese examen de conciencia que aplicaban sobre sí los monjes y qué discursos se habían elaborado en la Antigüedad sobre el deseo y los placeres ‘sexuales’. Foucault redactará una primera versión de la obra prometida sobre el cristianismo (segundo tomo). Le pondrá por título, en vez de *La carne y el cuerpo*, “*Las confesiones de la carne*”. En dicho texto hoy inédito, sólo una breve introducción remitía a las reflexiones pre-cristianas sobre la ‘sexualidad’, el deseo, los actos y el placer.

Foucault se enfrentaba con un problema genealógico insalvable desde el proyecto anunciado en 1976: si la *Historia de la sexualidad* comenzaba con la pastoral cristiana, ¿cómo justificar la formación histórica de una reflexión centrada en la carne, el deseo y el pecado?, ¿cómo argumentar la emergencia de la aplicación de la técnica confesional en el seno de las instituciones monásticas sin un estudio pormenorizado sobre las técnicas que se aplicaban en épocas anteriores?, ¿cómo iniciar una historia de la sexualidad occidental, crítica del presente, sin rastrear genealógicamente los orígenes históricos del problema de la ‘sexualidad-deseo’ y de las técnicas (confesión, examen de conciencia, dirección espiritual) adoptadas por el cristianismo para ‘gobernar a los hombres’ en el seno de las instituciones monásticas?

Se imponía, lógicamente, iniciar una investigación más profunda sobre la reflexión moral greco-romana para poder identificar las continuidades y las transformaciones teóricas y técnicas que había provocado el cristianismo primitivo.¹⁶¹⁵ Así, frente al problema que su mismo proyecto de investigación inicial implicaba, Foucault asumirá el riesgo de retroceder hacia la Antigüedad pre-cristiana. Abruptamente, el curso de 1980-1981 titulado “Subjetividad y verdad”¹⁶¹⁶ es anunciado por Foucault como objeto “de una publicación próxima.”¹⁶¹⁷ El nuevo programa genealógico ha nacido y se comunica como tal en su novedad: “se trata de **comenzar** una indagación –sostiene Foucault– sobre los modos instituidos del conocimiento de sí y de su historia: ¿cómo el sujeto ha sido establecido, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, **como un objeto de conocimiento** posible, deseable o también pensable? ¿cómo **la experiencia** que uno puede hacer de sí mismo y **el saber** que uno se forma sobre sí han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo estos esquemas han sido definidos, valorados, recomendados, impuestos? (...) El hilo director que parece el más útil para esta investigación está conformado por lo que se podría llamar las ‘técnicas de sí’, es decir, **los procedimientos**, como existen sin duda en toda civilización, que son **propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de un cierto número de fines, y esto gracias a unas relaciones de dominio de sí sobre sí o de conocimiento de sí por sí.**”¹⁶¹⁸ Foucault comunicará en este curso una investigación sobre las relaciones históricas entre el sujeto y la verdad que podía dar forma a una publicación futura sobre las diferentes técnicas de gobierno de uno mismo (“técnicas de sí”) que permitían la constitución de sí como sujeto moral –experiencia de sí- y como objeto de conocimiento –saber de sí-, tomando como punto de partida el *Alcibiades* de Platón. Una “historia de la subjetividad”¹⁶¹⁹ articulada a partir de un estudio genealógico

¹⁶¹⁵ Ver VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, op. cit., pág. 144-145.

¹⁶¹⁶ Ver *DeE IV*, pág. 213-218.

¹⁶¹⁷ *DeE IV*, pág. 213.

¹⁶¹⁸ *DeE IV*, pág. 213. El subrayado es nuestro. Las técnicas de sí o tecnologías del yo, en tanto que producen al individuo como sujeto, son sometedoras. Emergen en el seno de ciertas relaciones históricas de poder (relaciones socio-políticas, prácticas sociales, relaciones con otro) y se fundan estratégicamente en ciertos saberes prescriptivos propuestos o impuestos al individuo con un determinado fin. Véase: PÁEZ, Alicia, *Ética y prácticas sociales. La genealogía de la ética según Michel Foucault*, op. cit., pág. 273.

¹⁶¹⁹ *DeE IV*, pág. 214.

sobre la “historia del ‘cuidado’ y de las técnicas de sí”,¹⁶²⁰ que Foucault situaba en relación de continuidad con sus investigaciones anteriores (historia de las divisiones históricas entre sujeto normal/patológico; historia de los modos históricos de objetivación del sujeto por el saber; historia de las prácticas históricas de gobierno de los hombres): se trataba entonces no tanto de hacer “una historia de las divisiones entre loco y no-loco, enfermo y no-enfermo, delincuente y no-delincuente, ni de (...hacer una historia del sujeto...) a través de la constitución de campos de objetividad científica dando lugar al sujeto viviente, hablante, trabajador; sino (...de realizar una genealogía...) a partir de la puesta en funcionamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las ‘relaciones consigo mismo’, con su armazón técnico y sus efectos de saber. Se puede así **retomar, bajo otro aspecto**, -afirmaba Foucault- **la cuestión de la ‘gubernamentalidad’: el gobierno de sí por sí en su articulación con las relaciones a otro** (como lo encontramos en la pedagogía, los consejos de conducta, la dirección espiritual, la prescripción de modos de vida, etc.).”¹⁶²¹ En el contexto de esta historia de la subjetividad que se mantiene en el ámbito del problema de la ‘gubernamentalidad’ (‘gobierno de sí por sí’ en el seno de relaciones que implicaban el gobierno o el ser gobernado por otro), Foucault comunicará una investigación sobre la reflexión moral griega y romana sobre los actos, el deseo y los placeres: en los regímenes médicos (cuerpo), en la vida del matrimonio (esposa) y en la corte de los muchachos. Así, la nueva publicación anunciada (sobre la ‘sexualidad’ en el paganismo) debía tener alguna relación con el proyecto prometido de la *Historia de la sexualidad*, aunque el programa de los textos no iba a seguir ya el orden propuesto en 1976.

Foucault continuará comunicando en sus cursos, a partir de 1980, una investigación histórica que ya ha virado definitivamente hacia la Antigüedad greco-romana y hacia el cristianismo primitivo. El curso de 1981-1982, “La hermenéutica del sujeto”¹⁶²²; el de 1982-1983, “El gobierno de sí y de otros” y el de 1983-1984, “El gobierno de sí y de otros: el coraje de la verdad”, permitirán dar forma a los dos textos publicados en 1984.

En medio de las investigaciones históricas que va transmitiendo en el laboratorio, Foucault anuncia un nuevo proyecto de publicaciones en 1982,¹⁶²³ lo que suponía tener que transformar el texto ya redactado sobre el cristianismo:

Primer volumen: *La Voluntad de saber* (1976).

Segundo volumen: *El uso de los placeres* (Grecia-Roma).

Tercer volumen: *Confesiones de la carne*. (Cristianismo).

Dicho proyecto es anunciado al publicar uno de los apartados de *Confesiones de la carne*. Titulado “El combate de la castidad”,¹⁶²⁴ el extracto comunicaba al público el ‘problema’ por el que Foucault había retrocedido hacia el paganismo, a saber, la reflexión moral de Casiano y la aplicación técnica de la confesión en las instituciones monásticas.

Un año más tarde (1983), en una entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow, Foucault justificaba las modificaciones que había realizado al proyecto de la *Historia de la sexualidad* de 1976: “Me he preguntado **sobre la tecnología de sí antes del cristianismo, sobre aquellas técnicas de las que la tecnología de sí cristiana provenía y sobre qué tipo de moral sexual prevalecía en la cultura antigua**. Luego, me vi **obligado** después de haber acabado ‘Las confesiones de la carne’, que es el libro sobre el cristianismo, a reestructurar lo que había dicho en la introducción (...) sobre la pretendida moral pagana. Porque lo que había dicho no eran más que lugares comunes tomados de textos menores. Y me di cuenta, en un primer tiempo, que esa moral pagana no era tan liberal ni tolerante como lo pensaba, porque, en lo esencial, los temas de austeridad cristiana estaban

¹⁶²⁰ *DeE IV*, pág. 214.

¹⁶²¹ *DeE IV*, pág. 214. El subrayado es nuestro.

¹⁶²² FOUCAULT, Michel, *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, París, Seuil, 2001. En adelante *Curso HS*. Ver también *DeE IV*, pág. 353-365.

¹⁶²³ Ver *DeE IV*, pág. 295.

¹⁶²⁴ *DeE IV*, pág. 295-308.

claramente presentes, desde el principio; y que, además, el principal problema de la cultura pagana no era el de codificar las leyes de austeridad, sino el interés por definir las técnicas de sí.¹⁶²⁵ En la entrevista anunciará los textos que compondrán la obra: “L’Usage des Plaisirs” que se abocaría a un análisis de las reflexiones de la moral ‘sexual’ griega y romana. A éste le seguiría “Les Aveux de la chair”, que trataría de la problemática cristiana de la carne y la instauración de una hermenéutica de sí confesional. Finalmente, Foucault menciona por primera vez un nuevo texto, que no formaría parte de la serie: un estudio sobre el desarrollo histórico de las técnicas de sí partiendo del “Alcíbiades” de Platón hasta los autores estoicos. El texto llevaría por título “Le Souci de Soi”.¹⁶²⁶ Así, un año antes de su muerte, continuando con el proyecto de investigación de 1976 y transformándolo, Foucault anunciaba otros textos: la *Historia de la sexualidad* estaría conformada por la *Voluntad de saber* (1976), *El uso de los placeres* y *Las confesiones de la carne*. El texto *El cuidado de sí* no formaría parte de la obra.

Foucault procede retrocediendo. Del texto inédito sobre el cristianismo al estudio de la moral pagana, para encontrar en su corazón la compleja estructura de las prácticas de sí que permitían la constitución del sujeto moral de los placeres-actos-deseos (*aphrodisia*). Dicho recorrido queda plasmado en los contenidos de sus cursos y está determinado por su primitivo interés sobre el gobierno de los vivos y la biopolítica moderna, como forma histórica de ejercicio de un poder de normalización de los individuos-cuerpos y de control de la población-especie. Si en *Vigilar y castigar* y en la *Voluntad de saber* Foucault realizaba una indagación histórica de los procedimientos gracias a los cuales **el individuo-cuerpo era producido, patologizado y normalizado por estrategias de poder y capturado como objeto de saber**, incitándolo y obligándolo a identificar y a confesar su identidad en una relación con otro (instituciones y focos de ejercicio de poder en el que se adoptaban técnicas de producción de la verdad); a partir del curso de 1980 Foucault se aplicará al análisis histórico de los procedimientos complementarios que permiten también la constitución del individuo-sujeto, identificando **las técnicas de sí (gobierno de sí) a partir de las cuales un no-sujeto se constituye a sí mismo como sujeto instaurando una relación consigo mismo e ingresando en unas relaciones con otros**. Una historia de los modos históricos de subjetivación a través de la aplicación sobre sí de unas prácticas regladas: relaciones históricas de gobierno de uno mismo por las que el sujeto se conforma como tal a partir de una elaboración de sí que pone en juego siempre una cierta relación de poder (relación de dominio de sí, relación a otro, relación con los principios de acción y con las leyes, relación con las prácticas sociales de la época, etc.) y de saber (relación con los saberes-reflexiones histórico-prescriptivos, relación con la verdad, procedimientos para acceder al conocimiento de sí) respecto a uno mismo y a otros. Así, uno mismo, conformándose como objeto de atención y de cuidado, aplicando sobre sí ciertas técnicas justificadas por ciertas reflexiones históricas y ejercidas en el seno de una relación con otro (maestro, médico, filósofo, etc.) va constituirse históricamente, en modalidades históricas, como sujeto moral de sus conductas ‘sexuales’.¹⁶²⁷ En efecto: “Si queremos realizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental –sostenía Foucault en 1981-, debemos tener en cuenta **no solamente las técnicas de dominación**, sino también **las técnicas de sí. Debemos mostrar la interacción que se producen entre los dos tipos de**

¹⁶²⁵ *D&E IV*, pág. 384-385.

¹⁶²⁶ Este texto, anunciado en 1983, no será publicado. El curso “L’herméneutique du sujet”, en el que Foucault expone ampliamente el tema del cuidado de sí desde Platón al estoicismo constituye, por tanto, un documento fundamental.

¹⁶²⁷ Foucault indaga las relaciones agonísticas (y no antagónicas) de producción entre relaciones de poder socio-políticas, prácticas sociales, relaciones con otro y prácticas de sí que permiten la constitución de una forma de subjetividad histórica. Ver VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, *op. cit.*, pág. 149.

técnicas.¹⁶²⁸ Abocarse a indagar en tal ‘interacción’ implicaba ampliar el principio que había puesto en funcionamiento la maquinaria genealógica a principios de los años setenta: había que investigar cómo, de ciertas relaciones de poder y de específicas prácticas sociales emergían históricamente unos discursos (poder-saber) que, a su vez, diseminaban técnicas de sí que permitían la producción del sujeto. Así, el poder no sólo aplicaría sus estrategias y sus técnicas de dominio en los focos de poder-saber para elaborar un discurso que redundaba en su beneficio y refuerzo. Los focos de poder-saber (las prácticas sociales y los discursos) eran también ámbitos de invención y de aplicación de técnicas de sí al servicio de la constitución de un sujeto. Mediante ellas se conformaba una forma específica de subjetividad que adquiriría ciertos saberes, se plegaba a ciertas obligaciones, establecía ciertas relaciones con otros y mantenía o minaba las prácticas sociales en las que participaba y las relaciones de poder que la traspasaban.

Por ello, la nueva investigación sobre la Antigüedad y el cristianismo primitivo abría una nueva perspectiva de análisis del presente. Era posible realizar un estudio que diera cuenta de la constitución de la subjetividad moderna a partir de una historia de las técnicas de dominación (poder-saber) y de las técnicas de sí (como técnicas de dominio de sí con las que se instauraba necesariamente una relación entre uno mismo y otro), que justificara históricamente la emergencia del individuo-cuerpo moderno como **sujeto sexual** (siglo XVIII y XIX). El nuevo programa, realizar una genealogía del sujeto de deseo invención del cristianismo primitivo, podía ser situado en relación de continuidad con la genealogía del dispositivo de sexualidad de 1976. Constituía una ampliación y una profundización de la investigación al tener en cuenta dos mecanismos que permitían, para Foucault, conformar al individuo como sujeto: procedimientos de dominación y objetivación, que remiten a relaciones de poder y de saber (subjetivación pasiva), y procedimientos de constitución de sí o de subjetivación, que remiten a las actividades que uno mismo, mediado por saberes e inscrito en el seno de relaciones complejas de poder con otros, realiza consigo mismo y ejerce sobre sí mismo voluntaria u obligatoriamente (subjetivación activa).¹⁶²⁹

El dispositivo de sexualidad del siglo XIX, considerado ahora como ‘experiencia’ de la sexualidad condición de la constitución del ‘sujeto sexual’, constituye aún en la investigación foucaultiana de los años ochenta, el objetivo fundamental de una *Historia de la sexualidad* que apunta críticamente al presente. La investigación se abocará a identificar las diferentes modalidades subjetivas (subjetivación), instancias de saber (reflexión moral-prescriptiva) y relaciones de poder (prácticas sociales y relación a sí y a otros) que han permitido la emergencia en la Antigüedad y en el cristianismo primitivo de una experiencia-subjetivación radicalmente diferente a la promovida por una experiencia (*dispositivo*) de sexualidad moderna que, articulada a partir de una ciencia de la sexualidad normativa (saber: *scientia sexualis*) fruto de unas relaciones de poder (poder: relación a sí y a otros, ejercicio histórico de un bio-poder sobre el cuerpo-población) concertadas para la normalización-control, obliga a decir-verdad sobre uno mismo (técnica de sí: confesión-examen-interrogatorio-asociación libre) incitando, generalizando e imponiendo una modalidad específica de subjetivación histórica centrada en la hermenéutica incesante de la ‘sexualidad’ y del ‘deseo’. La genealogía inacabada de 1984, continuación y profundización de una genealogía del dispositivo de sexualidad (1976), funcionaba aún como fragmento de una historia del presente que permitía denunciar la historicidad y arbitrariedad de la

¹⁶²⁸ *DeE IV*, pág. 171. El subrayado es nuestro. “Yo he querido describir **a la vez la especificidad de estas técnicas y su interacción constante. (...) Quizás he insistido demasiado sobre las técnicas de dominación y de poder. Me interesa cada vez más la interacción que se opera entre uno mismo y los otros, así como las técnicas de dominación individual, y el modo de acción que un individuo ejerce sobre sí mismo a través de las técnicas de sí.**” *DeE IV*, pág. 783. El subrayado es nuestro.

¹⁶²⁹ Ver RABINOW, Paul, “Introduction”, *The Foucault reader*, Nueva York, Peregrine Books, 1986, pág. 11 y HURTADO VALERO, Pedro, *op. cit.*, pág. 121-129.

experiencia de sí sexual-moderna, que dependía de unas relaciones de saber-poder y de unas técnicas de subjetivación que constituían al sujeto a partir de un lazo-invencción histórica que emergía en el cristianismo. La genealogía del sujeto de deseo-*libido* cristiano (experiencia de la carne) era la condición lógica de posibilidad para realizar una genealogía del sujeto sexual moderno (experiencia de la sexualidad).

No hay, por tanto, ruptura radical con el proyecto anterior, ni hay ‘abandono’ del método o las hipótesis, ni ‘fracaso’ de la genealogía foucaultiana. Foucault realiza un desplazamiento genealógico hacia otras formas de constitución subjetiva no centradas en el deseo-sexualidad que dependían de otros regímenes de verdad, otras reflexiones prescriptivas (saber) y otras prácticas sociales (relaciones de poder) que no constituían al deseo o a la sexualidad como el ámbito fundamental sobre el que el individuo debía aplicarse para el descubrimiento-conocimiento de su identidad y de la verdad. Así, indagando en los focos específicos de ejercicio del poder-saber (que habían sido propuestos en 1976) e incidiendo en las técnicas históricas de subjetivación moderna (que debían ser investigadas por Foucault en el futuro), era posible justificar y cuestionar la emergencia histórica de un dispositivo de sexualidad y de una ‘experiencia’ de la sexualidad que conformaba al individuo-cuerpo como un sujeto específico (producción histórica) dotado de una ‘sexualidad’ (producción histórica).

Si la ‘sexualidad’ era, para Foucault, en 1976, un producto histórico de relaciones estratégicas de saber-poder, la investigación de los años ochenta le permitirá cuestionar la universalidad y la a-historicidad del sujeto-sexual moderno: no es más que una constitución de sí histórica, un modo de subjetivación, una forma de relación de sí a sí, un pliegue-producto de específicas relaciones de saber-poder-técnicas de sí. Poniendo de manifiesto la historicidad radical de las diferentes formas históricas de constitución de uno mismo, Foucault ahondará y profundizará las críticas al dispositivo-experiencia de la sexualidad generalizado en los siglos XIX-XX: se ha promovido la discursivización del sexo, se han hecho proliferar las sexualidades heréticas, se ha conformado un saber científico sobre la sexualidad, y también, se han diseminado las técnicas, herederas de la confesión cristiana y del examen de conciencia (monacato del siglo IV), que han permitido e incitado a los individuos a constituirse como sujetos sexuales en el seno de una experiencia-producción histórica.

Si en 1983 Foucault anunciaba la edición de *El uso de los placeres*, *Las confesiones de la carne* y *El cuidado de sí* (este último no formaría parte de la *Historia de la sexualidad*); en 1984, al publicar *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, Foucault había escindido el texto que había propuesto (*El uso de los placeres*) en el que comunicaría un análisis global de las reflexiones (saber), relaciones de poder (prácticas sociales, dominio de sí en relación a otros) y técnicas en la cultura greco-romana. Los estudios publicados en 1984 implicaban también la fusión de los dos textos anunciados sobre la Antigüedad greco-romana: la investigación sobre las técnicas de sí partiendo del “Alcíbiades” platónico hasta las prácticas de sí estoicas (que no formaba parte de la obra) y el análisis de la moral sexual en la cultura pagana greco-romana como antecedente del cristianismo.

Los resultados del nuevo proyecto de investigación que Foucault comunica en 1984 quedarán cercenados: el texto sobre el cristianismo, *Las confesiones de la carne*, nunca será publicado. La muerte dejará la *Historia de la sexualidad*, para siempre, en una apertura indefinida.

2. Una genealogía del sujeto de deseo.

Foucault da cuenta, al inicio de *El uso de los placeres*, de las modificaciones que sufre la *Historia de la sexualidad*, justificando la continuidad de la obra. La investigación histórica iniciada en 1976, sostiene, no debía conformar “ni una historia de los comportamientos ni una historia de las representaciones, sino una historia de la ‘sexualidad’: las comillas – afirma – tienen su importancia. (...Se trataba) de detenerme delante de esa noción, tan cotidiana, tan reciente, de ‘sexualidad’: retroceder en relación a ella, dar la vuelta a su evidencia familiar, analizar el contexto teórico y práctico al cual estaba asociada.”¹⁶³⁰ La genealogía parcialmente realizada permitía identificar a la ‘sexualidad’ como producción histórica: una noción y un dispositivo ‘reciente’ instaurado por saberes organizados gracias a unas relaciones específicas de poder (disciplinas-bio-poder). Respecto a su ‘evidencia’ ‘cotidiana’, se trataba de retroceder históricamente para elaborar una genealogía del dispositivo, investigando los focos estratégicos de saber-poder (niño-masturbador, mujer-madre, mujer-histórica, adulto-perverso, pareja reproductora) que hacían proliferar los discursos sobre el sexo, que permitían diseminar-capturar las sexualidades heréticas y que constituyeron la oportunidad para elaborar un saber sobre el sexo (*scientia sexualis*). La investigación, sostiene Foucault en 1984, debía dar cuenta de “cómo, en las sociedades occidentales modernas, una ‘experiencia’ se había conformado, en tanto que **los individuos han sido llevados a reconocerse como sujetos de una ‘sexualidad’**, que abre hacia unos **dominios de conocimiento** muy diversos y que se articula sobre un **sistema de reglas y obligaciones**.”¹⁶³¹ Foucault rectifica y justifica la ampliación temática del programa de investigación anterior: el proyecto genealógico de 1976 es comprendido ahora como una investigación histórica de la “sexualidad como experiencia, si entendemos por experiencia la **correlación**, en una cultura, entre **dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad**.”¹⁶³² El dispositivo de ‘sexualidad’ es considerado en 1984 como una “experiencia históricamente singular”¹⁶³³ de saber-poder-subjetividad conformada a partir de prácticas discursivas, normas y prácticas de sí que emergen de prácticas sociales específicas.

Si en el proyecto de 1976 la genealogía de la ‘sexualidad’ debía investigar los dominios de saber específicos (médicos, pedagógicos, psiquiátricos, psicoanalíticos) y las formas de normatividad dependientes de unos “sistemas de poder”¹⁶³⁴ (régimen de lo normal y lo patológico, obligación a la confesión exhaustiva ante otro, intervenciones terapéuticas de diagnóstico y normalización, etc.) que habían permitido el surgimiento de un ‘dispositivo de sexualidad’; en 1984 Foucault sostiene que, además de indagar las relaciones de saber-poder que han permitido la formación del dispositivo, era necesario identificar también las técnicas que habían permitido la producción de una ‘forma de subjetividad’ histórica, moderna, centrada en el deseo-sexualidad. El nuevo programa debía dar cuenta, por tanto, de las diferentes formas de constitución subjetiva (en la Antigüedad, en el cristianismo, en la época moderna) para identificar y diferenciar la producción-reconocimiento de los individuos como sujetos de una sexualidad de otras formas de subjetivación del pasado. Si en el proyecto de 1976 la genealogía capturaba sólo la instancia de producción del saber (*scientia sexualis* y técnicas de producción de la verdad) y la instancia productiva del poder (disciplinas y bio-poder sobre la población) como condiciones históricas de la emergencia y generalización del dispositivo de sexualidad (condición de la

¹⁶³⁰ UP, pág. 9.

¹⁶³¹ UP, pág. 9. El subrayado es nuestro.

¹⁶³² UP, pág. 10. El subrayado es nuestro.

¹⁶³³ UP, pág. 10.

¹⁶³⁴ UP, pág. 11.

instauración de la ‘sexualidad’ como objeto de conocimiento y como blanco de intervenciones terapéuticas y de bio-poder); el nuevo proyecto obligaba a articular en futuras entregas de la *Historia de la sexualidad*, para justificar la ‘experiencia’ históricamente singular de la ‘sexualidad’ moderna, los dominios de saber y las relaciones de poder ya capturadas en el anterior proyecto con las técnicas de constitución de uno mismo que permitían conformar una subjetividad histórica, el ‘sujeto sexual’. El sujeto moderno y la ‘experiencia de la sexualidad’ son pensados por Foucault como producciones históricas mutuamente imbricadas: sujeto sexual producto de técnicas de subjetivación y ‘experiencia de la sexualidad’ producto de múltiples relaciones estratégicas de poder-saber que capturan al individuo conformándolo como sujeto al incitarlo a aplicarse ciertas prácticas de sí en el seno de prácticas sociales específicas.¹⁶³⁵ En efecto, constituyéndose a sí mismo y reconociendo en sí mismo al ‘producto histórico’ deseo-sexualidad como ámbito de residencia de ‘la’ verdad subjetiva, elaborándose y reconociéndose ante sí y ante otros como sujeto dotado de una característica antropológica universal (deseo-sexualidad-sexo), el individuo se constituirá plegándose y sujetándose a las estrategias de poder-saber del ‘dispositivo’ moderno. En este sentido, abordar la ‘sexualidad’ como ‘experiencia’ imponía no centrar sólo la investigación en las instancias de poder-saber que capturaban los cuerpos de los individuos para intervenir sobre ellos (bio-poder y normalización) y para conformarlos como objetos a conocer (ciencia sexual), sino también, transformando los resultados del anterior proyecto de investigación, identificar las técnicas de sí que habían permitido la producción histórica de ‘un’ sujeto sexual (técnicas de sexualización al servicio de la producción, conocimiento y reconocimiento de sí como sujeto sexualizado).

Las investigaciones del ‘último’ Foucault no postularán la existencia de un sujeto pre-genealógico y a-histórico. El ‘sujeto’ no puede constituirse más que en el interior de ciertas relaciones de poder-saber-prácticas de sí.¹⁶³⁶ En efecto, porque el sujeto no es “lo otro de la política y del poder (...)”,¹⁶³⁷ Foucault no propondrá ‘otra’ comprensión del sujeto radicalmente diferente a la diseñada en los proyectos genealógicos sobre la prisión y la sexualidad: el sujeto es un producto y un efecto de relaciones dinámicas, múltiples y tácticas de poder –disciplinas- y es un producto y efecto de técnicas y relaciones de saber –ciencias humanas y *scientia sexualis*-. No habrá pues, para el genealogista, un ‘sí mismo originario y creativo’ que, “actuando intencional y voluntariamente”,¹⁶³⁸ se constituiría a sí mismo como sujeto fuera de las coerciones que le imponen unas relaciones de saber-poder.¹⁶³⁹ Oponer

¹⁶³⁵ Foucault no abandona, por tanto, su analítica del poder, ni se aparta del principio genealógico del poder-saber: los discursos morales emergen de prácticas sociales que son reforzadas y transformadas tácticamente. Cfr. RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M., *op. cit.*, pág. 255. En el seno de unas relaciones de poder y asumiendo ciertos saberes específicos el sujeto se vuelve objeto para sí y para otro (objetivación) al adoptar y aplicar sobre sí ciertas tecnologías del yo, que son instrumentos históricos que permiten la elaboración de sí como sujeto (subjetivación). Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M., *op. cit.*, pág. 299.

¹⁶³⁶ Ver DEWS, Peter, “The Return of the Subject in the Late Foucault”, *Radical Philosophy*, 51, Spring, 1989, pág. 37-41 y McCARTHY, Thomas, “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School”, *Political Theory*, N° 18, 1990, pág. 437-469. La subjetividad deriva del poder-saber y depende de ellos. Cfr. DELEUZE, Gilles, *Foucault, op. cit.*, pág. 134.

¹⁶³⁷ GROS Frédéric, “Situation du cours” en *Curso HS*, pág. 494. Cfr. ÁLVAREZ YÁGUEZ, Michel *Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada, op. cit.*, pág. 177.

¹⁶³⁸ McCARTHY, Thomas, “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School”, *Political Theory*, N° 18, 1990, pág. 459. No se trata de la descripción de un sujeto pre-moderno libre, no atrapado por las redes del poder saber. Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M., *op. cit.*, pág. 255.

¹⁶³⁹ La relación a sí tampoco es pensada como una relación consigo mismo ‘relativamente independiente del poder y del saber’ (HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 132), por el contrario, el sí mismo emerge como producción ética y estética en la Antigüedad entablando unas relaciones específicas con los saberes prescriptivos de la época y asumiendo ciertas prácticas sociales que suponían relaciones de poder. Por ello, para Foucault, la constitución de sí cristiana no implicará una pérdida de autonomía del yo pagano (‘libre’), sino una diferente modalidad histórica de constitución de sí fundada en un saber de salvación de

una constitución del sujeto ‘pasiva’ que remitiría a prácticas disciplinarias y saberes científicos y una constitución de sí ‘activa’ que supondría un sí mismo originario, implica ignorar que, ya en el proyecto de 1976, el sujeto-individuo-de-identidad se constituía a sí mismo ‘activamente’ al reconocerse como dotado de una sexualidad, al prestar especial atención a su sexualidad-deseo, al aplicar sobre sí, voluntaria u obligatoriamente, prácticas de control y de conocimiento de su sexualidad, al ingresar queriendo o a la fuerza en el juego de la confesión-verdad que los que detentaban el saber le imponían, al recurrir libremente a las instancias terapéuticas de control para que lo curen de los padecimientos de su sexo, al comprenderse a sí mismo a partir del régimen de lo normal y lo patológico. La investigación histórica articulada en el nuevo proyecto genealógico de Foucault sobre la ‘experiencia de la sexualidad’ pone de manifiesto que no hay ‘uno mismo’, que no hay ‘sujeto’ que diga ‘yo’ o ‘sí’ que no esté moldeado históricamente por relaciones de poder, por plegamientos a ciertos saberes que adquiere y por la aplicación sobre sí de técnicas históricas (de extracción de la verdad –confesión- o técnicas de sí). Más que ‘retorno’, ‘retroceso’ o ‘vuelta’ hacia una concepción pre-genealógica del sujeto, Foucault opera una ampliación y una profundización del retrato del sujeto-producción¹⁶⁴⁰ que realizaba en *Vigilar y castigar* y en la *Voluntad de saber*.¹⁶⁴¹ En efecto, la investigación sobre el modo de constitución del sujeto moral en Grecia-Roma (‘sujeto de las *aphrodisia*’)¹⁶⁴² y en el cristianismo primitivo (‘sujeto de deseo’), va a permitir justificar que el sujeto-producción moderno no se constituye como ‘sujeto de una sexualidad’ sólo a partir de relaciones de saber-poder que lo constituyen como ‘objeto’ portador de una sexualidad y como ‘sujeto’ sexual. También el sujeto moderno (sujeto sexual) se constituye a sí mismo como sujeto al ingresar, reconocerse, asumir y aplicar sobre sí ciertos discursos, saberes, técnicas, consejos, obligaciones, relaciones de poder y normas: “el sujeto se produce o emerge como relación, una relación entre sí mismo y el conocimiento de sí mismo (...), una relación entre sí mismo y aquellos que tienen conocimiento de él, una relación entre sí mismo y aquello que lo obliga o que es obligado por él mismo.”¹⁶⁴³ Realizar una genealogía de la forma de constitución histórica del ‘sujeto de la sexualidad’ hundido en una ‘experiencia’ histórica de la sexualidad, implicaba continuar comprendiendo al sujeto como objeto-sujeto conformado por relaciones de saber-poder (‘dispositivo de sexualidad’) e implicaba también hacer aún más radicalmente histórica la comprensión del sujeto, al considerarlo como objetivación y subjetivación que se constituye a sí mismo como tal: si hay tecnologías de saber-poder que han hecho emerger una ‘experiencia de la sexualidad’ en la época moderna, esta experiencia histórica no puede comprenderse, para Foucault, sin las tecnologías históricas de sí que se aplicaron para producir sujetos.

Concibiendo la ‘sexualidad’ como experiencia, es decir, como objeto de conocimiento de los saberes, como blanco de intervenciones de las instancias múltiples de

carácter universal y en un ejercicio protodisciplinario del poder (discurso moral y pastoral, instituciones monásticas de control y sumisión). Cfr. HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 144.

¹⁶⁴⁰ Ver COLWELL, L., “The Retreat of the subject in the late Foucault”, *Philosophy Today*, Volumen 38, N° 1-4, Spring, 1994, pág. 56-69.

¹⁶⁴¹ “No hay retorno a un sujeto originario en el último Foucault; hay sólo un retrato continuo de ese mismo sujeto.” COLWELL, L., *op. cit.*, pág. 69.

¹⁶⁴² Seguimos la versión propuesta por Martí Soler y Tomás Segovia, traductores de los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*, si bien Foucault escribe siempre “*les aphrodisia*”, literalmente ‘los *aphrodisia*’ (ver UP, pág. 50), y “*des aphrodisia*”, es decir, ‘de los *aphrodisia*’ (ver UP, pág. 50). Se sigue a Foucault en: RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M., *op. cit.*, pág. 105, 256 y 269. Proponemos ‘*las aphrodisia*’, es decir, las ‘cosas del Amor’, las ‘actividades eróticas’, las ‘relaciones afrodisíacas’, o mejor, ‘las actividades eróticas que ponen en juego deseo-acto-placer’. ‘*Les aphrodisia*’ no puede traducirse simplemente por ‘el placer’ o ‘los placeres’ ya que era un término que indicaba, para Foucault, una dinámica de fuerzas que ligaba deseos, actos y placer. Cfr. HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 135 y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón, op. cit.*, pág. 146.

¹⁶⁴³ COLWELL, L., *op. cit.*, pág. 65.

poder y como ámbito privilegiado a partir del cual los individuos son llevados a (re)conocerse como sujetos de una sexualidad, Foucault pondrá de manifiesto la triple historicidad radical de esa 'sexualidad' nacida a partir del siglo XVIII: ni la 'sexualidad' objetivada por los saberes-poderes, ni la constitución-reconocimiento del sujeto sexual pueden ser consideradas como una 'realidad' a-histórica o una característica de una supuesta 'naturaleza humana' invariable. Historizando en 1976 la 'sexualidad', objeto de saber-poder, e historizando en 1984 el 'sujeto sexual', Foucault ahondará su anterior investigación genealógica: no sólo la 'sexualidad' es una experiencia-invencción reciente, también lo es la forma histórica de constitución subjetiva centrada en la sexualidad.

En tanto que la investigación debía concluir en esa 'experiencia' de la sexualidad que es la del presente, el nuevo proyecto (1984) imponía reorganizar los resultados de la anterior investigación (proyecto de 1976), identificando las técnicas de sí modernas que habían permitido hacer emerger al sujeto sexual: el material histórico sobre la cruzada contra la masturbación de los niños, la histerización de la mujer y la constitución de la mujer-madre, la captura-producción de la pareja reproductora y de los adultos perversos, debía ser reelaborado por Foucault para justificar las transformaciones históricas, las continuidades temáticas y las discontinuidades en los modos históricos de constitución de sí desde la Antigüedad hasta la modernidad.

La *Historia de la sexualidad*, modificada metodológica y temáticamente, y articulada como una **genealogía del hombre de deseo**¹⁶⁴⁴ condición para una **genealogía del sujeto sexual**, continuaba así constituyendo una historia crítica del presente. Los dos textos de 1984 no son el fruto de un interés historicista y erudito sobre la Antigüedad greco-romana y el cristianismo primitivo, ni constituyen una 'vuelta' romántica y propositiva hacia el pasado;¹⁶⁴⁵ son el comienzo de la comunicación de una investigación que, recurriendo a la historia, se enfrentaba con el presente: "a través de diferentes **prácticas –psicológicas, médicas, penitenciales, educativas–** es una cierta idea – sostenía Foucault en 1982-, un modelo de humanidad lo que ha tomado forma; y esta idea de hombre **se ha vuelto normativa, evidente, y pasa por universal.**"¹⁶⁴⁶ La nueva genealogía proyectada por Foucault mantenía así un objetivo estratégico: cuestionando a través del pasado el presente, abrir posibilidades para pensar de otra manera.

Además de la transformación de la investigación hacia las técnicas de sí, en *El uso de los placeres* Foucault justificará también la necesidad de operar una segunda modificación del primer proyecto, a saber, una ampliación cronológica: el programa de investigación que comenzaba en 1976 con el cristianismo (el segundo tomo proyectado era *El cuerpo y la carne*) es también re-configurado para acceder a los antecedentes históricos de la reflexión cristiana sobre la carne y la aplicación técnica de la confesión y el examen de conciencia. Se trataba, pues, de justificar las condiciones de posibilidad de la reflexión moral y de las técnicas de sí cristianas en la Antigüedad greco-romana. Esta ampliación cronológica venía a solventar las aporías del proyecto de 1976: "para comprender **cómo el individuo moderno podía hacer la experiencia de sí mismo como sujeto de una 'sexualidad'** – afirma Foucault-, era **indispensable** indagar antes sobre la manera en la que, durante

¹⁶⁴⁴ "(...) estudiar los juegos de verdad en la relación de sí a sí y la constitución de sí mismo como sujeto, tomando como dominio de referencia y campo de investigación lo que se podría llamar **la 'historia del hombre de deseo.'** Pero estaba claro que **emprender esta genealogía** me llevaba muy lejos de mi proyecto primitivo." *UP*, pág. 13. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁴⁵ Ver HADOT, Pierre, "Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo'", en *Michel Foucault, filósofo, op. cit.*, pág. 220. Tal interpretación, que hace de los resultados genealógicos de Foucault una 'vuelta a la Antigüedad', será reiterada por Forrester, Miller, Allouch y Alemán. Abordaremos sus lecturas en la última parte de la tesis. Justificaremos en esta parte que Foucault construye una genealogía.

¹⁶⁴⁶ *DeE IV*, pág. 782. El subrayado es nuestro.

siglos, **el hombre occidental había sido llevado a reconocerse como sujeto de deseo.**¹⁶⁴⁷

Las investigaciones de los años setenta comunicadas en el laboratorio le había permitido postular ciertas relaciones de continuidad entre el dispositivo de sexualidad moderno y las técnicas, teorías y obligaciones que se generalizaron con la pastoral cristiana precedente. Iniciar la *Historia de la sexualidad* con un estudio sobre el cristianismo hubiera permitido -en el primer proyecto- establecer las condiciones históricas que hicieron posible el dispositivo moderno. Los discursos sobre la carne y el deseo, la práctica de la confesión cristiana, aplicada en el ritual penitencial, y la obligación de una confesión exhaustiva de las faltas 'sexuales', constituían los antecedentes de los procedimientos de examen-interrogatorio sobre la sexualidad organizados a partir del siglo XVIII por la medicina, la pedagogía, la psiquiatría y el psicoanálisis. Foucault mantiene, en 1984, sus anteriores hipótesis genealógicas. Las técnicas (confesión), la obligación (de confesar) y la teoría que constituía al hombre como sujeto de deseo, van a ser continuadas y transformadas, para Foucault, en la época moderna: el sujeto de deseo, inscrito "en el corazón de la teoría clásica de la sexualidad, (...) en las concepciones que buscaban desprenderse de ella, parecía ser el heredero, en el siglo XIX y XX, de una larga tradición cristiana. La experiencia de la sexualidad puede distinguirse bien, como figura histórica singular, de la experiencia cristiana de la 'carne', aunque parecen estar dominadas por el principio del 'hombre de deseo'. En todo caso, **parecía difícil analizar la formación y el desarrollo de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII, sin hacer, a propósito del deseo y del sujeto deseante, un trabajo histórico y crítico. Sin realizar, por tanto, una 'genealogía'.**¹⁶⁴⁸

Es decir, si la emergencia cristiana del sujeto de deseo, de un sujeto que debía aplicarse en una hermenéutica de sí minuciosa y confesional para acceder a la verdad de sí, constituía el antecedente y la condición histórica de posibilidad de la producción de sí como sujeto sexual, era necesario investigar genealógicamente esas reflexiones del cristianismo primitivo que concebían al hombre como sujeto traspasado por unos deseo ocultos que provenían del Maligno, las prácticas de sí que se aplicaban para producir tal sujeto y las prácticas sociales y relaciones de poder en cuyo seno se elaboraban los saberes y perfeccionaban o transformaban las técnicas. Se imponía, por tanto, ampliar el proyecto hacia la Antigüedad. Sólo de esta manera la *Historia de la sexualidad* no pondría "fuera del campo histórico al deseo y al sujeto de deseo"¹⁶⁴⁹ (común a la experiencia de la carne y a la de la sexualidad): mantener sin cambios ese primer proyecto de 1976 que comenzaba la genealogía del dispositivo de sexualidad con *La carne y el cuerpo* (pastoral cristiana), hubiera implicado no dar cuenta de la 'invención' histórica de uno de los elementos fundamentales para la 'experiencia de la sexualidad', a saber, el haber instaurado el deseo como una característica universal e invariable del hombre y el haber sostenido, durante siglos, que todo sujeto es, ahora y siempre, un sujeto deseante y que debe aplicarse sobre sí para interpretarlo: sobre ese sujeto de deseo pre-moderno va a venir a inscribirse el sujeto sexual moderno. En efecto: "Remontando así -afirma Foucault- de la época moderna, a través del cristianismo, hasta la Antigüedad, me ha parecido que no se podía evitar una cuestión a la vez simple y general: ¿por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y los placeres que suponen, han sido objeto de una preocupación moral? ¿por qué ese cuidado ético, que, al menos en ciertos momentos y en algunas sociedades o grupos, parece más importante que la atención moral que se presta a otros dominios también esenciales en la vida individual o colectiva (...)?"¹⁶⁵⁰

¹⁶⁴⁷ UP, pág. 12. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁴⁸ UP, pág. 12. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁴⁹ UP, pág. 10.

¹⁶⁵⁰ UP, pág. 17.

El nuevo proyecto genealógico sobre la ‘experiencia’ de la sexualidad se inicia con una genealogía del hombre de deseo, desde la Antigüedad hasta el cristianismo. Una investigación que debía comunicarse en tres textos que formarían un **conjunto unitario**¹⁶⁵¹ (*El uso de los placeres, El cuidado de sí* y *Las confesiones de la carne*). Ella permitiría describir las “diferentes formas de sí mismo”¹⁶⁵² que han emergido en Occidente: el ‘sujeto de las *aphrodisia*’, forma de constitución de sí pagana; el ‘sujeto de deseo’, modo de elaboración de sí propio del cristianismo primitivo, y el ‘sujeto sexual’, producción-invencción de la modernidad (“experiencia de la sexualidad”).

Foucault transforma metodológicamente (técnicas de sí) y profundiza históricamente (en la Antigüedad pagana) el proyecto de 1976. Modificándolo, retoma y mantiene los postulados esenciales de una maquinaria genealógica que había sido puesta en funcionamiento a principios de los años setenta: la herramienta de análisis debía aplicarse, verificarse, retocarse o abandonarse en las diferentes capturas históricas específicas (sobre la prisión, sobre la psiquiatría, sobre la sexualidad, etc.).

Proyectando una nueva Historia de la sexualidad que conduciría hasta la actualidad (a la experiencia de la sexualidad y al sujeto sexual), Foucault programaba una investigación anti-científica crítica de lo que pasa hoy por ‘incuestionable’ y ‘esencial’: el desplazamiento que Foucault opera, y no la ruptura, permitía investigar las diferentes constituciones subjetivas como el pliegue lábil y temporal producido por procesos de **subjetivación** históricos y por procesos de **sujección-producción** también históricos. Al historizar las diferentes formas de constitución de sí, Foucault abre el juego hacia nuevas posibilidades en el presente: ni los saberes sobre el hombre de las ciencias humanas, productos de un modo específico de funcionamiento del poder, ni la forma de subjetividad moderna pueden ser postulados con carácter universal. Los saberes, los modos de ejercicio del poder y las formas de constitución de sí poseen, para Foucault, una ‘sustancia’ histórica, es decir, son sin ‘substancia’ y sin fundamento.

Estableciendo y justificando las diferencias entre la constitución de sí moderna y otras formas históricas de elaboración de sí del pasado (subjetivación pagana y subjetivación cristiana primitiva), Foucault cuestionará la familiaridad del sí mismo que nos parece evidente e incuestionable. En efecto, la genealogía debía permitir “pensar de otra manera que la que se piensa –sostiene Foucault– y percibir de otra manera lo que uno ve”¹⁶⁵³, es decir, se trataba “de saber en qué medida el trabajo de pensar (...la...) propia historia –continúa– puede libertar el pensamiento de lo que piensa silenciosamente (...para...) permit(ir) pensar de otra manera.”¹⁶⁵⁴ Así, pensar que en el pasado ‘otra economía de los saberes, de los cuerpos y de los placeres’ (1976)¹⁶⁵⁵ había sido posible permitiría quizás abrir caminos para pensar, decir, ver y actuar ‘de otra manera’ en el presente (1984).

Porque el nuevo programa de la *Historia de la sexualidad* debía también concluir en un análisis crítico de nuestra ‘experiencia’ de la sexualidad, el psicoanálisis y Freud continuarán siendo, en este nuevo programa de investigación, uno de los blancos fundamentales de la crítica. Si en el proyecto de 1976 ambos eran considerados como uno de los puntos culminantes del dispositivo de sexualidad, en 1984 continuarán ocupando también un lugar privilegiado. “La genealogía del sujeto de deseo es una contribución para

¹⁶⁵¹ Así lo expresa Foucault en la de ‘nota de última hora’. Ver ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1932-1984)*, *op. cit.*, pág. 399.

¹⁶⁵² *DeE, IV*, pág. 788.

¹⁶⁵³ *UP*, pág. 15.

¹⁶⁵⁴ *UP*, pág. 17.

¹⁶⁵⁵ Ver *VS*, pág. 208 y 211.

la ‘arqueología del psicoanálisis’¹⁶⁵⁶ proyectada en la *Voluntad de saber*. Foucault no tratará de insertar a Freud en “una historia de las concepciones sucesivas del deseo, de la concupiscencia o de la libido”¹⁶⁵⁷ como el radical ‘corte epistemológico’ sino que evaluará a Freud en la larga historia de las técnicas por las cuales los individuos han sido incitados a descifrarse a sí mismos, constituyéndose y reconociéndose como sujetos deseantes a partir del cristianismo (confesión), y en el contexto de las diferentes reflexiones sobre los placeres, los deseos y los actos emergidas en el seno de unas relaciones subjetivas (relación a sí) y externas de poder (contexto socio-político, prácticas sociales, relación del sujeto con otro, instituciones). El nuevo proyecto de investigación, elaborando la pre-historia del sujeto sexual, permitirá a Foucault reavivar la puesta en cuestión de Freud.

3. Método de análisis y objeto de investigación.

Foucault investigará las diferentes formas de constitución de uno mismo, en la cultura greco-romana y cristiana a partir de los textos filosóficos, médicos, morales y doctrinarios eminentemente prácticos, emergidos de prácticas sociales específicas, en los que se aborda el problema del placer, el deseo y los actos ‘sexuales’. Textos que ofrecían consejos y normas para comportarse como es debido, y que, además, tenían por función fundamental el ser utilizados para ‘dar forma’ a las conductas cotidianas. Se trata, para Foucault, de “estudiar las formas y transformaciones de una ‘moral’ (...)”¹⁶⁵⁸ articulando una historia de los procesos de *problematización*¹⁶⁵⁹ de los placeres, del sujeto y de la verdad, que establezca cómo y por qué ciertos elementos, en una cultura determinada, se han convertido históricamente en un problema. Una problematización surge, para Foucault, de una situación específica, real e histórica y demanda también, de parte de sujetos históricos, una cierta respuesta original del pensamiento.¹⁶⁶⁰

Para realizar este análisis histórico sobre las diferentes problematizaciones históricas de la ‘sexualidad’, Foucault propone en el *Uso de los placeres*, una distinción metodológica que servirá para articular el material recabado en los textos: diferenciar entre código moral, moralidad del comportamiento y las diferentes formas de relación entre el sujeto y el código. Los tres elementos deben tenerse en cuenta para identificar la modalidad histórica de subjetivación moral, por lo que se impone abordar los textos distinguiendo metodológicamente estos tres aspectos para centrarse en los procesos de subjetivación, que implican cierta relación del sujeto con el código moral y ciertas formas de valoración del comportamiento moral.

Foucault define como **código moral** el conjunto prescriptivo de leyes, valores y normas que se proponen desde diferentes instancias al sujeto para que actúe moralmente. La *Historia de la sexualidad* no es propuesta, sin embargo, como una investigación sobre el largo y monótono catálogo de las reglas morales de acción, explícitas o implícitas, ni una historia que se limita a relatar sus variaciones históricas. Por **moralidad de los**

¹⁶⁵⁶ BERNAUER, James W. y MAHON, Michael, *The ethics of Michel Foucault*, op. cit., pág. 148.

¹⁶⁵⁷ UP, pág. 12.

¹⁶⁵⁸ UP, pág. 36.

¹⁶⁵⁹ Ver FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, traducción y notas de Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 2004, pág. 214-216.

¹⁶⁶⁰ En este sentido, la investigación sobre la Antigüedad identificará un foco de problematización fundamental en la reflexión griega en torno a los muchachos (sujetos morales y objeto de placer), foco que mermará su importancia en la reflexión filosófica moral posterior (primeros siglos de nuestra era), siendo reemplazada por la problematización de la mujer-esposa. Cfr. CATONNE, Jean-Philippe, “Michel Foucault et l’histoire de la sexualité: de la psychanalyse à l’esthétique de l’existence”, *Raison présente*, N° 109, Les Sciences humaines en débat II, París, 1994, pág. 73-74.

comportamientos Foucault comprende el enjuiciamiento de los actos en relación con el código, es decir, la valoración de los comportamientos según se ajusten o no a las reglas. La *Historia de la sexualidad* tampoco se propone como una historia sociológica de las conductas sexuales, relato de las variaciones o transgresiones históricas al sistema prescriptivo impuesto en una época. Foucault tratará de investigar en los textos **la constitución moral del sujeto en su relación con la acción moral y la ley moral** identificando en las diferentes épocas históricas “la manera en la que uno debe ‘conducirse’, es decir, la manera en la que uno debe constituirse a sí mismo como sujeto moral actuando en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código. Dado un código de acción y para un tipo determinado de acciones (que se pueden definir por su grado de conformidad o de divergencia en relación con el código), hay diferentes maneras de ‘conducirse’ moralmente, diferentes maneras para el individuo que trata de operar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de esa acción.”¹⁶⁶¹ La genealogía proyectada no analizará exclusivamente los códigos morales que se imponen a las actividades ‘sexuales’, ni se centrará en el estudio de las particularidades del comportamiento ‘sexual’ en relación con la ley sino que, recurriendo a ciertos textos prescriptivos del pasado, aspirará a identificar las diferentes formas de constitución de sí como sujeto-agente en relación con un código de acción explícito o implícito, propuesto o impuesto por un discurso (saber) surgido en el seno de prácticas sociales específicas (relaciones de poder).¹⁶⁶²

Para establecer los diferentes modos de constitución de sí históricos y responder a la “pregunta cómo, bajo la continuidad, la transferencia o la modificación de los códigos, las formas de la relación a sí (y la de las prácticas de sí a las que están referidas) han sido definidas, modificadas, reelaboradas y diversificadas”,¹⁶⁶³ Foucault propone un método-esquema de análisis, que aplicará a cada uno de los períodos a los que se aboca la genealogía.¹⁶⁶⁴ Se trata, pues, de identificar en cada época, cuatro tipos de “plegamientos, cuatro pliegues de subjetivación”:¹⁶⁶⁵

- 1) **La sustancia ética.** Es decir, “la manera en la que el individuo debe constituir tal parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral.”¹⁶⁶⁶ Debería ser la respuesta a: ¿qué parte de mí mismo, qué aspectos de mí mismo debo tener en cuenta para constituirme como sujeto de acción moral?, ¿cuál es, de mí, el aspecto sustancial al que debo atender para poder actuar moralmente? La sustancia ética constituye, por tanto, el foco de inquietud y de atención que es condición para la constitución del sujeto moral: **las *aphrodisia* en la Antigüedad pagana y la carne-deseo en el cristianismo primitivo.**
- 2) **El modo de sujeción.** Foucault recurrirá a los textos de cada época para identificar “la manera en la que el individuo establece su relación a la (...) regla y se reconoce como ligado a la obligación de realizarla.”¹⁶⁶⁷ El modo de sujeción establecerá un cierto lazo entre el individuo y la ley moral. Esta relación

¹⁶⁶¹ UP, pág. 37.

¹⁶⁶² Véase esquema en: DAVIDSON, Arnold I., “Arqueología, genealogía, ética”, en COUZENS HOY, David (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford-Nueva York, Basil Blackwell, 1986, trad. Antonio Bonano, Foucault, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pág. 252.

¹⁶⁶³ UP, pág. 44.

¹⁶⁶⁴ Cfr. KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Arqueología y genealogía*, op. cit., pág. 252-256; ABRAHAM, Tomás, La sexualidad en *El uso de los placeres*, en ABRAHAM, Tomás (ed.), *Foucault y la ética I*, Buenos Aires, Letra Buena, 1992, pág. 178-181; DÍAZ, Esther, *La filosofía de Michel Foucault*, op. cit., pág. 131-142.

¹⁶⁶⁵ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, op. cit., pág. 137. Cuatro pliegues a través de los cuales un individuo va a conformarse como sujeto en un modo de subjetivación histórico.

¹⁶⁶⁶ UP, pág. 37.

¹⁶⁶⁷ UP, pág. 38.

condicionará las diferentes modalidades de subjetivación históricas, pudiendo consistir tanto en una sumisión total del individuo a los dictámenes de un código universal como en una libre utilización de preceptos o principios generales de acción (más o menos específicos) de acuerdo con las circunstancias de la vida y el estatuto social. Así: una relación racional, electiva y elitista en la Antigüedad entre el individuo y unos preceptos generales y vagos de acción, es decir, “no una legislación universal, determinando los actos permitidos y los prohibidos, sino más bien un saber-hacer, un **arte que prescribía las modalidades de un uso de los placeres en función de variables diversas** (necesidad, momento, estatuto)”,¹⁶⁶⁸ y una ley moral válida para todos los individuos de la misma manera y fundada en un texto sagrado en el cristianismo primitivo que impondrá “la forma no de un saber-hacer, sino de un **reconocimiento de la ley y de una obediencia a la autoridad pastoral**”¹⁶⁶⁹ como instancia suprema e incuestionable.

- 3) **La forma de elaboración de sí.** Es decir el trabajo ético que el individuo “efectúa sobre sí mismo, no sólo para volver su comportamiento conforme a una regla dada sino también para intentar transformarse a sí mismo en sujeto moral de su conducta.”¹⁶⁷⁰ Foucault se propone identificar, en las diferentes épocas históricas, las distintas formas de transformación de uno mismo en el ejercicio de una actividad por la que se constituye al individuo como sujeto de la acción moral. ¿Qué debo realizar sobre mí para elaborarme y conformarme como sujeto moral?, ¿Qué técnicas de sí debo aplicarme y qué ejercicios debo realizar sobre mí para reconocermelo y ser reconocido por otros como sujeto de acción moral? **Forma electiva en la Antigüedad:** para constituirse a uno mismo como señor de sus actos era necesario instaurar un combate con uno mismo, contra las formas múltiples de la esclavitud de sí con el fin de obtener “una victoria (...) estableciendo **un dominio de sí mismo por sí mismo** según el modelo de un poder doméstico y político (...)”¹⁶⁷¹ **Forma obligatoria en el cristianismo primitivo:** en el que se impone, especialmente en las instituciones monásticas, la **obligación de un arduo y constante trabajo de desciframiento de los deseos y pensamientos** para separarse de las incitaciones que vienen del Maligno y como condición para alcanzar la pureza del alma. Una “renuncia a sí mismo y una pureza cuyo modelo a alcanzar se encuentra del lado de la virginidad”.¹⁶⁷²
- 4) **La teleología del sujeto moral.** Que consiste en “un cierto modo de ser, característico del sujeto moral.”¹⁶⁷³ Es decir, la genealogía debe establecer, en cada época histórica, cuál es el ‘fin’ perseguido por la transformación-trabajo del sujeto moral: aquello que aspira ser y alcanzar con el trabajo moral (elaboración de sí) sobre sí mismo (sobre la sustancia ética) sujetándose-aplicándose a la ley. ¿Qué objetivo espero alcanzar siendo un sujeto moral que persevera en trabajar y actuar moralmente? En la Antigüedad griega, el objetivo final consistía en **acceder a un estado de “libertad activa**, indisociable de una relación estructural, instrumental y ontológica con la verdad.”¹⁶⁷⁴ En los dos primeros

¹⁶⁶⁸ UP, pág. 123. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁶⁹ UP, pág. 124. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁷⁰ UP, pág. 38-39.

¹⁶⁷¹ UP, pág. 124. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁷² UP, pág. 124.

¹⁶⁷³ UP, pág. 39.

¹⁶⁷⁴ UP, pág. 124.

siglos de nuestra era: **la imperturbabilidad** del alma que permitía permanecer dueño de uno mismo frente a las adversidades o fortunas de los acontecimientos. En el cristianismo primitivo: el trabajo ético sobre uno mismo apuntaba a **la pureza de espíritu que permitía acceder a la inmortalidad** concedida por Otro.

La investigación histórica sobre los textos debía identificar cada uno de estos cuatro elementos en la problematización greco-romana de los placeres y en la reflexión moral del cristianismo primitivo para establecer las posibles continuidades y las grandes discontinuidades entre las diferentes modalidades históricas de constitución del sujeto: del sujeto de las *aphrodisia* pagano al sujeto de deseo cristiano (los dos textos publicados por Foucault en 1984 constituyen, en este sentido, sólo la descripción de la primera forma histórica de constitución de sí).

Para capturar esos cuatro elementos (sustancia ética, tipo de sujeción, forma de elaboración de sí, teleología moral) que determinan la constitución-reconocimiento del individuo como sujeto moral en las diferentes épocas históricas, Foucault postula la pervivencia de cuatro grandes problematizaciones que permanecen constantes en la reflexión moral del paganismo y del cristianismo. La investigación sobre los textos médicos, morales, filosóficos y pastorales se articulará a partir de cada uno de estos cuatro focos-escenas de problematización en los que los placeres, los deseos y los actos eran instaurados como objeto de preocupación y de inquietud moral: “muy tempranamente –sostiene Foucault-, en la reflexión moral de la Antigüedad, se ha formado una temática –una ‘cuadritemática’- de la austeridad sexual, **en torno y a propósito de la vida del cuerpo, de la institución del matrimonio, de las relaciones entre los hombres y de la existencia de la sabiduría**. Y esta temática, a través de las instituciones, de los conjuntos de preceptos, de referencias teóricas extremadamente diversas, (...) han guardado, a través del tiempo, una cierta constancia: como si hubiera ahí, desde la Antigüedad, **cuatro puntos de problematización** a partir de los cuales se reformularán sin cesar –según esquemas a menudo diferentes- el cuidado de la austeridad sexual.”¹⁶⁷⁵ Será esta cuádruple vía de paso trans-epocal la que permitirá a Foucault identificar las transformaciones y continuidades entre las diferentes épocas, al identificar los ‘puntos’-figuras sucesivos que permiten identificar las formas históricas de subjetividad en Occidente.

El régimen, práctica social y médica sobre el cuerpo propio (cuidado de la salud); la gestión de la casa, práctica social inscrita en el matrimonio (cuidado de los bienes y de la esposa); la práctica de la corte amorosa entre un hombre y un muchacho libre y la práctica de la sabiduría, en tanto que relación con otro, constituían las diferentes prácticas sociales que le permitirían justificar la emergencia de esos discursos prescriptivos de los que extraer los modos de subjetivación histórica que suponían: sustancia ética, modo de sujeción, forma de elaboración de sí, teleología moral. A su vez, a partir de las transformaciones históricas que sufrían esas prácticas y reflexiones específicas en torno al cuerpo propio, al matrimonio, al amor a los muchachos y a la sabiduría, Foucault podía justificar las grandes discontinuidades provocadas por el cristianismo primitivo.

Foucault aplica, por tanto, la maquinaria genealógica de la que se había dotado: en el contexto de relaciones específicas de poder, poner en relación ciertas prácticas discursivas (saberes y reflexiones que proponían normas de conducta) con las prácticas sociales e históricas de las que emanaban. Los cuatro focos activos de reflexión y de inquietud constituyen, pues, ‘puntos’ de producción de saber y de producción de técnicas de sí que surgen de ciertas prácticas sociales y de relaciones de poder históricas. Conforman cuatro escenas específicas de relación del sujeto consigo mismo y con otro

¹⁶⁷⁵ UP, pág. 32. El subrayado es nuestro.

(enfrentamientos y luchas): constitución de sí en relación con el cuerpo propio y con el médico (dominio de sí de lo en sí –cuerpo- por mediación del discurso del otro –médico-), constitución de sí en relación con la esposa (dominio de sí de lo fuera de sí –esposa y bienes- por mediación del discurso de otros –moralistas y filósofos-) y constitución de sí en relación con el muchacho (doble dominio de sí de lo fuera de sí –adulto y muchacho- por mediación del discurso de otros –moralistas y filósofos-) que ponían en juego ciertas relaciones específicas con la verdad (de los discursos verdaderos que provenían del otro o de la verdad de sí).¹⁶⁷⁶

PRÁCTICAS SOCIALES	FOCOS DE REFLEXIÓN		MODOS HISTÓRICOS DE SUBJETIVACIÓN
Relaciones de poder Grecia-Roma- Cristianismo.	Saberes prescriptivos y Técnicas de sí Grecia-Roma-Cristianismo.	Que permiten establecer y deducir los	<i>Poder-saber de sí en relación con el poder-saber de otro en la aplicación de tecnologías de sí.</i>
Régimen médico de salud.	En relación con el cuerpo propio.		Sustancia ética.
Matrimonio y gestión de la casa.	En relación con la esposa y los bienes.		Tipo de sujeción a la Ley.
Corte amorosa.	En relación con los muchachos.		Forma de elaboración de sí.
	Que imponen cierta relación con la verdad. ¹⁶⁷⁷		Teleología moral
Escenas históricas de enfrentamiento-batalla			
(Dominio de sí, dominio del otro, dominio de sí en el otro).			

¹⁶⁷⁶ Figuras sucesivas que permiten representar los modos *efectivos* de devenir-sujeto. Cfr. HAN, Beatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., pág. 266.

¹⁶⁷⁷ Foucault no va a analizar las relaciones del sujeto con la verdad como un foco de constitución de sí diferencial respecto a los tres anteriores (cuerpo propio, esposa, muchachos) sino que establecerá las relaciones estructurales, instrumentales u ontológicas que el sujeto mantenía con la verdad en los diferentes focos de producción de sí en los que se elaboraban 'discursos de verdad' que emanaban de prácticas socialmente extendidas (régimen, matrimonio, corte). Véase: ABRAHAM, Tomás, *La sexualidad en El uso de los placeres*, op. cit., pág. 183-184.

Este esquema de investigación genealógica permitía a Foucault dar cuenta de las continuidades de los códigos morales en torno a las prácticas sexuales (prácticas y ejes de reflexión) para, a través de las modificaciones que sufrían históricamente las prácticas sociales y los focos de reflexión moral (ejes múltiples de elaboración de sí), identificar las grandes transformaciones-discontinuidades en los modos de subjetivación histórica: sujeto de las *aphrodisia* (Antigüedad greco-romana) y sujeto de deseo (cristianismo).

Los siguientes textos que Foucault podía publicar a continuación (sobre el cristianismo primitivo, el cristianismo de la pastoral moderna y la modernidad –siglos XVIII-XIX) podían organizarse a partir de esos cuatro ejes específicos de problematización articulados en el seno de una modalidad histórica de subjetivación (*sujeto de las aphrodisia, sujeto de deseo, sujeto sexual*). En el *Uso de los placeres*, Foucault comunica una visión esquemática y global del nuevo proyecto:

“En el pensamiento griego clásico, está claro que es la relación con **los muchachos** la que constituye el punto más delicado y el foco más activo de reflexión y de elaboración; por eso, la problematización convoca a las formas de austeridad más sutiles. Pero, en el curso de una evolución muy lenta, podremos ver a este foco desplazarse: es en torno a **la mujer** donde los problemas poco a poco se centrarán. Lo que no quiere decir ni que el amor de los muchachos no sea ya practicado, ni que cesará de experimentarse, ni que no se interrogará más sobre él. Pero serán la mujer y la relación de la mujer las que marcarán los tiempos fuertes de la reflexión moral sobre los placeres sexuales: sea bajo la forma de la virginidad, de la importancia que tendrá la conducta matrimonial, o del valor acordado a las relaciones de simetría y de reciprocidad entre los dos cónyuges. Por otra parte, podemos ver un nuevo desplazamiento del foco de problematización (esta vez, de la mujer **hacia el cuerpo**) en el interés que se manifiesta a partir del siglo XVII y XVIII por **la sexualidad del niño**, y de una manera general por las **relaciones entre el comportamiento sexual, la normalidad, la salud**.¹⁶⁷⁸”

Así, en los diferentes ejes de la reflexión moral o diferentes focos de elaboración de sí (cuerpo, esposa, muchachos), Foucault podía inscribir el resultado de sus investigaciones anteriores sobre la constitución histórica del dispositivo de sexualidad (cuatro focos de saber-poder): la captura pedagógica (siglo XVII) y médica (siglo XVIII) del cuerpo sexual del niño (cuerpo del niño-alumno, cuerpo del niño-masturbador) y la problematización del comportamiento sexual de los individuos según su normalidad-anormalidad establecida por una medicina centrada en los peligros que estos actos suponían para la salud presente y futura (mujer-madre y mujer-histórica, adulto-perverso, pareja reproductora) podían ser insertados, como resultados genealógicamente ya alcanzados, en el nuevo proyecto de 1984.

Del problema de los ‘muchachos’ (Grecia), al problema de la ‘esposa’ (Roma-cristianismo) y de éste al problema de la ‘sexualidad’ y del ‘cuerpo’ del niño y de los adultos (época moderna), Foucault avanzaba las grandes líneas de investigación de la *Historia de la sexualidad*:

¹⁶⁷⁸ UP, pág. 326.

Focos de reflexión y de constitución del SUJETO DE LAS <i>APHRODISIA</i>		Focos de reflexión y de constitución del SUJETO DE DESEO	Focos de reflexión y de constitución del SUJETO SEXUAL
<i>Grecia</i>	<i>Roma</i>	<i>Cristianismo primitivo</i> <i>Pastoral cristiana</i>	<i>Siglo XVII-XVIII-XIX</i>
Cuerpo Medicina	Cuerpo Medicina	Cuerpo <i>FOCO ACTIVO DE REFLEXIÓN Y ELABORACIÓN DE SÍ</i> <i>(De Casiano a la Pastoral)</i> <i>Verdad y Confesión</i>	Cuerpo <i>FOCO ACTIVO DE REFLEXIÓN Y ELABORACIÓN DE SÍ</i> Medicina de la sexualidad (salud): sexualidad del niño (campana contra el onanismo) y sexualidad adulta normal y anormal (mujer-madre, mujer-histérica, adulto-perverso, pareja reproductora). <i>Verdad y Confesión</i>
Mujer-esposa	Mujer-esposa <i>FOCO más ACTIVO DE REFLEXIÓN Y ELABORACIÓN DE SÍ.</i> Austeridad-Fidelidad-Simetría. <i>Verdad y cultura de sí</i>	Mujer-esposa <i>FOCO más ACTIVO DE REFLEXIÓN Y ELABORACIÓN DE SÍ</i> <i>(De San Agustín a la Pastoral)</i> Austeridad-Fidelidad Virginitad. <i>Verdad y confesión</i>	Mujer-esposa
Muchachos <i>FOCO más ACTIVO DE REFLEXIÓN Y ELABORACIÓN DE SÍ.</i> Austeridad <i>Verdad y dominio de sí</i>	Muchachos Austeridad	Muchachos Prohibido Contra la Ley	Muchachos Perversión Anormal
“El uso de los placeres” <i>1984</i>	“El cuidado de sí” <i>1984</i>	“Las confesiones de la carne” <i>(No publicado)</i> Texto sobre la Pastoral cristiana <i>(No publicado)</i> ¹⁶⁷⁹	Posibles textos a publicar

¹⁶⁷⁹ Foucault afirma en 1983, ante la pregunta sobre los textos por venir: “He escrito un esbozo, una primera versión de un libro sobre la moral sexual del siglo XVI, en el que es importante el problema de las técnicas de sí, el examen de sí mismo y la dirección del alma, a la vez, en las Iglesias protestantes y católicas.” *DeE IV*, pág. 384.

Estos diferentes focos de reflexión moral y de elaboración de sí constituían para Foucault, en la Antigüedad pagana, tres formas de “modulación singular de la conducta sexual”¹⁶⁸⁰, no remitiendo a un “código de conductas obligatorias para todos”¹⁶⁸¹ unitario y explícito, y no organizando los comportamientos sexuales “como un dominio que revelaba en todos sus aspectos un solo y mismo conjunto de principios”¹⁶⁸². El sujeto de las *aphrodisia* se constituía y daba forma a su vida aplicando una multiplicidad dispar de discursos que proponían consejos generales de acción en relación con múltiples objetos-focos (uno mismo y su cuerpo, la casa y la esposa, los muchachos). En la reflexión cristiana y en la problematización del ‘sexo-sexualidad’ de la medicina moderna, la ‘experiencia de sí’ del sujeto remitirá tanto a un código unitario, exhaustivo y explícito (de lo lícito y de lo prohibido, de lo normal y de lo patológico), como a un dominio teórico unitario articulado gracias a una doctrina general de la ‘carne’ o una teoría científico-universal de la ‘sexualidad’. Foucault debía justificar este pasaje, en las posteriores entregas de la *Historia de la sexualidad*, de unas artes plurales de la existencia, de unas múltiples técnicas de sí -que no imponían reglas universales para todos y que no suponían una ‘doctrina’ general de las *aphrodisia* (Grecia-Roma)-, a una hermenéutica de sí fundada en una ‘teoría de la carne y el deseo’ que articulaba un código unitario, explícito y exhaustivo válido para todos. La reflexión cristiana sobre los placeres, los actos y el deseo va a producir, para Foucault, “una **unificación entre los diferentes elementos que podemos encontrar repartidos en los diferentes ‘artes’ de usar de los placeres.** Ha habido una **unificación doctrinal –San Agustín** ha sido uno de sus operadores- que ha permitido **pensar en el mismo conjunto teórico el juego de la muerte y de la inmortalidad, la institución del matrimonio y las condiciones de acceso a la verdad.** Pero ha habido también una **unificación (...)** ‘práctica’, que ha **recentrado las diferentes artes de la existencia en torno al desciframiento de sí, a procedimientos de purificación y a combates contra la concupiscencia.** De golpe, lo que se encuentra en el corazón de la problematización de la conducta sexual, no fue el placer con la estética de la existencia, sino el deseo y su hermenéutica purificadora. Este cambio será el efecto de toda una serie de transformaciones. De estas transformaciones en sus inicios, antes del desarrollo del cristianismo, tenemos el testimonio en la reflexión de los moralistas, filósofos y médicos de los dos primeros siglos de nuestra era.”¹⁶⁸³ En resumen:

¹⁶⁸⁰ UP, pág. 324.

¹⁶⁸¹ UP, pág. 324.

¹⁶⁸² UP, pág. 324.

¹⁶⁸³ UP, pág. 327.

Artes de usar de las <i>aphrodisia</i>		Doctrina y prácticas de sí centradas en el deseo	Doctrina y prácticas de sí centradas en la sexualidad.
<i>Grecia</i>	<i>Roma</i>	<i>Cristianismo</i>	<i>Siglo XVIII-XIX</i>
<i>Régimen de salud:</i> cuidado del cuerpo	<i>Régimen de salud:</i> el cuerpo frágil	SAN AGUSTÍN: unificación teórico- doctrinal , elaboración de una doctrina de la carne y el deseo. Muerte y Eternidad, Matrimonio y Verdad.	Unificación: teoría universal sobre la sexualidad. <i>SCIENTIA SEXUALIS</i> y <i>Sigmund FREUD</i>
<i>Gestión de la casa:</i> reconocer a la esposa	<i>Gestión de la casa:</i> fidelidad matrimonial, relación de afecto	CASIANO: unificación práctica en la confesión impuesta por la moral ascético-monástica. Desciframiento de sí. Técnicas de purificación. Combate contra la concupiscencia.	Unificación: técnicas confesionales médicas, pedagógicas, psiquiátricas, psicoanalíticas, para extraer la verdad de la sexualidad. CONFESIÓN-EXAMEN
<i>Corte amorosa de los muchachos:</i> el amor y la verdad.	<i>Corte amorosa:</i> debate sobre la naturaleza del amor a los muchachos		
Diferentes artes. Multiplicidad de espacios de subjetivación dispar.	Diferentes artes. Transformaciones técnicas: proliferación y extensión.		
<i>Experiencia de las APHRODISIA</i> <i>Sujeto afrodisíaco</i>	<i>Experiencia de la CARNE</i> <i>Sujeto deseante</i>	<i>Experiencia de la SEXUALIDAD</i> <i>Sujeto sexual</i>	

Expondremos a continuación: 1) las diferentes formas históricas de subjetivación en Grecia y Roma, y en el cristianismo; 2) las reflexiones que se elaboran y las transformaciones que sufren los cuatro focos de problematización de la Antigüedad griega clásica a la reflexión de los dos primeros siglos de nuestra era; 3) finalmente, pudiendo acceder sólo a la investigación histórica que permite justificar y articular sin fisuras la lectura foucaultiana sobre la ‘experiencia’ de las *aphrodisia* en el paganismo recurriremos, para reconstruir los diferentes modos de constitución de uno mismo en el cristianismo primitivo (como condición imprescindible para justificar la constancia de la crítica foucaultiana al psicoanálisis y a Freud), tanto a las referencias explícitas que Foucault realiza en los dos textos de 1984 como a otros textos de los años ochenta. Sólo una exposición del análisis de Foucault permitirá justificar la vía histórica en la que Freud y su *Interpretación de los sueños* podían ser cuestionados.¹⁶⁸⁴

¹⁶⁸⁴ La exposición tendrá como objetivo secundario demostrar, dadas las interpretaciones psicoanalíticas que asignan una supuesta ‘vuelta’ foucaultiana a Grecia-Roma y un ‘fracaso’ de la genealogía, que Foucault construye una genealogía asumiendo como principio metodológico la circularidad poder-saber-prácticas de sí o relaciones de poder-prácticas sociales, saberes prescriptivos y prácticas de sí productoras del sujeto. Los textos de 1984 no escenifican una ‘vuelta’ romántica a la Antigüedad. “(N)o se trata de un retorno a los griegos porque nunca existe retorno.” DELEUZE, Gilles, *Foucault, op. cit.*, pág. 138. Véase VÁZQUEZ

II. GRECIA Y LA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA. SUJETO DE LAS APHRODISIA.

Una de las características más importantes que remarca Foucault de la reflexión moral antigua es que ella “no intenta(ba) definir un campo de conductas y un dominio de reglas válidas –según modulaciones necesarias- para los dos sexos”,¹⁶⁸⁵ sino que promovía **“una elaboración de la conducta masculina realizada desde el punto de vista de los hombres (...)**. Mejor aún: ella no se dirig(ía) a los hombres, a propósito de conductas que podían remitían a algunas prohibiciones reconocidas por todos y que eran solemnemente recordadas en los códigos, las costumbres o las prescripciones religiosas. Se dirig(ía) a ellos a propósito de las conductas en las que justamente p(odían) hacer uso de su derecho, de su poder, de su autoridad y de su libertad.”¹⁶⁸⁶ La Antigüedad había elaborado, para Foucault, una moral ‘elitista’ y masculina que se dirigía explícitamente sólo a aquellos hombres libres que querían dar otra forma a su propia vida, y que proponía una serie de reglas rudimentarias para regular sólo el ámbito de conductas ‘sexuales’ en las que justamente los hombres eran más libres. La reflexión prescriptiva de las *aphrodisia* (saber) emergerá históricamente de unas relaciones políticas y sociales específicas (poder): la polis.

1. Constitución de sí: el sujeto de las *aphrodisia*¹⁶⁸⁷ (*Antigüedad greco-romana*).

a) Sustancia moral: *aphrodisia* (deseos-actos-placeres).

Si en *La Voluntad de saber* Foucault sostenía que la noción de ‘sexualidad’ era reciente (siglo XIX) y que la ‘sexualidad’ y el ‘sexo’ eran una producción histórica del dispositivo, la hipótesis genealógica será corroborada por la investigación del nuevo proyecto. Primero. En los textos médicos, morales y filosóficos griegos y romanos **no hay**, para Foucault **“una noción similar a la de ‘sexualidad’ y a la de ‘carne’, (...no hay...) una noción que se refiera a una entidad única y que permita reagrupar, como siendo de la misma naturaleza, derivando de un mismo origen, o haciendo jugar el mismo tipo de causalidad, fenómenos diversos y aparentemente alejados los unos de los otros: comportamientos, y también sensaciones, imágenes, deseos, instintos, pasiones.”**¹⁶⁸⁸ Frente a la unidad teórica y la extensión de actos, deseos y placeres reagrupados bajo el término ‘sexualidad’ y ‘carne’, Foucault señala que en el paganismo greco-romano existían una “serie de palabras para designar los diferentes gestos o actos que nosotros llamamos ‘sexuales’. Disponen de un vocabulario para designar las prácticas precisas; tienen términos más vagos que se refieren de manera general a lo que llamamos ‘relación’, ‘conjunción’ o ‘relaciones’ sexuales (...). Pero la categoría de conjunto bajo la cual todos los gestos, actos y prácticas estarían subsumidos es mucho más difícil de identificar.”¹⁶⁸⁹ Frente a la ‘carne’ y a la ‘sexualidad’, Foucault identifica un término que, en

GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón, op. cit.*, pág. 148 y PÁEZ, Alicia, *Ética y prácticas sociales. La genealogía de la ética según Michel Foucault, op. cit.*, pág. 261-263.

¹⁶⁸⁵ UP, pág. 33-34.

¹⁶⁸⁶ UP, pág. 33-34.

¹⁶⁸⁷ Ver UP, cap. I; cfr. HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 135-136.

¹⁶⁸⁸ UP, pág. 49. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁸⁹ UP, pág. 49

la reflexión moral pagana, podría remitir a las cosas o placeres del amor, *'ta aphrodisia'*, que los latinos traducirán por *'venerea'*: término que se refiere de manera vaga a esos 'actos u obras de Afrodita', englobando a los actos que tienen que ver con el deseo y el placer 'sexual'. Para Foucault, las *aphrodisia* constituían el objeto de la preocupación moral y la sustancia ética en la cultura greco-romana. "Nuestra idea de 'sexualidad' no cubre simplemente un dominio mucho más amplio –sostiene Foucault–; apunta a una realidad de otro tipo y tiene, en nuestra moral y en nuestro saber, otras funciones. Por otro lado no disponemos, de nuestro lado, de una noción que opere un recorte y que agrupe un conjunto análogo al de *aphrodisia* (...)."1690

Segundo, no hay tampoco, para Foucault, una clasificación pormenorizada de los actos (legales o prohibidos, normales o patológicos) ni se articula hermenéutica alguna sobre los deseos. Mientras que en la experiencia de la carne y en la de la sexualidad los actos-deseos serán minuciosamente clasificados y analizados, mientras que se va a suponer a estos deseos un poder que puede llevar al sujeto al pecado o a la enfermedad, "los griegos no han testimoniado, –afirma Foucault– ni en su pensamiento teórico, ni en la reflexión práctica, un cuidado acuciante por delimitar lo que comprendían exactamente por las *aphrodisia* (...). Nada que se parezca en todo caso a las largas listas de los actos posibles, como lo encontraremos en los penitenciales, en los manuales de confesión, o en las obras de psicopatología; ninguna tabla que sirva para definir lo legítimo, lo permitido, o lo anormal, y describir la vasta familia de los gestos prohibidos. Nada tampoco que se parezca al cuidado –tan característico de la cuestión de la carne o de la sexualidad– de revelar bajo lo inofensivo o lo inocente la presencia insidiosa de una potencia de límites inciertos y de máscaras múltiples. Ni clasificación ni desciframiento."1691 Así, si bien en los textos filosóficos y médicos de la Antigüedad se manifiesta una preocupación clara por el problema del placer, el deseo y los actos, la "manera en la que se consideraba a las *aphrodisia*, el tipo de interrogación que le era dirigido, estaba orientado de una manera completamente distinta que hacia la búsqueda de su naturaleza profunda, de sus formas canónicas, o de sus poderes secretos."1692

Tercero, mientras que la experiencia de la carne estará centrada en el deseo-concupiscencia y la experiencia de la sexualidad en el deseo-sexualidad, en la cultura antigua la problematización moral de las *aphrodisia*, la parte de sí mismo sobre la que debía aplicarse el individuo para constituirse como sujeto moral, remitía, para Foucault, a los deseos-actos-placeres en una imbricación dinámica y circular natural. Las *aphrodisia* eran los actos, gestos, contactos que procuraban cierta forma de placer. Los actos no eran capturados, para Foucault, según una forma válida o según el deseo que ocultaban, sino que eran interrogados como actividad: los griegos y romanos se interesaban en "su dinámica, mucho más que su morfología."1693 La preocupación girará en torno a los actos mismos, a la dinámica de fuerzas que desplegaban en su ejercicio y a los peligros que implicaban para el sujeto: interés por los actos del placer y por la fuerza natural que ponían en juego que estaba justificado porque se les suponía una dinámica que podía llevar al individuo a un estado de esclavitud moral (reflexión filosófica) o que podía ser peligrosa para su salud (reflexión médica). Los textos reflejan un intento por articular una cierta economía de esa dinámica de los actos y de la fuerza en relación con la vida del individuo, más que preocuparse por establecer un 'tipo' de individuo a partir de los actos que realiza o los deseos que experimenta: una estilización de la existencia en torno a los placeres recomendando unos principios morales de acción generales fundados en una reflexión médica y moral no universalizable a todos, ni aplicable de la misma forma en todos. En

1690 UP, pág. 50. El subrayado es nuestro.

1691 UP, pág. 53. El subrayado es nuestro.

1692 UP, pág. 55. El subrayado es nuestro.

1693 UP, pág. 58.

efecto, los actos de Afrodita, a diferencia de lo que sucederá en la posterior reflexión cristiana, serán considerados por los médicos, filósofos y moralistas como **algo natural, querido y establecido por la naturaleza**. Su dinámica estaba “definida –sostiene Foucault- por el movimiento que liga entre ellos las *aphrodisia*, el placer que le es asociado y el deseo que suscitan. La atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva a ellos constituyen, con el acto mismo de las *aphrodisia*, **una unidad sólida**.”¹⁶⁹⁴ La sustancia ética sobre la que se aplicaba el sujeto moral constituía, pues, para Foucault, una unidad natural entre los actos que dan placer y el deseo suscitado por el placer que lleva naturalmente a desear el acto (deseo-acto-placer). Para la reflexión médico-moral, esta unidad ha sido establecida por la naturaleza para que la especie humana se propague: el placer constituye un señuelo que está asociado por naturaleza al acto, por ello ese acto se torna deseable de realizar. Esta mecánica natural permitía perpetuar el género humano.

Cuarto, **se interrogará a las *aphrodisia* (deseo-acto-placer) según sus variables cuantitativas y de polaridad**. La pregunta moral en torno a los placeres no consistía en discernir qué tipos de actos o placeres eran lícitos o ilícitos ni qué deseo se ocultaba detrás de la elección de objeto (*partenaire*): “la pregunta ética que es planteada –sostiene Foucault- no es: ¿qué deseos?, ¿qué actos?, ¿qué placeres? Sino: ¿con qué fuerza es uno llevado ‘por los placeres y los deseos? La ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual **no es**, al menos en su forma general, **una ontología de la falta y del deseo**; no es la de **una naturaleza que fija la norma de los actos; es la de una fuerza que liga entre ellos actos, placeres y deseos**.”¹⁶⁹⁵ En efecto, la dinámica entre deseos-actos-placeres será problematizada cuantitativamente: se interroga a las *aphrodisia* según el grado de la actividad, es decir, se pregunta por el número, la frecuencia de los actos y la intensidad de la práctica. A diferencia de la experiencia de la sexualidad, no se distinguirá a los individuos según su ‘sexo genital’ (sexualidad masculina-femenina), ni según el tipo de elección de objeto sexual (heterosexualidad-perversión), ni por el tipo de práctica sexual que realice (normalidad-anormalidad), sino según otro criterio binario que estaba articulado, para Foucault, a partir de dos polos cuantitativos: **la moderación o la incontinencia**. La inmoralidad en las *aphrodisia* era, en la Antigüedad, del orden del exceso: “la primera línea de división marcada en el dominio del comportamiento sexual por la apreciación moral –sostiene Foucault- no es trazada a partir de la naturaleza del acto, con sus variantes posibles, sino a partir de la actividad y de sus graduaciones cuantitativas.”¹⁶⁹⁶ Por otro lado, los actos serán interrogados **según la polaridad masculino/activo y femenino/pasivo**, ya que suponían intrínsecamente dos roles y dos valores de posición: el del sujeto agente y el del objeto paciente. Esta distinción no establecerá una diferencia entre lo femenino y lo masculino (genital) como en la experiencia de la ‘sexualidad’ sino que designará dos roles que podían ser jugados de manera diferente por los actores (cualquiera sea su ‘sexo’ anatómico). Por ello, los actos de Afrodita serán concebidos como **una escena en la que habrá un personaje principal activo y un figurante secundario (objeto)**. El rol pasivo era el rol natural de la mujer pero también era el papel que podía desempeñar cualquiera al que se le impusiera o que aceptara ser objeto del placer de otro: hombres libres, mujeres, niños, esclavos, etc. Esta segunda línea de división establecía una **diferenciación moral entre el activo-agente y el paciente-objeto**: “mantenerse en su rol o abandonarlo –sostiene Foucault-, ser sujeto de la actividad o ser el objeto, pasar del lado de aquellos que la sufren, si se es un hombre, o quedar del lado de los que la ejercen, es la segunda variable, junto con la de la ‘cantidad de actividad’, que da forma a la apreciación moral. El exceso y la pasividad son, para un hombre, las dos formas mayores

¹⁶⁹⁴ UP, pág. 58. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁹⁵ UP, pág. 60. El subrayado es nuestro. Una ontología de la naturaleza-norma será lo instaurado en el estoicismo, una ontología de la falta y el deseo será lo elaborado por el cristianismo primitivo.

¹⁶⁹⁶ UP, pág. 63.

de la inmoralidad en la práctica de las *aphrodisia*.¹⁶⁹⁷ La reflexión moral pagana sobre los actos ‘sexuales’ propondrá así unos principios de acción dirigidos específicamente al hombre adulto libre, sujeto moral por excelencia: a ellos se dirigen las exhortaciones de austeridad de los filósofos y los médicos porque es exclusivamente de ellos de quien era necesario hablar. La reflexión articula, para Foucault, una ética de la distancia social marcada por el valor del control sobre las pasiones y por el papel activo del individuo libre: mantener o abandonar el rol de dominio o de pasividad que a cada uno le corresponde según su condición social constituirá para el genealogista el criterio de apreciación moral en el paganismo. Por ello, para un hombre libre ser pasivo en el acto sexual será deshonoroso, al igual que permitir que las *aphrodisia* lo dominen convirtiéndolo en su esclavo en el exceso (ser pasivo respecto a sí).

Finalmente, la actividad sexual será objeto de preocupaciones morales y médicas por la manera en la que la naturaleza misma ha dispuesto su dinámica. Foucault señala que, no siendo un ‘mal’, **el placer ‘sexual’ será concebido por los griegos como “ontológicamente o cualitativamente inferior: común a los animales y a los hombres (...); porque mezcla privación y sufrimiento (y se opone a los placeres que pueden dar la vista y el oído); y porque, dependiendo del cuerpo y de sus necesidades, está destinado a restablecer el organismo en su estado anterior a la necesidad. Por otra parte, ese placer condicionado, subordinado e inferior es un placer de extrema vivacidad”¹⁶⁹⁸ que lleva por sí mismo al exceso** en tanto que fuerza natural siempre lista para desbordar el objetivo que la naturaleza le ha impuesto. Por ello, el trabajo ético consistirá en impedir la tiranía de esta fuerza, ponerle freno, limitar su tendencia a la revuelta. Esta posibilidad de llevar al individuo a un estado de servidumbre no será exclusiva, para Foucault, de la reflexión moral sobre las *aphrodisia* sino también de la problematización greco-romana del placer de la comida y la bebida. La moral del ‘sexo’ y la moral de la mesa responderán a un mismo interrogante sobre el placer: tres necesidades establecidas por la naturaleza que tienden por sí mismas al exceso y que serán objeto de preocupación moral, constituyendo una materia ética análoga a interrogar según su buen uso (cantidad-polaridad o posición).

El individuo (no-sujeto) se constituía como sujeto en la Antigüedad greco-romana, según esta reconstrucción de Foucault, aplicándose y dominando esa parte de sí mismo, las *aphrodisia*: dinámica natural y circular de fuerzas naturales del deseo, del acto y del placer, parte de uno mismo identificada por los saberes médicos, morales y filosóficos de la época como dinámica que pasaba por sí misma al exceso. El individuo (no-sujeto) se constituía como sujeto plegándose a estos saberes-reflexiones y aplicando voluntariamente los principios generales de acción que se le proponían (en una relación a otro: médico, maestro, amigo, director, etc.) instaurando consigo mismo una relación de dominio de sí (ejercicio del poder-gobierno sobre las *aphrodisia*). Desde el saber que venía del otro y en el seno de una relación con otro, el individuo se constituía como sujeto moral al adquirir un saber-hacer y unos principios de acción moral (cantidad-polaridad) para iniciar un combate consigo mismo.

b. Modo de sujeción: ajustamiento variable a reglas generales según la necesidad, el momento, el estatuto.

Foucault reconstruye, a partir de los diferentes focos de reflexión (cuerpo, mujer, muchachos, relación a la verdad), el modo de sujeción moral de esta modalidad histórica de subjetivación: ¿qué relación establecía el sujeto moral con el código para actuar

¹⁶⁹⁷ UP, pág. 65.

¹⁶⁹⁸ UP, pág. 67.

moralmente?, “¿a qué principio referirse para moderar, limitar, reglar esta actividad?, ¿qué tipo de validez reconocer a esos principios, que pueden justificar que uno tenga que aceptarlos? (...).”¹⁶⁹⁹

Si en la experiencia de la ‘carne’ y en la experiencia de la ‘sexualidad’ se establecerá un código explícito bien definido que determinará lo permitido y lo prohibido, lo normal y lo patológico bajo el que serán subsumidos todos los actos, los deseos y los placeres y al que todo individuo deberá plegarse siempre de la misma manera y sin distinción de estatuto; en la reflexión moral greco-romana no había un código explícito y minucioso para usar bien de los placeres (*chresis aphrodision*): se trataba, en los diferentes ámbitos de acción moral (cuerpo, esposa, muchachos), de que el sujeto realice por sí mismo una sujeción variable, según diferentes elementos estratégicos, a ciertas reglas calculadas de prudencia. “En el uso de los placeres –afirma Foucault-, si bien es verdad que hay que respetar las leyes y costumbres del país, no ofender a los dioses y remitirse a lo que quiere la naturaleza, las reglas morales a las cuales uno se somete están bien alejadas de lo que puede constituir **un sometimiento a un código bien definido**. Se trata más bien de **un ajustamiento variado**, en el cual se deben tener en cuenta diferentes elementos (...).”¹⁷⁰⁰

En los textos médicos, morales y filosóficos del paganismo es posible verificar, para Foucault, la aplicación de tres principios rectores que deberán ser tenidos en cuenta para hacer un buen uso de las *aphrodisia* y constituirse como sujeto moral:

1) **Usarlos según “una estrategia de necesidad.”**¹⁷⁰¹

Si la necesidad suscita el deseo que lleva al placer del acto, así como el hambre incita el deseo de comer y la sed el de beber, la reflexión moral no propondrá anular o eliminar por completo el placer (como en la reflexión cristiana posterior). Se tratará, por el contrario, “de mantenerlo y de mantenerlo por la necesidad que suscita el deseo; se sabe que el placer se debilita si no satisface la vivacidad de un deseo (...)”¹⁷⁰² Mantener la necesidad que aviva el deseo y que sostiene la sensación del placer implicará no “multiplicar los deseos recurriendo a placeres que no están en la naturaleza (...): si se pueden satisfacer, cuando se manifiestan, los deseos sexuales, no hay que crear deseos que van más allá de las necesidades.”¹⁷⁰³ La reflexión tratará, por tanto, de diseñar una estrategia contra la intemperancia fundada en la necesidad y remitiéndose a la naturaleza, por lo que no será posible establecerse una ley universal que determine el uso de los placeres para todos y de la misma manera: “la temperancia no puede tomar la forma de una **obediencia a un sistema de leyes o a una codificación de las conductas** –sostiene Foucault-; tampoco puede valer como un **principio de anulación de los placeres; la temperancia es un arte, una práctica de los placeres que es capaz de ‘usar’ de aquellos que están fundados en la necesidad limitándose a ella misma.**”¹⁷⁰⁴ Usar bien del placer aplicando la ‘estrategia de la necesidad’ implicará realizar los actos con moderación, según la obligación que impone el deseo mismo como estrategia para asegurarse la no anulación del placer.

2) **Usarlos según una “estrategia del momento oportuno, el *kairos*.”**¹⁷⁰⁵

La reflexión médico-moral antigua aconsejará aplicar a las *aphrodisia* una “política del momento”.¹⁷⁰⁶ Por ello también, para Foucault, será imposible elaborar unas normas universales y generales impuestas de la misma manera para todos: se trata de usar bien de los placeres según diferentes escalas temporales. Los médicos ofrecerán consejos y

¹⁶⁹⁹ UP, pág. 72.

¹⁷⁰⁰ UP, pág. 73. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁰¹ UP, pág. 73. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁰² UP, pág. 75.

¹⁷⁰³ UP, pág. 76.

¹⁷⁰⁴ UP, pág. 77. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁰⁵ UP, pág. 78. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁰⁶ UP, pág. 78.

regímenes según los momentos de la vida (joven-viejo), según la época del año (frío-calor), según las estaciones, según los momentos del día. Así, usar bien de los placeres implicaba realizar los actos de acuerdo a las circunstancias y características del individuo: más que imponer leyes universales, se ofrecerán principios generales de acción que cada sujeto deberá ser capaz de aplicar por sí mismo, debiendo ser capaz de identificar si ese momento-estado es oportuno para realizar los actos y teniendo que decidir por sí mismo el modo conveniente para llevarlos a cabo. La reflexión greco-romana sobre las *aphrodisia* no establecerá un código universal (cristianismo) sino un “**arte de usar del placer**”¹⁷⁰⁷ **según el momento.**

3) Usarlos según una estrategia que dependía del estatuto del sujeto.

No habiendo un texto-Ley que estableciera lo permitido y lo prohibido, ni unos saberes ‘universales’ que diseñaran las formas-actos normales y patológicos, en la Antigüedad “la moral sexual forma(ba...) parte –sostiene Foucault- de un modo de vida, determinado por el estatuto que se ha recibido y las finalidades que uno ha escogido (...) Es un principio generalmente admitido que cuanto más se es visto, cuanto más autoridad se tiene o se quiere tener sobre otros, más busca uno hacer de su vida una obra admirable en la que la reputación se extenderá lejos y por mucho tiempo, más es necesario imponerse, por elección y voluntad, unos principios rigurosos de conducta sexual.”¹⁷⁰⁸ La aceptación y la aplicación de los principios-consejos de acción que los médicos y filósofos elaboraban dependía por tanto del estatuto social y político del hombre libre que, haciendo uso de los placeres, se preocupaba por cuidar de sus intereses. La moral masculina proponía reglas para adquirir y mantener la reputación y el honor: aplicarlas sobre uno mismo permitía manifestar ante otros una vida fuera de lo ‘común’.

El modo de sujeción que correspondía a esta forma histórica del sujeto moral (*sujeto de las aphrodisia*) consistía, para Foucault, en la aplicación libre y voluntaria de reglas generales de buen uso y en la modulación de las mismas de acuerdo a una necesidad-ajustamiento, un momento-circunstancia y un estatuto-posición. “Las grandes leyes comunes –de la ciudad, de la religión o de la naturaleza- están presentes, –afirma el genealogista- pero como si designaran a lo lejos un círculo amplio, en el interior del cual el pensamiento práctico debe definir lo que conviene hacer. Y por eso, no tiene necesidad de algo como un texto que impondría la ley, sino de (...) una ‘práctica’, de un saber-hacer que, teniendo en cuenta principios generales, guíen la acción en su momento, según su contexto y en función de sus fines. No es universalizando la regla de su acción como, en esta forma de moral, el individuo se constituye como sujeto ético; es al contrario por **una actitud y por una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y puede darle un brillo singular por la estructura racional y reflexiva que manifiesta.**”¹⁷⁰⁹

c. Forma de elaboración de sí: combate por el dominio de uno mismo.

El trabajo ético propio de esta reflexión moral antigua consistía en **una actividad: enkrateia**. Definida por Foucault como una “forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante. (...) El término *enkrateia* en el vocabulario clásico parece referirse en general a **la dinámica de una dominación de sí mismo por sí mismo y al esfuerzo que demanda.**”¹⁷¹⁰ Se trataba, por tanto, del ejercicio de una actividad sobre uno mismo que permitía dominar la dinámica de fuerzas de las

¹⁷⁰⁷ UP, pág. 80. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁰⁸ UP, pág. 82.

¹⁷⁰⁹ UP, pág. 84. El subrayado es nuestro.

¹⁷¹⁰ UP, pág. 88.

aphrodisia, resistiendo y luchando con uno mismo para alcanzar el dominio de sí. Esta lucha, que constituía al individuo (no-sujeto) como un sujeto moral dueño de sí mismo, será condición del acceso al estado de temperancia.

Esta forma de elaboración de sí histórica centrada en el dominio de uno mismo implicaba, para Foucault, establecer consigo mismo, voluntariamente, una relación de tipo agonístico: “la conducta moral, en materia de placeres, est(ar)á sostenida por **una batalla por el poder.**”¹⁷¹¹ Los filósofos y moralistas postularán que no podrá uno conducirse moralmente sin instaurar una lucha, sin aplicarse en un entrenamiento para poder dominar esas fuerzas naturales y potentes que hay en uno mismo y que pueden reducir al individuo a la esclavitud y a la pasividad más absoluta. Si estas fuerzas podían pasar naturalmente al exceso, no se podía usar bien de las *aphrodisia* sin oponerse y resistir: frente a la fuerza enemiga, uno mismo debía constituirse como un adversario vigilante. En efecto: mientras que en la moral de la ‘carne’ el adversario será un poder ‘Otro’, “ontológicamente extraño (...) (e)n la ética de las *aphrodisia* –sostiene Foucault–, la necesidad y la dificultad del combate reca(ía), por el contrario, en lo que se desarrolla(ba) como una justa consigo mismo (...). (L)uchar contra ‘los deseos y los placeres’ es medirse consigo mismo.”¹⁷¹²

El resultado de esta lucha se expresará, utilizando la metáfora del combate: victoria o derrota. La victoria implicaba haber alcanzado, en relación con uno mismo, un estado sólido y estable de dominio de sí: el trabajo moral tendía, pues, hacia la instauración de una “estructura ‘autocrática’”¹⁷¹³ en el sujeto. En este estado de victoria de sí, la dinámica de fuerzas de las *aphrodisia* no desaparecían sino que, sobre ellas, el sujeto podía ejercer un dominio perfecto que permitía resistirles cuando quería y como quería. El individuo temperante no será aquél en el que las *aphrodisia* han sido extirpadas (como en el cristianismo primitivo), sino aquél en el que todo lo concerniente a los placeres constituía una materia moldeable en manos de una voluntad soberana y dueña de sí. En efecto, si en la moral de la ‘carne’ se instaurará un *sujeto de deseo* que debía trabajar sobre sí mismo estableciendo una relación “del tipo ‘elucidación-renuncia’, ‘desciframiento-purificación’”¹⁷¹⁴, es decir, si el individuo (no-sujeto) tenía que realizar una hermenéutica de sus deseos para determinar de dónde provenían para extirparlos y renunciar a ellos; en la moral de las *aphrodisia*, en la que no había tal constitución de sí, el sujeto tenía que establecer consigo mismo una relación de dominación-obediencia o de señorío-docilidad que siempre podía ser invertida: el combate por el dominio de sí era una justa perpetua.

Este trabajo para la constitución de sí se expresaba también en los textos, para Foucault, con una serie de metáforas que remitían a la vida doméstica y a la vida cívica. En la imagen del gobierno de la casa, el amo que domina en la casa se asemeja al individuo que gobierna sobre sus deseos como si fueran sus sirvientes. En el modelo de la vida cívica, el sujeto moral será comparado con una ciudad bien gobernada y los placeres-deseos con la plebe que se agita contra el orden establecido. La victoria en el gobierno sobre los placeres-plebe manifiesta un sujeto-ciudad en orden y armonía. Señor de sí (sujeto-*aphrodisia*), amo de su casa (amo-bienes-sirvientes) y gobernante justo (gobernante-plebe) serán pensados desde el mismo modelo dual del combate y del dominio.

Porque el trabajo moral con uno mismo implicaba un combate, el que quería vencer en la lucha debía entrenarse **ocupándose de sí mismo**. Las técnicas de sí, que proliferarán y se refinarán en la reflexión y en la práctica moral romana de los primeros siglos de nuestra era (*El cuidado de sí*) estarán, en la época clásica (*El uso de los placeres*), poco desarrolladas. Estas pocas técnicas de sí serán retomadas, definidas y articuladas minuciosamente por las tradiciones filosóficas romanas y religiosas del cristianismo

¹⁷¹¹ UP, pág. 89. El subrayado es nuestro.

¹⁷¹² UP, pág. 92. El subrayado es nuestro.

¹⁷¹³ UP, pág. 95.

¹⁷¹⁴ UP, pág. 95.

primitivo (procedimientos de prueba, examen de conciencia, trabajo del pensamiento sobre sí mismo, meditación, etc.). En el contexto griego, sólo la tradición pitagórica proponía algunos ejercicios-entrenamientos concretos: “régimen alimentario –enumera Foucault-, recolección de las faltas al final del día, y también prácticas de meditación que debían preceder el sueño para conjurar los malos sueños y favorecer las visiones que podían venir de los dioses. (...) Pero fuera de estas prácticas pitagóricas no se encuentra nada –sea en Jenofonte, Platón, Diógenes o Aristóteles- de especificación de la *askesis* como ejercicio de continencia.”¹⁷¹⁵

Foucault justifica esta pobreza de técnicas de sí en Grecia: primero, porque “el ejercicio es concebido como la práctica misma en la que uno debe entrenarse, no hay singularidad del ejercicio en relación con el fin perseguido”¹⁷¹⁶; segundo, porque “el dominio de sí y el dominio de otros son considerados como teniendo la misma forma, porque uno debe gobernarse a sí mismo como uno gobierna su casa y como uno desempeña un rol en la ciudad (...). El mismo aprendizaje debe volver capaz de virtud y capaz de poder. Asegurar la dirección de sí mismo, ejercer la gestión de la casa y participar en el gobierno de la ciudad son tres prácticas del mismo tipo.”¹⁷¹⁷ Estos tres elementos isomórficos en Grecia (*polis*), a saber, sujeto-moral/casa/ciudad, se separarán en la reflexión romana (saber) como consecuencia de las transformaciones de las relaciones de poder y de las prácticas sociales de la época (matrimonio, ejercicio del poder Imperial): las técnicas de sí comenzarán a proliferar y a expandirse independizándose de la forma de ejercicio del poder político, constituyendo este acontecimiento una de las condiciones de posibilidad de la confesión cristiana (monacato).

d. Teleología moral: libertad, poder, verdad.

Si el ‘sujeto de deseo’ cristiano instaurado gracias a la problematización de la ‘carne-deseo’ tendrá por objetivo moral “conservar o reencontrar la inocencia del origen (...y) preservar una pureza”¹⁷¹⁸ renunciando a sí mismo y a los placeres, analizando y extirpando los deseos; el objetivo final del trabajo moral del *sujeto de las aphrodisia* consistía, para Foucault, en el acceso a la templanza (*sophrosyne*). “La *sophrosyne*, -define Foucault- el estado que se tiende a alcanzar, por el ejercicio del dominio, y por la moderación en la práctica de los placeres, es caracterizado como una libertad.”¹⁷¹⁹ Libertad de poder ser y poder permanecer victorioso en el combate: “Ser libre en relación a los placeres, es no estar a su servicio, es no ser su esclavo.”¹⁷²⁰ La libertad, como estado que alcanza el sujeto moral venciendo en el combate, será -especialmente en la reflexión griega- “en su forma plena y positiva –sostiene Foucault- **un poder que uno ejerce sobre sí mismo en el interior mismo del poder que uno ejerce sobre otros.**”¹⁷²¹ Y esto porque a quienes se incitaba especialmente a estilizar su existencia en Grecia era aquellos que ejercían el poder en la ciudad: nadie podía gobernar a otros si no era capaz de gobernarse a sí mismo (gobierno de la ciudad-gobierno de sí). En este sentido, la libertad-estado que alcanzaba el sujeto moral ejerciendo sobre sí un poder sobre las *aphrodisia*, evitando ser un esclavo tiranizado por ellas, era la garantía de que, en el ejercicio del poder político (gobernante-plebe), no se

¹⁷¹⁵ UP, pág. 95.

¹⁷¹⁶ UP, pág. 100.

¹⁷¹⁷ UP, pág. 102.

¹⁷¹⁸ UP, pág. 106.

¹⁷¹⁹ UP, pág. 106.

¹⁷²⁰ UP, pág. 108.

¹⁷²¹ UP, pág. 109.

dejaría llevar por sus deseos. El estado de libertad alcanzado gracias a un trabajo sobre uno mismo, impedía pues que el sujeto moral se convirtiera, ejerciendo el poder, en un tirano.

La *sophrosyne* no era sólo, según Foucault, un estado de libertad. También era concebida como una libertad activa que se caracterizaba por la virilidad y el poder.¹⁷²² “En esa moral de hombres hecha para hombres –afirma Foucault-, la elaboración de sí como sujeto moral consiste en **instaurar de sí mismo a sí mismo una estructura de virilidad**: es en tanto que hombre en relación a sí como uno podrá controlar y dominar la actividad de hombre que uno ejerce en relación a otros en la práctica sexual. Es a lo que hay que tender en la lucha agonística consigo mismo y en la lucha por dominar los deseos, es el punto en el que **la relación a sí va a ser isomorfa a la relación de dominación, de jerarquía y de autoridad** que a título de hombre y de hombre libre, se pretende establecer sobre los inferiores; y es a esa condición de ‘virilidad ética’, a la que se podrá, según un modelo de ‘virilidad social’, dar la medida que conviene a la ‘virilidad sexual’. En el uso de sus placeres masculinos, es necesario ser viril en relación a sí mismo, como se es masculino en el rol social.”¹⁷²³ La *sophrosyne*, teleología moral del *sujeto de las aphrodisia* en Grecia, perdurará en la reflexión romana: el sujeto moral deberá acceder a un dominio pleno de sí, como un estado imperturbable y pleno de gobierno de uno mismo que asegurará, a su vez, el ejercicio del gobierno del poder político y la salvación del sujeto en esta vida.

La libertad y el poder sobre uno mismo y sobre otros será concebida también, en la reflexión greco-romana, como **una cierta relación del sujeto con la verdad**: porque no será posible ser temperante sin saber, porque no será posible constituirse como sujeto moral sin ser también un sujeto que conoce la verdad. Esta relación entre dominio de sí y verdad se articulará, según la investigación desarrollada por Foucault, sobre los diferentes focos de reflexión de la moral antigua de tres maneras distintas. **Una forma instrumental**, ya que dominar los placeres impondrá la necesidad de aplicar una razón práctica que determine las circunstancias, los momentos y las necesidades (forma generalizada en casi toda la reflexión greco-romana sobre los placeres). **Una forma ontológica**, característica de la reflexión platónica, en la que se establecerá la necesidad del conocimiento de la Verdad de las Ideas como condición para dominar los deseos y alcanzar la virtud. “**Una forma estructural**: la temperancia implica(rá) que el logos sea puesto en posición de soberanía en el ser humano y que pueda someter los deseos, siendo capaz de reglar el comportamiento.”¹⁷²⁴ Que corresponderá especialmente a la forma específica de constitución del *sujeto de las aphrodisia* en el estoicismo romano. “La relación con la verdad –afirma Foucault- es una condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración del individuo como sujeto temperante y llevando una vida temperante; no es una condición epistemológica para que el individuo se reconozca en su singularidad de sujeto deseante y para que pueda purificar su deseo.”¹⁷²⁵ No se elaborará, pues, para esta constitución del *sujeto de las aphrodisia*, una hermenéutica de sí que permita descifrar la verdad que habita en uno mismo y que permita decir-verdad sobre sí, sino de una relación con la verdad (de los discursos de verdad, de los consejos de verdad, de la verdad del logos o de la verdad de las Ideas) como condición de la libertad-poder de sí.

La reflexión greco-romana, preocupándose por las *aphrodisia* (problematización), concibiéndolas como realidad dinámico-natural que exigía por sí misma un control, incitando a que el individuo instaure consigo mismo una relación agonística en la que la victoria consistía en el dominio de sí y la temperancia (libertad-poder-verdad), propondrá unos principios generales para la estilización ético-estética de la propia existencia. “**El**

¹⁷²² Ver ABRAHAM, Tomás, *La sexualidad en El uso de los placeres*, op. cit., pág. 181-183.

¹⁷²³ UP, pág. 112-113. El subrayado es nuestro.

¹⁷²⁴ UP, pág. 117.

¹⁷²⁵ UP, pág. 120.

individuo se consume como sujeto moral –sostiene Foucault- **en la plástica** de una conducta medida, **bien visible** para todos y **digna** de una larga memoria.¹⁷²⁶

En resumen. Aplicándose sobre la dinámica natural de los deseos-actos-placeres que naturalmente tienden al exceso (sustancia moral), el individuo adoptaba, utilizaba y aplicaba libre y voluntariamente en sí mismo unos principios y consejos, médicos o filosóficos (tipo de sujeción a la ley). El trabajo moral al que la reflexión sobre las *aphrodisia* incitaba, consistía en instaurar, en relación con uno mismo, un combate por el dominio de sí, una justa entre uno mismo y uno mismo. Finalmente, la consecuencia que el sujeto moral esperaba alcanzar para sí era el dominio completo de sí mismo, el poder pleno de sí a sí, caracterizado por un estado de libertad en relación con la verdad (teleología moral). El sujeto moral reproducía así en su vida (sujeto-amor-gobernante) la belleza y el orden del cosmos (fundamento ontológico de una ética como estética de la existencia).

Dado que será posible establecer ciertas diferencias con la constitución de sí de los dos primeros siglos de nuestra era, proponemos el siguiente esquema para resumir las coordenadas fundamentales de la subjetivación griega:

MODO DE SUBJETIVACIÓN: Sujeto de las <i>aphrodisia</i> (Grecia clásica)		
Sustancia ética	<i>Aphrodisia</i> <i>Actos-Placeres del Amor</i>	Dinámica de fuerzas naturales que constituyen una unidad: necesidad-deseos-actos-placeres. Pasan intrínseca y naturalmente al exceso y pueden comprometer la salud del cuerpo y reducir al sujeto moral a la esclavitud. Reflexión médica.
Tipo de sujeción a la Ley	<i>Chresis</i> <i>Uso de los Placeres</i>	Ajustamiento variable a reglas generales de acción, que deben ser aplicadas según un saber-hacer, teniendo en cuenta la necesidad natural del deseo, el momento (espacio-temporal), el estatuto y los intereses (político-social). Reflexión médica y filosófica.
Forma de elaboración de sí	<i>Enkrateia</i>	Cuidado de sí. Combate, lucha, relación agonística de uno mismo con los deseos-placeres, como dinámica de dominación de sí mismo por sí mismo. Instaurar entre uno mismo y los placeres una relación de dominación-obediencia o de señorío-docilidad.
Teleología moral	<i>Sophrosyne</i>	Estado del sujeto moral resultado del combate por el dominio de uno mismo: estado de libertad, de poder sobre sí y de dominio de la verdad (logos) en sí.

¹⁷²⁶ UP, pág. 123. El subrayado es nuestro.

2. Prácticas y ejes de experiencia de sí en Grecia.

Para justificar los cuatro elementos a partir de los cuales el genealogista puede caracterizar la constitución del *sujeto de las aphrodisia* en la estética de la existencia articulada por la reflexión moral griega, Foucault analizará tres prácticas sociales que constituían tres focos de reflexión y de problematización diferencial. En estos focos dispares de reflexión médico-filosófica se elaborarán unos principios de austeridad que serán retomados por el cristianismo primitivo.

Ciertas prácticas discursivas florecerán, para Foucault, como consecuencia de las prácticas sociales específicas de la época: unos discursos médico-dietéticos (práctica del régimen) que elaborarán unos principios generales para el cuidado del cuerpo propio dado el riesgo que implicaban los actos (consejos para llevar una vida sana, importancia de la moderación en la bebida, la comida y los placeres); unos discursos morales y filosóficos sobre el gobierno y la economía de la casa (práctica de la gestión del *oikos*), que propondrán principios para regular la relación con la esposa, la gestión de los esclavos y el cuidado de los bienes; y unos discursos morales y filosóficos sobre el amor de los muchachos (práctica social de la corte), que problematizarán el papel erótico del muchacho como objeto-paciente, elaborando algunos consejos o reglas más o menos estrictos para regular la relación.

a) El cuerpo y la reflexión dietética. Dominio de sí.

Mientras que la medicina moderna (*scientia sexualis*) elaborará un análisis pormenorizado de los diferentes efectos patológicos de la actividad sexual, organizando los comportamientos sexuales según una distinción binaria entre prácticas normales y anormales para intervenir terapéuticamente identificando sus formaciones específicas (clasificación de los individuos) y eliminar sus efectos patológicos (normalización); la inquietud de los médicos griegos sobre las *aphrodisia* estaba orientada a determinar, según Foucault, las condiciones favorables de un buen uso de las ‘cosas del Amor’ en relación con el cuidado del cuerpo propio (*foco-escena*: dominio de sí en el cuidado del cuerpo-salud de sí).¹⁷²⁷ Las *aphrodisia* eran pensadas como una actividad humana natural que había que

¹⁷²⁷ Algunos estudios históricos sobre medicina griega que corroboran en parte el análisis de Foucault: GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969; LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia universal de la Medicina*, vol. II, Barcelona, Salvat, 1972 (en especial los artículos de LAÍN ENTRALGO, P., “La medicina hipocrática”, pág. 73-117; LASSO DE LA VEGA, J., “Pensamiento presocrático y medicina”, pág. 37-71 y “Los grandes filósofos griegos y la medicina”, pág. 119-144); LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza, 1988; PIGEAUD, Jackie, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine*, París, Belles Lettres, 1988; LONGRIGG, James, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Londres, Routledge, 1993; JOUANNA, Jacques, *Hippocrate*, París, Fayard, 1992 y “La nascita dell’arte medica occidentale” en GRMEK, Mirko (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale, 1. Antichità e medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993; GOUREVITCH, Danielle, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: le malade, sa maladie et son médecin*, Roma, Ecole Française de Rome, 1984; VITRAC, Bernard, *Médecine et philosophie au temps d’Hippocrate*, Saint Denis, Presse Universitaire de Vicennes, 1989; KING, Helen, *Hippocrates’ Woman: Reading the female body in*

regular, por lo que se debía establecer unos principios generales de acción destinados a ser aplicados por diferentes individuos en diferentes circunstancias.¹⁷²⁸ Los principios médicos debían por tanto ser lo suficientemente vagos como para adecuarse diferencialmente a cada individuo y como para constituirse en consejos que funcionaran como una guía útil en el gobierno de sí mismo (cuerpo). El sujeto moral, trabajando sobre sí mismo para aplicar estos principios, podía adaptar la medida aconsejada o el régimen de acuerdo a sus particulares circunstancias.

Foucault va a recurrir en su análisis a textos de la tradición médica, especialmente a algunos de los “Tratados hipocráticos”¹⁷²⁹ en los que específicamente se aborda la cuestión de las *aphrodisia*. En estos, y también en otros textos de Platón¹⁷³⁰ y de Aristóteles,¹⁷³¹ Foucault identificará la pervivencia de una recomendación de restricción en el uso de las *aphrodisia* y una preocupación constante y creciente sobre los efectos negativos que éstos tendrían sobre el cuerpo, tanto por la propia naturaleza paroxística de los actos (violencia del acto) como por el gasto que implicaban para el cuerpo (la fuerza que se pierde).

El régimen era en Grecia, para Foucault, una **práctica social extendida**. Los médicos recomendaban aplicarlo sobre las *aphrodisia*: ellas eran “el más violento de todos los placeres, (...) la más costosa de todas las actividades físicas, (...) revela(ban) el juego existente entre la vida y la muerte, (y por ello...) constitu(ían) un dominio privilegiado para la formación ética del sujeto: de un sujeto que deb(ía) caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas que se desencadena(ban) en él, guardar la libre disposición de su energía y hacer de su vida una obra que continuará más allá de su existencia pasajera. El régimen físico de los placeres y la economía que impon(ía) forma(ban) parte de un arte de sí.”¹⁷³²

La reflexión médica problematizará el cuerpo en el tiempo y en sus actividades. En efecto, si bien el régimen que permitía un equilibrio corporal proponía medidas, físicas y morales, sus principios estaban ordenados a una estética general de la existencia: el “régimen físico no deb(ía) (...) ser practicado por sí mismo”¹⁷³³ porque no era un fin en sí; “no t(enía) por finalidad conducir la vida lo más lejos posible en el tiempo”¹⁷³⁴; ni debía “proponerse fijar de una vez por todas las condiciones de una existencia. Un régimen no (era) bueno –sostiene Foucault– si sólo permit(ía) vivir en un solo lugar, con un solo tipo de comida y sin que uno pu(diera) exponerse a ningún cambio. La utilidad de un régimen estriba(ba) en la posibilidad que da(ba) a los individuos de afrontar situaciones

ancient Greece, Londres, Routledge, 1998 y *Greek and Roman Medicine*, Londres, Duckworth Publishers, 2001; NUTTON, Vivia, *Ancient Medicine*, Nueva York, Routledge, 2004, pág. 37-127.

¹⁷²⁸ Una exposición sintética del análisis foucaultiano de los discursos prescriptivos en torno a la salud en Grecia en: KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie, op. cit.*, pág. 256-257.

¹⁷²⁹ HIPÓCRATES, *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Gredos, 1983-2003. Específicamente: “Aforismos”, “Sobre la medicina antigua” y “Juramento”, tomo I, trad. García Gual, Ma. Lara Nava, J. López Férez, B. Cabellos Álvarez, Gredos, Madrid, 1983, pág. 243-297, 135-167 y 77-78; “Sobre la dieta”, tomo III, trad. G. García Gual, J. Lucas de Dios, B. Cabellos Álvarez, I. Rodríguez Alfagema, pág. 19-116; “Epidemias”, tomo V, trad. Alicia Esteban, Elsa García Novo y Beatriz Cabellos; “Enfermedades”, tomo VI, parte II, trad. Assela Alamillo Sanz y Ma. Dolores Lara Nava, pág. 79-15; “Sobre la naturaleza del hombre” y “Sobre la generación”, tomo VIII, trad. Jesús de la Villa Polo, Ma. Rodríguez Blanco, Jorge Cano Cuenca, Ignacio Rodríguez Alfageme, pág. 29-63, 247-257.

¹⁷³⁰ PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981-1999. Específicamente: “Leyes”, tomo VIII y IX, trad. Francisco Lici y “República”, tomo IV, trad. Conrado Eggers Lan.

¹⁷³¹ ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, trad. Esther Sánchez, Madrid, Gredos, 1994; *De la generación y la corrupción*, trad. Ernesto La Croche, Madrid, Gredos, 1997, pág. 20-121 y *Política*, traducción M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

¹⁷³² UP, pág. 183.

¹⁷³³ UP, pág. 137.

¹⁷³⁴ UP, pág. 139.

diferentes.”¹⁷³⁵ Utilizar el régimen que el médico recomendaba permitía, poniendo armonía y equilibrio en el cuerpo, elaborar una vida bella. En efecto, el extenso dominio que abarcaba el régimen, compuesto por una serie de recomendaciones sobre los ejercicios, los alimentos, las bebidas, los sueños y las relaciones sexuales, tenía como objetivo volver la vida útil y feliz en los límites fijados por la naturaleza. “Es necesario sobre todo reconocer –afirma Foucault- la preocupación –común a la moral y a la medicina- por armar al individuo para una multiplicidad de circunstancias posibles. No se puede, y no se debe pedir al régimen que evite la fatalidad o que modifique la naturaleza. Lo que se espera de él, es que permita reaccionar, de otra manera que ciegamente, ante los acontecimientos imprevistos que se presenten. **La dietética es un arte estratégico, en el sentido de que debe permitir responder, de una manera que sea razonable, y por lo tanto útil, a las circunstancias.**”¹⁷³⁶ Se trataba pues, de una práctica reflexiva de sí y no de la mera aplicación de unas reglas o consejos médicos o filosóficos que el sujeto debía aceptar pasivamente. Del lado del médico, los consejos sobre el cuerpo debían persuadir, por lo que debían ser razonables; del lado del individuo receptor de sus consejos, éstos debían ser aceptados como unos principios racionales que se debían aplicar convenientemente si voluntariamente uno quería cuidar de su cuerpo como un elemento más en el conjunto de factores que debía tener en cuenta para cuidar de sí. La práctica social del régimen era una “práctica concreta y activa de la relación a sí”¹⁷³⁷ en la que, a través del cuidado del cuerpo propio y de una atención vigilante, el propio sujeto venía a constituirse como médico de sí, “adquiriendo su autonomía y eligiendo, en el momento oportuno, entre lo que e(ra) bueno y malo para él.”¹⁷³⁸

En esta problematización del cuerpo propio a través del régimen médico, Foucault señala el papel secundario que ocupaban las *aphrodisia* “cuando uno las compara con la importancia acordada a los ejercicios y, sobre todo, a la comida.”¹⁷³⁹ El régimen hipocrático establecía un calendario estratégico de actividades a adaptar según las circunstancias: divide el año en estaciones y éstas en períodos, proponiendo estrategias de conjunto de acuerdo a las cualidades de cada momento. La táctica, para Foucault, obedece a un principio de oposición o compensación (el frío debe compensar el calor, el calor debe oponerse al frío) y a un principio de imitación (una estación suave requiere un régimen suave, una estación de floración requiere un régimen que permita preparar al cuerpo para la actividad). En esta estrategia general en la que se insertaban los ejercicios, la comida y la bebida, ingresarán también las *aphrodisia*. Mientras que se ofrecen consejos específicos para el ejercicio, la comida y la bebida, sólo principios generales se recomendarán sobre los actos del placer. “Las *aphrodisia* son consideradas en bloque –sostiene Foucault-, como una actividad de la que importa determinar no las formas diversas que puede tener, **se pregunta solamente si deben tener lugar, con qué frecuencia y en qué contexto. La problematización se opera en lo esencial en términos de cantidad y circunstancia.**”¹⁷⁴⁰ El régimen de los placeres no determinaba jamás, para Foucault, la forma de los actos, ni las prácticas sexuales aconsejadas, ni la posición deseada, ni los partenaires permitidos. Respecto a la cantidad de actos aconsejable, se dará una estimación global y nunca un número preciso. En cuanto a las circunstancias aconsejables para realizarlos, se propondrá una cronología general estratégica y circunstancial: se modulan “variaciones progresivas –sostiene Foucault-, y más que organizarse según la forma binaria de lo permitido o lo prohibido, sugieren una oscilación permanente entre un más y un menos. El acto sexual no es considerado como una práctica lícita o ilícita según los límites temporales en el interior del

¹⁷³⁵ UP, pág. 139.

¹⁷³⁶ UP, pág. 140. El subrayado es nuestro.

¹⁷³⁷ UP, pág. 142.

¹⁷³⁸ UP, pág. 142-143.

¹⁷³⁹ UP, pág. 151.

¹⁷⁴⁰ UP, pág. 151. El subrayado es nuestro.

cual se inscriban: es visto como una actividad que, en el punto de intersección entre el individuo y el mundo, el temperamento y el clima, las cualidades del cuerpo y las de la estación, puede entrañar consecuencias más o menos nefastas, por lo que debe obedecer a una economía más o menos restrictiva. Es una práctica que demanda reflexión y prudencia. No es cuestión de fijar, uniformemente y para todos, los ‘días laborables’ del placer sexual; sino de calcular el momento oportuno y las frecuencias que convienen.”¹⁷⁴¹

En cuanto a los efectos sobre el cuerpo, los médicos griegos sostenían que los actos ‘sexuales’ provocaban siempre un debilitamiento del individuo ya que afectaban directamente a determinados órganos vitales: se deberá regular su uso para que provoquen el menor mal posible. Los discursos médicos tendían, para Foucault, a una economía restrictiva de los actos al capturarlos como una actividad “objeto de sospecha constante”.¹⁷⁴² No se recomendará una abstinencia completa, por nociva, pero se aconsejará hacerlo lo menos posible y sólo en caso de estricta necesidad. “Una **paradoja** habita, por tanto, -sostiene Foucault-, esta preocupación en la que se busca, a la vez, la equilibrada repartición de una actividad que no puede ser considerada como un mal, y una economía restrictiva donde ‘el menos’ parece siempre valer mejor que ‘el más’. Si es natural que el cuerpo fomente una sustancia vigorosa que tiene la capacidad de procrear, el acto mismo que la arranca del organismo y lo echa fuera tiene el peligro de ser tan peligroso en sus efectos como es conforme a la naturaleza en su principio; el cuerpo entero, con sus órganos más importantes o más frágiles, se arriesga a pagar un precio elevado por ese desperdicio que la naturaleza ha querido; y retener esa sustancia que, por su propia fuerza, busca escapar, será un medio para dar al cuerpo su más intensa energía.”¹⁷⁴³

Por otro lado, el cuidado por la producción de una progenie fuerte, sana y bella, motivará también una preocupación y una inquietud en torno a la actividad sexual. Un peligro amenazaba el acto en el que se transmitía la vida: la descendencia, fruto de un acto sexual injusto, desmesurado, malsano, llevaría para siempre y de por vida las marcas de ese acto. Los médicos griegos proponen, para Foucault, una serie de recomendaciones generales frente a este peligro: en primer lugar, cuidar de la edad de los padres (se establece la edad ideal para el padre entre los 30 y 35 años y para la madre entre los 16 y los 20 años); en segundo lugar, velar por la dieta, es decir, evitar el exceso en las comidas, evitar también las consecuencias nefastas de procrear ebrio; finalmente, se aconseja procrear en el momento del año favorable (verano). Procrear exigía, por tanto, una “actitud moral”¹⁷⁴⁴ para tener hijos bellos que reflejaran las virtudes físicas y morales de los padres. Así, mientras que en el futuro mundo de la carne se justificará el acto sexual en el matrimonio por su sola finalidad procreadora, los médicos griegos proponían sólo unos principios generales para que la relación sexual llegara a buen término y permitiera a los individuos sobrevivir en sus hijos y contribuir al engrandecimiento de la ciudad.

La reflexión médica justificará sus consejos de restricción de la actividad sexual, no sólo porque un exceso de los actos podía provocar una enfermedad para el cuerpo, no sólo porque los actos podían producir una descendencia débil e indigna; sino también porque en las *aphrodisia* se jugaba la vida y la muerte del individuo. Dar a esta actividad una forma estilizada gracias a un régimen racional prevenía contra los males futuros del cuerpo propio y, además, permitía formarse, al retener en sí mismo, el principio de energía que aseguraba a la vez la salud del individuo y la fuerza de los hijos. Así, más allá del interés médico por establecer un régimen sobre los placeres, la reflexión dietética revela, para Foucault, una “inquietud que recae sobre la actividad misma”.¹⁷⁴⁵ el régimen de las *aphrodisia* no sólo debe

¹⁷⁴¹ UP, pág. 153-154.

¹⁷⁴² UP, pág. 157.

¹⁷⁴³ UP, pág. 159-160.

¹⁷⁴⁴ UP, pág. 163.

¹⁷⁴⁵ UP, pág. 165.

ser considerado como una precaución de salud, sobre el cuerpo propio y el de los hijos, sino también como “un ejercicio (...) de existencia”¹⁷⁴⁶ del que dependía el dominio de sí.

En esta relación entre el sujeto y las *aphrodisia*, la actividad misma emergerá como objeto de inquietud: porque amenazaba por su violencia el control de uno mismo, porque arrancaba del cuerpo una sustancia ligada a la vida del individuo, porque era un acto emparentado con la muerte.

- 1) El acto sexual era pensado por los médicos como un acto violento. Hipócrates lo describirá como una pequeña epilepsia, como una convulsión generalizada del cuerpo para la mecánica expulsión del líquido que transmite la vida. En esta reflexión médica de hombres para hombres, Foucault señala que la descripción misma del acto se realiza desde un “esquema eyaculatorio”, un esquema que es transpuesto del hombre a la mujer y que permitía descifrar las relaciones entre el rol masculino y el rol femenino en términos de ajustamiento y de lucha, y también dominio y de regulación de uno por el otro.”¹⁷⁴⁷ Los médicos describen: el acto, caracterizado por su mecánica violenta, comienza con el frotamiento de los cuerpos, continúa con el calentamiento general de los humores y concluye con la eyaculación. Se postulará así, para Foucault, una mecánica isomorfa en los dos sexos: en el hombre, el esperma nace del cerebro o de todo el cuerpo y por un proceso de calentamiento y separación de la sangre culmina en la violenta eyaculación; en la mujer, del calentamiento de la matriz por el frotamiento del miembro masculino, el esperma se separa de la sangre terminando en la misma acción eyaculatoria. Pero mientras que el placer femenino es pensado como menos intenso, ya que dependía del hombre y duraba todo el acto; el placer masculino, extremadamente intenso, se concebía directamente ligado con la excreción violenta. Así, el acto era considerado por los médicos a partir de un modelo de dominación exclusiva del rol viril, poniendo en relación “causalidad y rivalidad: una justa, de alguna manera, en la que el varón tiene el rol iniciador y debe guardar la victoria final. (...) Así, dos actos similares –continúa Foucault-, poniendo en juego sustancias análogas, pero dotadas de cualidades opuestas, se enfrentan en la conjunción sexual: fuerza contra fuerza, agua fría contra hervimiento, alcohol sobre la llama. Pero es el acto masculino quien determina, de todas maneras, el principio y el fin del placer. Es también quien garantiza la salud de los órganos femeninos asegurando su buen funcionamiento (...) La penetración por el hombre y la absorción de esperma son para el cuerpo femenino el principio del equilibrio de sus cualidades y la llave para la evacuación necesaria de sus humores.”¹⁷⁴⁸ El modelo viril (saber), fruto de una sociedad viril (relaciones de poder), se impondrá en la descripción médica del acto ‘sexual’: en él son dos sustancias las que se enfrentan en una lucha en la que el hombre debe dominar, como condición de la salud del cuerpo femenino y como condición de impregnación en la progenie de las características del padre. La medicina es, como la sociedad griega, masculina.
- 2) El acto sexual es caracterizado también como un acto-gasto para el cuerpo: porque la emisión violenta del esperma supone arrancar del cuerpo una sustancia preciosa capaz de transmitir la vida y que está íntimamente ligada a la existencia del individuo que la produce. Lo excretado transmite vida porque proviene de la vida (del cerebro, de la cabeza, de todo el cuerpo del hombre), por lo que constituye una sustancia de precioso valor para el individuo que la

¹⁷⁴⁶ UP, pág. 166.

¹⁷⁴⁷ UP, pág. 167.

¹⁷⁴⁸ UP, pág. 170-171.

produce ya que el organismo debe privarse de elementos (nutrición, desarrollo) para formarla mediante la separación y concentración de los humores. La expulsión de la simiente, fruto de un largo trabajo del cuerpo, implicará siempre un gasto de fuerza.

- 3) El acto sexual, violenta emisión de un líquido ligado a la vida del cuerpo, puede llevar al agotamiento de las fuerzas del individuo y a la muerte si se abusa y se realiza en exceso. La reflexión médica y filosófica ligará también, para Foucault, la procreación con la muerte de una manera positiva: a través de ella se otorga a la especie la eternidad que no puede tener el individuo. Gracias a la actividad sexual el hombre escapa a la muerte pero también, en la actividad sexual, en su uso desmesurado, anida la posible muerte por la extinción de las fuerzas.

Estas características asignadas al acto sexual, a saber, violencia, gasto y actividad que eterniza al individuo pero que lo arriesga a perder la vida, conforman la estrategia discursiva por la cual los médicos y filósofos justificarán la razonabilidad de la necesidad de una dieta de las *aphrodisia* y aconsejarán la restricción de los actos: en tanto que “se dirigen a hombres razonables y libres –sostiene Foucault-, **no pueden contentarse con dar preceptos, deben explicar, dar razones y persuadir para que el enfermo regle como es debido su modo de vida.** Dar tales explicaciones sobre el individuo y la especie, la vida y la muerte”¹⁷⁴⁹ sirve, a los médicos y filósofos, para que los individuos acepten las prescripciones y regímenes que deben regular una vida sana del cuerpo en la temperancia (incitación a conformarse como sujeto moral).

El régimen de las *aphrodisia* constituía en Grecia, para Foucault, una “técnica de vida.”¹⁷⁵⁰ Las prescripciones de los médicos y los consejos de los filósofos sobre los actos sexuales capturan el cuerpo como uno de los temas de inquietud fundamentales de la reflexión moral griega, señalándolo como “un dominio privilegiado para la formación ética del sujeto”. Sujeto moral en relación con su propio cuerpo que podía constituirse a sí mismo aceptando y adaptando los preceptos razonables que se le ofrecían, como “hábil y prudente guía de sí mismo, apto para conjeturar, como es debido, la medida y el momento”¹⁷⁵¹ oportuno; sujeto “que deb(ía) caracterizarse –sostiene Foucault- por su capacidad para dominar las fuerzas que se desencadena(ban) en él y guardar la libre disposición de su energía, haciendo de su vida una obra que continua(ría) más allá de su existencia pasajera.”¹⁷⁵² Se trataba, pues, de que el sujeto receptor de los discursos médico-filosóficos sobre las *aphrodisia*, aplicando una atención y una inquietud respecto de su propio cuerpo, configure una relación consigo mismo de dominio sobre esa actividad natural y peligrosa: para que así pueda darse forma a sí mismo como “sujeto amo de su conducta”¹⁷⁵³. “El régimen físico de los placeres y la economía que impone forman parte –sostiene Foucault- de todo un arte de sí (...)”¹⁷⁵⁴ y deben inscribirse en el contexto general de una estética de la existencia.

En efecto, aquellos hombres libres interesados en cuidar de sí mismos, en elaborar por sí mismos su propia vida como una vida bella ante otros, podían escoger esos consejos que consideraban razonable aplicar en su vida. A la razonabilidad de un régimen no universalizable (saberes), producto de prácticas sociales y de relaciones de poder centradas en lo masculino (polis), le correspondía la libertad de la subjetivación de los consejos (sujeto-saber) para asegurar el dominio de uno mismo (sujeto-poder).

¹⁷⁴⁹ UP, pág. 179. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁵⁰ UP, pág. 182.

¹⁷⁵¹ UP, pág. 183.

¹⁷⁵² UP, pág. 183.

¹⁷⁵³ UP, pág. 183.

¹⁷⁵⁴ UP, pág. 183.

‘Sujeto moral de las <i>aphrodisia</i>’ en relación con su cuerpo (Grecia clásica).	
Sustancia ética	Reflexión médica que concibe el acto y el placer sexual desde un modelo de enfrentamiento . Es, por naturaleza, una mecánica violenta (eyaculatoria centrada en lo masculino). Constituye un gasto para el organismo que puede llevar, en el exceso a la muerte . A través suyo el individuo alcanza la inmortalidad en los hijos.
Tipo de sujeción a la Ley	Ajustamiento variable a consejos médicos de régimen de los placeres (de la comida, de la bebida y sexuales) que pueden ser asumidos y deben ser aplicados según un saber-hacer , teniendo en cuenta la necesidad natural del deseo, el momento oportuno del año y las circunstancias .
Forma de elaboración de sí	Instaurar entre uno mismo y los placeres una relación de dominio y señorío: controlar las fuerzas, acumular y cuidar de la energía vital.
Teleología moral	Estado del sujeto que lo constituye como amo de su conducta, en el que no depende de sus deseos-placeres (libertad), ejerciendo un poder sobre sí. Carácter instrumental de la verdad : dotarse de unos ‘discursos verdaderos’ y de una razón práctica (sabiduría) que permita determinar los momentos y las circunstancias.

b. El matrimonio y la esposa. Dominio de sí en lo fuera de sí.

En torno a la práctica de la gestión de la casa, los bienes y la relación con la esposa, la reflexión filosófica elaborará otros principios para regular la relación a sí en el dominio de otros: para asegurar la supervivencia y el acrecentamiento de lo que es propio, los discursos históricos diseñan otra *escena-foco* de cuidado.¹⁷⁵⁵ En efecto, quien cuidaba de sí no sólo debía preocuparse por su cuerpo y por su descendencia sino que, en tanto que amo de casa, también debía ocuparse de manera razonable de ese dominio económico amplio que constituía la propia casa, la propia esposa y los propios bienes (tierras, bienes, esclavos).

Para justificar la emergencia de esta reflexión (saber) en torno al gobierno de la casa y de la esposa, Foucault describirá la práctica social del matrimonio en Grecia (poder), condición de posibilidad de esos discursos prescriptivos (saber-poder-sujeto). El matrimonio implicaba, en la cultura griega, una disimetría de origen insalvable.¹⁷⁵⁶ Las

¹⁷⁵⁵ Una exposición sintética del análisis foucaultiano de los discursos prescriptivos en torno al matrimonio en Grecia en: KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie, op. cit.*, pág. 257-258.

¹⁷⁵⁶ Algunos historiadores avalan con sus análisis las hipótesis de Foucault. POMEROY, Sarah, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Shocken Books, 1975, pág. 57-119 (hay trad.: Madrid, Akal, 1987). CANTARELLA, Eva, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori Riuniti, 1981, trad. A. Pociña, Madrid, Ediciones clásicas, 1991 (Parte I: Grecia). LEFKOWITZ, Mary y FANT, Maureen (ed.), *Women's Life in Greece and Rome: a source book in translation*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1982. MOSSÉ, Claude, *La femme dans la Grèce antique*, París, Albin Michel, 1983, trad. Celia Sánchez, Madrid, Nerea, 1990. LEDUC, C., “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV aC”, SISA, G., “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, LISSARRAGUE, F. “Una mirada ateniense”, en *Historia de las mujeres en Occidente, op.cit.*, tomo I, pág. 11-73, 73-111 y 187-200. SEALEY, Raphael, *Women and Law in Classical Greece*, EEUU, University of North Carolina Press, 1990. FANTHAM, E., FOLEY, H., KAMPEN, N., POMEROY, S. y

obligaciones impuestas a la mujer casada eran simples: se le exigía tener como partenaire exclusivo a su esposo, debía darle descendencia y respetarlo. La virtud demandada socialmente, garantizaba el respeto a las reglas que le eran impuestas. El adulterio constituía una “infracción en el caso de que una mujer casada t(uviera) relaciones con otro hombre que no (fuera) su esposo, (era) el estatuto matrimonial de la mujer, y nunca el del hombre, el que permit(ía) definir una relación como adúltera.”¹⁷⁵⁷ En efecto, si bien al marido se le imponía respetar a su esposa, madre legítima de sus hijos legítimos, ninguna otra relación sexual le estaba prohibida (amantes mujeres o muchachos, esclavos hombres y mujeres, prostitutas). No había por tanto, recuerda Foucault, igualdad entre los cónyuges: si “la mujer pertenec(ía) al marido, el marido sólo se pertenec(ía) a sí mismo.”¹⁷⁵⁸ La práctica social del matrimonio, siendo una transacción económica entre el futuro esposo y la familia de la mujer, no suponía ni sentimientos compartidos ni exigía fidelidad al esposo como garantía necesaria de la vida en común: la mujer, propiedad del padre, pasaba a ser posesión del esposo por el contrato y si el adulterio en el caso del hombre casado era castigado, no lo era por haber infringido las leyes matrimoniales que lo ligaban con su propia esposa, sino por la afrenta que había causado a otro hombre libre al gozar ilícitamente de sus bienes.

Si bien las relaciones sexuales en el matrimonio no constituían en Grecia un foco intenso de interrogación-constitución moral, Foucault recurrirá a los textos ‘excepcionales’, dadas la práctica matrimonial de la época, en los que se aconsejaba una cierta austeridad sexual al marido: el “Económico” de Jenofonte;¹⁷⁵⁹ las “Leyes” de Platón,¹⁷⁶⁰ “Nicocles” de Isócrates¹⁷⁶¹ y el “Económicos”, atribuido a Aristóteles.¹⁷⁶² Considerando “no el elemento del código que formulan, sino la manera en la que la conducta sexual del hombre es problematizada –sostiene Foucault-, se percibe fácilmente que no es cuestionada a partir del lazo conyugal mismo y de una obligación directa, simétrica y recíproca que podría derivar de él. Ciertamente es en tanto que está casado que el hombre tiene que restringir sus placeres o al menos sus partenaires; pero estar casado significa aquí ante todo **ser jefe de familia, tener una autoridad, ejercer un poder que tiene en la ‘casa’ su lugar de aplicación y mantener obligaciones que tienen sus efectos sobre su reputación de ciudadano.**”¹⁷⁶³

Foucault demuestra, recurriendo a los textos, que la exigencia de fidelidad que se aconsejaba al esposo no era la misma que se aplicaba socialmente a la esposa. Mientras que ella estaba obligada por estar bajo el poder de otro, al marido se aconsejaba fidelidad porque ejercía el poder y debía manifestar ante otros su dominio de sí. La “restricción (...) no recubre –sostiene Foucault- la misma manera de conducirse”:¹⁷⁶⁴ una era un consejo para la “estilización de una disimetría actual”,¹⁷⁶⁵ que no era exigible ni por el lazo matrimonial ni por la relación que el marido mantenía con la esposa; la otra era una exigencia impuesta sin restricciones a la esposa por su estatuto social. En efecto, la fidelidad

SHAPIRO, H., *Women in the Classical World*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, cap I, “Women in the Greek World”, pág. 1-206. BLUNDELL, Susan, *Women in Ancient Greece*, Harvard, Harvard University Press, 1995 (especialmente: parte III “The Classical Age: 500-336 BC” y parte IV “Ideas About Women in the Classical Age”, pág. 95-196).

¹⁷⁵⁷ UP, pág. 192.

¹⁷⁵⁸ UP, pág. 192.

¹⁷⁵⁹ JENOFONTE, *Económico*, trad. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993, pág. 213-291.

¹⁷⁶⁰ PLATÓN, *Leyes*, *op. cit.*

¹⁷⁶¹ ISÓCRATES, “A Nicocles”, en *Discursos I*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1979, pág. 268-301 y “Nicolès”, en *Discours*, tomo II, trad. G. Mathieu y E. Brémond, París, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France (CUF), 1967.

¹⁷⁶² PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos*, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1984, pág. 249-312.

¹⁷⁶³ UP, pág. 196-197. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁶⁴ UP, pág. 197.

¹⁷⁶⁵ UP, pág. 197.

que la esposa debía al marido era, del lado del marido, algo que nadie podía exigirle y que, si la practicaba, era porque quería libremente dar a su vida una forma propia asumiendo los consejos razonables de una reflexión moral sobre el gobierno de la casa: la problematización de la casa y la esposa giraba, pues, al igual que la reflexión médica sobre el cuerpo, en torno al hombre libre casado.

1) “Económico” de Jenofonte.¹⁷⁶⁶ El texto de Jenofonte, uno de los tratados sobre la vida matrimonial de la época, ofrece un conjunto de preceptos concernientes a la manera de gobernar el patrimonio teniendo en cuenta las prácticas racionales necesarias para administrarlo. El libro está dirigido a los propietarios de tierras, es decir, a aquellos hombres libres preocupados por mantener y acrecentar su patrimonio y su reputación. La administración de las cosas propias se constituye como un foco de elaboración de sí, para Foucault, en tanto que permite el aprendizaje de una práctica del gobierno económico (de la casa) que será considerada como indisociable del gobierno de las cosas de la ciudad. En este marco económico-político Jenofonte abordará las relaciones entre el esposo y la esposa, ya que ella constituye un elemento esencial en el gobierno de la casa. El texto recomienda ocuparse, como parte de la preocupación del amo por sus bienes, de formar y dirigir a la mujer en este arte administrativo. Las relaciones entre marido y mujer son abordadas, para Foucault, más que como relaciones de afecto o de amistad, como **relaciones de formación y de dirección**: una buena esposa era fruto del trabajo que con ella había realizado el marido; una mujer que no daba más que problemas, hacía pública la incapacidad de su esposo para gobernar a otros.

Si bien la disimetría estaba presente desde el comienzo del matrimonio (práctica social), porque era el hombre (marido) con el hombre (padre) quien decidía sobre la mujer, Jenofonte sostiene que el matrimonio conformaba una comunidad entre ambos: una relación dual en la que la mujer ingresaba como asociada al esposo, debiendo jugar un rol en vista de una finalidad común, a saber, “la casa, su mantenimiento y también la dinámica de su crecimiento.”¹⁷⁶⁷ La forma misma de esa comunidad establecía los roles: el techo que abriga a la comunidad de intereses y que permite la perpetuación de la descendencia divide un espacio interior femenino y un espacio exterior masculino. Se imponen, por tanto, “dos roles exactamente complementarios –sostiene Foucault- y la ausencia de uno volvería al otro inútil (...), dos lugares, dos formas de actividad, dos maneras de regular el tiempo: de un lado (...el del marido...), la producción, el ritmo de las estaciones, la espera de la recolección, el momento oportuno a respetar y prever; del otro (...el de la esposa...), la conservación y el gasto, la puesta en orden y la distribución cuando es necesario, y sobre todo la colocación-orden: sobre las técnicas de ordenamiento en el espacio de la casa (...) para que ella pueda encontrar lo que conserva, haciendo así de su hogar un lugar de orden y de memoria.”¹⁷⁶⁸ Porque cada uno poseía un rol definido en el gobierno de los bienes, un papel obligado por la ley y la naturaleza; modificarlos e ir contra lo establecido no traerá, para Jenofonte, más que desgracias.

En relación con los consejos en torno a las relaciones sexuales con la esposa el texto es, para Foucault, discreto. Nada se dice sobre el cuidado por la descendencia, si bien ella es considerada como uno de los fines del matrimonio. Pero se repite al hombre que el despotismo de los deseos trae la ruina a la casa: ser un jefe de familia implicaba haberse vuelto capaz de gobernarse a sí mismo, haber alcanzado la temperancia, haber gozado suficientemente de los placeres en la juventud que se deja atrás por las obligaciones que el gobierno de una casa impone. El tema de la fidelidad en las relaciones sexuales será abordado, para Foucault, de manera circunstancial al discutir sobre el maquillaje y los afeites que son convenientes para una esposa. ¿Cómo debía presentarse la esposa para ser

¹⁷⁶⁶ Ver *UP*, pág. 198-215.

¹⁷⁶⁷ *UP*, pág. 204.

¹⁷⁶⁸ *UP*, pág. 205-206.

objeto de deseo del marido? Jenofonte criticará, respondiendo a la pregunta, el maquillaje como artificio y engaño que tiene como objetivo multiplicar los deseos y los placeres. En efecto, el matrimonio, comunidad de bienes, excluye el engaño: así como el hombre no miente a su esposa sobre los bienes que posee, ella no necesita de maquillajes para incitar el deseo del esposo ni para asegurarse el puesto que le corresponde en la casa. Su rol eminente le corresponde a ella por ser capaz de realizar como es debido lo que debe, tiene como signos sus vestimentas y se manifiesta en su libre voluntad de dar placer al esposo. Si bien ella, recuerda el texto de Jenofonte, está obligada a ser fiel al marido, no puede exigirle esa misma fidelidad a su esposo. Podía exigirle que respete su lugar eminente en la casa y que, por tanto, no hiciera a otro o a otra merecedor-a de ese reconocimiento. Lo que está en “juego en esta práctica reflexiva de la vida del matrimonio –sostiene Foucault-, lo que aparece como esencial para el buen orden de la casa, la paz que debe reinar en ella y que la mujer puede desear, es que ella pueda guardar, en tanto que esposa legítima, el lugar eminente que le ha dado el matrimonio: no ver preferir a otro, no encontrarse destronada de su estatuto y de su dignidad, no ser reemplazada del lado de su marido por otro, es lo que importa ante todo. Porque la amenaza contra el matrimonio no viene de los placeres que el hombre toma aquí o allá, sino de las rivalidades que pueden nacer entre la esposa y otras mujeres por el lugar a ejercer en la casa y por las precedencias a ejercer. El marido ‘fiel’ no es aquel que ligaría el estado matrimonial con la renuncia a todo placer tomado con otro; es aquél que mantiene hasta el fin los privilegios reconocidos a la mujer por el matrimonio.”¹⁷⁶⁹

Así, para Foucault, la fidelidad aconsejable al marido no responde a la fidelidad sexual de la esposa, sino que es la respuesta a y la consecuencia de la manera en que ella conduce la casa y se conduce a sí misma. La fidelidad del marido es, por tanto, una estrategia que la incita a que combata ella misma para ser la mejor ama obediente de su casa, para que nada ni nadie pueda destituirla del puesto eminente e imprescindible que ocupa en el gobierno de los bienes. Un buen matrimonio estará construido, según el texto analizado por Foucault, a partir de una circularidad moral que refuerza la comunidad de intereses: un buen marido reconocerá a su esposa los privilegios que le son propios y una buena esposa se esforzará en el ejercicio de su rol en la casa para que sus privilegios le sean siempre y cada vez más reconocidos (dual relación disimétrica de dominio de sí –fidelidad y privilegios concedidos- al servicio del gobierno-dominación de la casa por el marido; dual constitución de sí hombre-marido y mujer-esposa).

Por lo tanto, la reciprocidad aconsejada por el filósofo se instaura en el seno de una disimetría fundamental y de una circularidad de intereses y dominios que asegura a cada uno su estatuto y la reputación que le corresponde: a la mujer, dentro de la casa, como esposa respetada por su tarea de fiel administradora de los bienes del marido; al hombre, fuera de la casa, gozando en la ciudad de la reputación de aquél que sabe enseñar y gobernar eficazmente su casa a través de su esposa. En efecto, en “esta ética de la vida de matrimonio –afirma Foucault-, **la ‘fidelidad’ que es recomendada al marido es algo bien diferente de la exclusividad sexual que el matrimonio impone a la mujer**, la fidelidad concierne al mantenimiento del estatus de la esposa, de sus privilegios, de su preeminencia sobre las otras mujeres. Y si se supone una cierta reciprocidad de conducta entre el hombre y la mujer, es en tanto que la fidelidad masculina respondería no a la buena conducta sexual de la mujer –que siempre se da por supuesta- sino a la manera en la que ella sabe conducirse en la casa y conducirla. **Reciprocidad, pero disimetría esencial, porque los dos comportamientos, exigiéndose el uno al otro, no se fundan sobre las mismas exigencias, y no obedecen a los mismos principios. La templanza del marido proviene de un arte de gobernar, de gobernarse, y de gobernar a una esposa**

¹⁷⁶⁹ UP, pág. 213.

que es necesario sostener y respetar, a la vez que ella es, en relación con su marido, la dueña obediente de la casa.¹⁷⁷⁰

En otros textos griegos de los siglos IV y III a.C., Foucault identificará también una similar regulación económico-política de la actividad ‘sexual’ del esposo a la articulada en el texto de Jenofonte. Textos que proponen la misma exigencia para el marido de focalizar toda la actividad sexual en el interior de la relación conyugal, no como obligación del hombre por la fidelidad de la esposa, sino como regulación política de la actividad conyugal: este precepto será impuesto autoritariamente al marido en “Leyes” de Platón y será aconsejado como elección de “autolimitación reflexiva sobre su propio poder”¹⁷⁷¹ por Isócrates y el Pseudo-Aristóteles.

2) “Leyes”.¹⁷⁷² El texto mantiene, para Foucault, respecto a esta ética-estética de la existencia una diferencia importante. Platón no establecerá en *Leyes* una moral voluntaria o unos principios para ser aplicados libremente, sino que elaborará una reglamentación coercitiva condicionada por los principios necesarios para el funcionamiento del Estado: se impone casarse a la edad que conviene para hacer hijos en las mejores condiciones y se obliga al marido a mantener relaciones sexuales exclusivamente con su esposa legítima. Si bien elabora leyes, Platón desconfiará del poder que tienen para reglar la conducta amorosa de los esposos. Por ello, señala Foucault, propone también instrumentos de persuasión: fomentar una opinión en los ciudadanos favorable a las leyes; asignar al marido que restringe sus relaciones sexuales la misma gloria que el atleta reforzando el honor de su nombre o promover la vergüenza de las acciones contrarias a la ley. La simetría que Platón propone entre esposo y esposa, para Foucault, no está determinada por ser el matrimonio un lazo personal en el que cada uno se debe el mismo respeto; la simetría emana de la reverencia a los principios y a las leyes de la ciudad, y al cuidado del honor y la reputación propia. Así, la fidelidad recíproca no la impone al marido la relación que mantiene con la esposa (matrimonio entre iguales), sino la relación que cada uno se debe a sí mismo y la relación que cada uno, como señor de sí mismo y de las *aphrodisia*, está obligado a mantener con la ley de la ciudad.

3) “Nicocles” de Isócrates.¹⁷⁷³ En este texto Isócrates va a establecer, para Foucault, unas relaciones homogéneas entre la práctica de la temperancia en el matrimonio y el ejercicio del poder político. Elaborado como consejos de gobierno a un joven monarca, el filósofo le exige un dominio de sí pleno como condición del gobierno de otros. Gobernarse a sí mismo en el matrimonio constituirá un ejemplo que incitará a otros ciudadanos a la virtud por la virtud sin imponerla, manifestándose además como un signo ético-estético de la superioridad del monarca respecto a la vida que lleva la mayoría. La templanza es propuesta, pues, en tanto que cualidad aconsejable para el soberano: virtud que asegura una descendencia que permitirá la continuidad de la familia y sus bienes y que evita el problema de la lucha por la herencia de los hijos bastardos; forma de respeto a las asociaciones y pactos que uno realiza con otros (esposa, Estado, ciudadanos) conduce al reinado del orden, la concordancia y la paz. La virtud de la templanza funciona de la misma manera, sostiene Foucault, tanto en el gobierno de la casa como en el gobierno de la ciudad. La templanza es una virtud fruto de una relación de poder sobre uno mismo que será condición moral para un ejercicio virtuoso del poder sobre los otros. Prueba cualificadora del monarca y garantía del buen ejercicio del poder, la templanza “manifiesta a los gobernados la forma de la relación que el príncipe mantiene consigo mismo: elemento político importante –afirma Foucault– porque esa relación modula y regula el uso que el príncipe hace del poder que ejerce sobre los otros. Esa relación es importante en sí misma,

¹⁷⁷⁰ UP, pág. 215. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁷¹ Ver UP, pág. 217-221.

¹⁷⁷² UP, pág. 226.

¹⁷⁷³ Ver UP, pág. 221-227.

en el resplandor visible por el que se manifiesta, y por la armazón racional que la garantiza. (...) Así, la moderación del príncipe, probada en la situación más peligrosa, y asegurada por la permanencia de la razón, sirve para fundar una suerte de pacto entre el gobernante y los gobernados: pueden obedecerle, en tanto que él es dueño de sí mismo.”¹⁷⁷⁴

4) “Económicos” del Pseudo-Aristóteles.¹⁷⁷⁵ El texto constituye, para Foucault, una reflexión sobre el arte de la economía que dirige su atención más a la dirección, vigilancia y control de los individuos que a la gestión de las cosas. Es un “manual del amo –afirma Foucault-, que debe ante todo y en primer lugar ‘cuidarse’ de su esposa.”¹⁷⁷⁶ La asociación conyugal entre el hombre y la mujer es considerada como natural, visible también en la especie animal, determinada por la necesidad de la procreación y el mantenimiento seguro de los hijos. La relación entre ambos es postulada como no igualitaria: el marido es quien debe gobernar a la mujer, aunque debe hacerlo de una manera diferente a como se gobierna a los esclavos (amo), a los hijos (padre) o a unos ciudadanos (gobernante). El matrimonio es pensado, pues, como una relación aristocrática en la que debe gobernar el mejor, y, gobernando el mejor, cada uno recibirá poder según sus méritos y valores. Si bien las obligaciones sexuales de la mujer no serán mencionadas en el texto, en tanto que el autor supone que se sabe ya cómo debe comportarse una esposa, será la conducta sexual del esposo el objeto específico de la reflexión moral del Pseudo-Aristóteles. El filósofo recomendará al hombre, al igual que Jenofonte e Isócrates, una fidelidad estratégica. En efecto, si bien la esposa no tiene derecho a pedirle fidelidad a su esposo, la naturaleza política del matrimonio impone pensarlo como una relación de justicia. Por ello, todas las relaciones constantes fuera del matrimonio (concubinato, amantes) serán criticadas: amenazan la posición social de la esposa y cuestionan los privilegios del estatuto adquirido. La templanza del esposo estará justificada tanto por el interés como por la sabiduría: era un modo de evitar problemas y mantener la concordia en la casa (ya que una relación ‘exclusiva’ fuera del matrimonio haría que la esposa legítima se sintiera amenazada); pero era también una actitud moral voluntaria que limitaba el ejercicio del poder. “Es en el contexto de una distribución desigual de poderes y de funciones –afirma Foucault- que el marido debe acordar un privilegio a su mujer; y es por una actitud voluntaria –fundada sobre el interés o la sabiduría- que él sabrá, como aquél que sabe administrar un poder aristocrático, reconocer lo que es debido a cada uno. La moderación del marido es aquí una ética del poder que uno ejerce, y es pensada como una de las formas de la justicia. Manera bastante desigual y formal de definir la relación entre marido y mujer y el lugar que deben tener sus dos virtudes.”¹⁷⁷⁷

Teniendo en cuenta las características de la práctica del matrimonio de la época (contrato entre el marido y el padre de la mujer que imponía a ésta la obligación irrestricta de fidelidad) y recurriendo a unos textos históricos ‘excepcionales’ (dadas las condiciones sociales de las que emergían), Foucault puede identificar las coordenadas de una reflexión filosófica y moral en torno a los actos sexuales en el matrimonio que proponían un consejo (una ley en Platón) de fidelidad a la esposa, estrictamente dirigido al marido. Mientras que a ella se le exigía de manera ‘universal’ una conducta moral por el lazo que adquiriría al casarse, la virtud que se recomienda al esposo no reviste, para Foucault, ni el mismo fundamento ni la misma forma: mientras que la fidelidad de la esposa deriva “directamente de **una situación de derecho, y de una dependencia estatutaria que la coloca bajo el poder**

¹⁷⁷⁴ UP, pág. 226.

¹⁷⁷⁵ Ver UP, pág. 227-235.

¹⁷⁷⁶ UP, pág. 228.

¹⁷⁷⁷ UP, pág. 235.

de su marido”,¹⁷⁷⁸ la fidelidad del marido, “depende de una elección personal, de una voluntad de dar a su vida una cierta forma. Asunto de estilo (... y de) refinamiento, en el que su valor ejemplar no toma la forma de un principio universal (...).”¹⁷⁷⁹ Si la mujer debe esa virtud al marido por estar sometida a él (relación estatutaria de poder), el esposo “se la debe a sí mismo, en la medida en que el hecho de estar casado lo introduce en un juego particular de deberes o de exigencias en las que se trata de su reputación, de su fortuna, de su relación a otros, de su prestigio en la ciudad, de su voluntad de llevar una vida bella y buena.”¹⁷⁸⁰

De esta manera, el comportamiento sexual entre los esposos no ha sido problematizado y pensado en Grecia a partir de concebir al matrimonio como una relación personal y afectiva que exigía unos sentimientos y unos cuidados mutuos (como lo será en algunas escuelas filosóficas romanas posteriores); tampoco la reflexión se afaná por establecer las formas válidas de los actos ‘sexuales’ realizados por los esposos (como en el cristianismo primitivo). El comportamiento sexual en el matrimonio es capturado desde su objetivo procreativo: de él dependían los hijos legítimos y la supervivencia de la herencia legítima del hombre libre. Una templanza-virtud se exigía a cada uno de los esposos, una recomendación-exigencia que suponía una diferente relación consigo mismo: del lado de la mujer, su ‘virtud’ era el correlato y la garantía de una sumisión al marido exigida por su estatus; del lado del esposo, su ‘templanza’ revelaba una ética de la dominación de sí voluntaria y libre que no le imponía la prohibición de buscar placeres fuera del matrimonio, sino que le aconsejaba no hacer nunca de esas otras relaciones ‘exteriores’ el motivo para menoscabar la justa valoración que debía dar a su esposa, administradora de los bienes de la casa y madre de los hijos legítimos. Así, también en el gobierno económico de las cosas propias, los discursos filosóficos y morales elaboran una serie de consejos, razonables y persuasivos, dirigidos a aquellos hombres libres preocupados por elaborar una vida virtuosa admirable ante otros. En el ámbito económico (*oikos*), cuidar de uno mismo implicaba el ejercicio de un gobierno disimétrico de otros a los que debía exigírsele también un cierto dominio de las cosas propias: mientras que la ley y las costumbres imponían la fidelidad a la mujer (práctica del matrimonio) y le exigían el respeto debido a su esposo y a su casa; el marido, señor de sí mismo, manifestaba ante otros con su voluntaria austeridad sexual “una ética de la dominación que se limita (...)”¹⁷⁸¹ que lo cualificaba como sujeto moral capaz de ejercer el gobierno económico y político de la ciudad (homogeneidad del dominio de sí, del gobierno de la esposa y del gobierno de otros).

¹⁷⁷⁸ UP, pág. 237. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁷⁹ UP, pág. 237.

¹⁷⁸⁰ UP, pág. 238.

¹⁷⁸¹ UP, pág. 239.

‘Sujeto moral de las <i>aphrodisia</i>’ en el matrimonio (Grecia clásica).	
Sustancia ética	Reflexión moral y filosófica que concibe el acto sexual en el matrimonio como dinámica del deseo y el placer que permite engendrar hijos legítimos.
Tipo de sujeción a la Ley	Ajustamiento voluntario y libre de la conducta del esposo a consejos morales, razonables y persuasivos, de tipo variables y no universales : no mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio que amenacen el estatuto de la esposa.
Forma de elaboración de sí	Instaurar entre uno mismo y los placeres una relación de dominio homogénea a la relación de dominio que uno instaura con otros para asegurar el honor propio y la continuidad del <i>oikos</i> . Refinamiento del estilo de vida en el interior de la comunidad de intereses conyugales, para asegurar la permanencia de la organización-casa.
Teleología moral	Constituirse como sujeto de una conducta excepcional siendo amo de su casa. Temperancia , privilegio del marido concedido voluntariamente a la esposa como reconocimiento de su labor-deber. Carácter estructural de la verdad : que el logos-ley del gobierno y el honor regle el comportamiento. Carácter instrumental de la verdad : saber-hacer estratégico. La temperancia como aseguramiento e incitación de las actividades de gestión de la buena esposa (estatuto) y como forma de reforzamiento del dominio-virtud del esposo sobre las cosas y sobre otros.

c. El amor a los muchachos. Doble juego de dominio: en sí - fuera de sí.

El tema de mayor inquietud moral, el foco de problematización y de elaboración de sí más importante para los griegos se ha organizado históricamente, para Foucault, en torno a la relación con los muchachos.¹⁷⁸² La práctica social de la corte masculina (prácticas sociales) permitirá la producción de unas reflexiones morales complejas y ricas (saber) que perdurarán aún en el mundo romano. El análisis genealógico de algunos de estos textos

¹⁷⁸² Una exposición sintética del análisis foucaultiano de los discursos prescriptivos en torno al amor masculino en Grecia en: KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie, op. cit.*, pág. 258-260. En relación con el amor masculino en Grecia los siguientes estudios justifican, en parte, el análisis foucaultiano. MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Seuil, 1948, trad. José Ramón Mayo, Eudeba, Buenos Aires, 1976 (tomo I “Le monde grec”, cap. II “De la pédérastie comme éducation”). DOVER, Kenneth James, *Greek homosexuality*, Londres, Duckworth, 1978-1989. BUFFIÈRE, Felix, *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, París, Les Belles Lettres, 1980. FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel, LASSO DE LA VEGA, José y RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985. SARTRE, Maurice, “L’homosexualité dans la Grèce ancienne”, en AAVV, *La Grèce ancienne*, París, Seuil, 1986, pág. 189-205. CANTARELLA, Eva, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, Editori Riuniti, 1988, (hay trad., Madrid, Akal, 1991). WINKLER, John, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York-Londres, Routledge, 1989 (hay trad., Buenos Aires, Manantial, 1994). CALAME, Claude, *L’Éros dans la Grèce antique*, Roma-Bari, Laterza e Figli, 1992, trad. Estrella Pérez Rodríguez, Madrid, Akal, 2002. HALPERIN, David, EINKLER, John y ZEITLIN, Froma (ed.), *Before Sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek word*, Princeton, Princeton University Press, 1990. SCHNAPP, Alain, *Le Chasseur et la Cité: Chasse et Érotique dans la Grèce Ancienne*, París, Albin Michel, 1997. SPENCER, Colin y SULMON, Olivier, *Histoire de l’homosexualité de l’Antiquité à nos jours*, París, Le Pré-aux-clerics, 1998, cap. II, “Grecs et Juifs”.

griegos permitirá a Foucault poner en evidencia la radical diferencia entre la ‘experiencia’ antigua de las *aphrodisia* y la ‘experiencia’ moderna de la sexualidad.

c.1) Sujeto de las aphrodisia y sujeto sexual.

Frente al supuesto histórico que nos obliga a comprender al ‘hombre’ como conformado constitutiva y ‘esencialmente’ por ‘una’ sexualidad *psico*, a saber, *una* sexualidad femenina y *una* sexualidad masculina y frente a la clasificación de los individuos estructurada a partir de ‘una’ sexualidad psiquiátrico-psicológica-psicoanalítica, a saber, ‘heterosexual’, ‘bisexual’, ‘homosexual’-‘perverso’; Foucault rechazará cualquier tipo de aplicación de estos términos, que suponen la experiencia de la ‘sexualidad’ de la época moderna y la *scientia sexualis* que en ella se elabora, a la Antigüedad. No es posible, para la genealogía, aplicar al pasado las categorías clasificatorias de una *scientia sexualis*, producción histórica de un dispositivo-experiencia ‘invención’ moderna. Las diferencias a partir de la cual el *sujeto de las aphrodisia* se constituía y se reconocía a sí mismo no pasaban ni por la identificación anatómica (por la que se diferencia una sexualidad masculina de una sexualidad femenina), ni por el ‘sexo’ genital o las características del objeto al que se dirigía el deseo o del que se obtenía placer en el acto (heterosexual, bisexual, homosexual-perverso). Las líneas de partición, para Foucault, se organizaban en Grecia en torno a dos ejes: 1) **ejercer en exceso los placeres con cualquier tipo de partenaire (pasividad-feminidad) o saber dominarse (actividad-masculinidad);** 2) **ejercer en la actividad sexual un rol pasivo (ser penetrado, ser objeto de placer - feminidad) o jugar un papel activo (penetrar, ser sujeto del placer - masculinidad).** Por ello rechazará, en el *Uso de los placeres*, que en Grecia se hayan ‘tolerado’ las relaciones ‘homosexuales’ y que los hombres griegos adultos libres puedan ser considerados ‘bisexuales’. Aplicar esta terminología moderna en el análisis de las reflexiones paganas sobre los muchachos, implicaba suponer que la ‘sexualidad’, tal y como es considerada por los saberes científicos, es una característica humana invariante y a-histórica que se manifiesta y funciona siempre, desde los griegos hasta el presente, de la misma forma y con la misma estructura. ‘Tolerar’ remite a una supuesta represión sexual posterior de ‘la’ sexualidad (universal antropológico) y ‘homosexual’ o ‘bisexual’ no son sino conceptos elaborados por una *ciencia sexual* moderna al servicio y deudora de una experiencia histórica (saber-poder-prácticas de sí) en la que ha emergido una forma de subjetivación histórica, el sujeto sexual. En el análisis de esta problematización pagana de los placeres sexuales en torno a la corte amorosa de los muchachos, Foucault podrá justificar la radical historicidad de nuestra experiencia de la sexualidad, que pasa por universal, y de una constitución subjetiva que se instaura y se postula en el presente como evidente e incuestionable: constituirse como ‘sujeto de las *aphrodisia*’ no implicaba realizar una experiencia de sí como ‘sujeto sexual’.

Primero, no aplicar al paganismo la categoría ‘homosexual’. “En efecto –sostiene Foucault-, **la noción de homosexualidad es bien poco adecuada para recubrir una experiencia, unas formas de valorización y un sistema de división tan diferentes del nuestro.** Los griegos **no oponían**, como dos elecciones exclusivas, como dos tipos de comportamiento radicalmente diferentes, el amor a su propio sexo y el amor al otro. (...) Tener costumbres relajadas era no saber resistirse ni a las mujeres ni a los muchachos, sin que esto sea más grave que aquello.”¹⁷⁸³ “Inversamente, para mostrar la continencia de un hombre, se indicaba (...) que era capaz de abstenerse tanto de los muchachos como de las

¹⁷⁸³ UP, pág. 243. El subrayado es nuestro.

mujeres (...). Parecía que **estas dos inclinaciones eran tan probables una como la otra, y que podían perfectamente coexistir en un mismo individuo.**^{»1784}

Segundo, no aplicar el término ‘bisexualidad’ psico-subjetiva al *sujeto de las aphrodisia*, a menos que con ese término sólo se designe que realizaban actos sexuales con hombres y con mujeres y no se les suponga una ‘realidad psíquica bisexual’ o un ‘deseo estructuralmente bisexual’. “Si se quiere prestar atención –afirma Foucault- a la manera en la cual reflexionaban sobre esta doble práctica, conviene subrayar que **no reconocían en ella dos suertes de ‘deseo’, ‘dos pulsiones’ diferentes o concurrentes dividiendo el corazón de los hombres o sus apetitos.** Se puede hablar de su ‘bisexualidad’ pensando en la libre elección que realizaban entre los dos sexos, pero **esta posibilidad no era para ellos referida a una estructura doble, ambivalente y ‘bisexual’ del deseo.** A sus ojos, lo que hacía que uno pudiera desear a un hombre o a una mujer, era únicamente el **apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre por los que son ‘bellos’, cualquiera sea su sexo.**^{»1785} La preferencia que un hombre, casado o soltero, tenía por muchachos o por mujeres era considerada como una cuestión de carácter, como una cuestión de gusto, “**no como asunto de tipología** –sostiene Foucault- **que comprometía la naturaleza misma del individuo, la verdad de su deseo o la legitimidad natural de su inclinación. No se concebían dos apetitos distintos distribuyéndose en individuos diferentes o enfrentándose en una misma alma;** se veía más bien dos maneras de tomar placer, en la que una convenía mejor a ciertos individuos o a ciertos momentos de la existencia. La práctica de los muchachos y de las mujeres **no constituían unas categorías clasificatorias entre las cuales los individuos podían ser repartidos,** el hombre que prefería la *paidika* **no hacía la experiencia de sí mismo como ‘otra’** frente a aquellos que perseguían a las mujeres.^{»1786}

Finalmente, no sostener que se ‘toleraban’ las prácticas ‘homosexuales’, porque supondría considerar que tal ‘tipo’ de ‘sexualidad’, que en las sociedades modernas será identificada, perseguida o tratada como una perversión, gozaba de mucha mayor ‘libertad’ en la cultura greco-romana, **como si “se tratara de una experiencia invariable** –sostiene Foucault- **corriendo uniformemente por debajo de los mecanismos de represión modificables a través del tiempo (...).**^{»1787} El amor por los muchachos no puede ser considerado como una práctica social ‘tolerada’ en Grecia, ya que “era una práctica ‘libre’ –afirma Foucault-, en el sentido de que ella estaba no sólo permitida por la ley (salvo circunstancias particulares), sino admitida por la opinión. Mejor, encontraba sólidos soportes en diferentes instituciones (militares o pedagógicas). (...) Era una práctica culturalmente valorada por toda una literatura que la cantaba y por una reflexión que fundamentaba su excelencia.^{»1788} Una práctica social extendida y valorada en su importancia (si se la compara con la relación esposo-esposa) y que, pese a ello o por ello, daba lugar a muy diversas valoraciones y a una disparidad de opiniones y de principios de acción constituyendo un foco de problematización que se mantendrá activo aún en la reflexión moral de los filósofos romanos de los primeros siglos del imperio.

Por tanto, la elección del objeto del placer no remitía a ninguna naturaleza (hetero-homo-bi) constitutiva, ni a ninguna verdad sobre la estructura subjetiva del deseo ni a ninguna identidad profunda. Tenemos “hoy –afirma Foucault- una tendencia a pensar que las prácticas del placer, cuando tienen lugar entre dos partenaires del mismo sexo, revelan un deseo **cuya estructura es singular** (...). El punto de nuestra interrogación, lo hacemos recaer sobre la singularidad de un deseo que no se dirige al otro sexo (...).^{»1789} Por el

¹⁷⁸⁴ UP, pág. 244. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁸⁵ UP, pág. 245. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁸⁶ UP, pág. 247. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁸⁷ UP, pág. 249. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁸⁸ UP, pág. 247-248.

¹⁷⁸⁹ UP, pág. 249-250. El subrayado es nuestro.

contrario, los griegos pensaban, para Foucault, que “el mismo deseo se dirigía a todo lo que era deseable –muchacho o muchacha- bajo la reserva de que el apetito era más noble si recaía sobre lo más bello y lo más honorable; aunque pensaban también que ese deseo debía dar lugar a una conducta particular, cuando tenía lugar en una relación entre dos individuos de sexo masculino.”¹⁷⁹⁰ Mientras que en la experiencia de la sexualidad se preguntará qué deseo particular y qué actos concretos permiten identificar la naturaleza específica del deseo de ciertos individuos (identidad-verdad), suponiéndole una estructura particular (‘realidad’) que se vería ‘reflejada objetivamente’ en una clasificación científica; la reflexión sobre las *aphrodisia*, no interesándose por los deseos específicos que supuestamente revelaría la elección del partenaire del placer, se interrogará, en el caso específico del amor entre hombres, por la forma moral y el estilo de conducta que esas relaciones debían tener. Foucault confronta así el presente con el pasado: frente a la naturaleza ‘otra’ del deseo ‘homosexual’, la estilización ‘otra’ del placer de los muchachos; frente a la clasificación del deseo ‘otro’ como deseo perverso y anormal, la comprensión de todo deseo, incitado por la belleza, como natural y fundado en la naturaleza, por lo que los objetos más eminentes serán interrogados de una manera ‘otra’. En definitiva, frente al reconocimiento de sí mismo del *sujeto sexual* heterosexual, homosexual, bisexual o perverso como identidad deseante ‘diferente’ de la estructura de la identidad ‘sexual’ de otros, plegándose y sometiéndose a las clasificaciones del saber (*scientia sexualis*) de su época; el reconocimiento de sí mismo como *sujeto de las aphrodisia* imponía dar a los deseos, placeres y actos, cuando giraban en torno del muchacho, una singularidad visible y reconocida por otros que hiciera manifiesta su especificidad (relación ‘otra’: de amor).

La experiencia y la reflexión en torno al amor de los muchachos describe, en el análisis de Foucault, otra relación del sujeto consigo mismo que no pasaba por la constitución y el reconocimiento subjetivo de la identidad sexual: ni por la especificidad del deseo, ni por la forma válida o normal de los actos que realizaba el sujeto, ni por el objeto ‘sexual’ de placer escogido. La experiencia de la sexualidad y el sujeto sexual se revelan, por tanto, en su historicidad radical: la ‘sexualidad’ no puede ser considerada como característica universal de la naturaleza humana reflejada objetivamente por las ‘ciencias’ de la sexualidad (medicina de la sexualidad del siglo XVIII y XIX, psicopatología sexual del siglo XIX, psicoanálisis freudiano). En efecto, las críticas al psicoanálisis continuarán implícitas en este nuevo proyecto de investigación genealógico: “Se puede decir –afirma Foucault-, que en un pensamiento como el nuestro, la relación entre dos individuos del mismo sexo es interrogada, ante todo, desde el punto de vista del **sujeto de deseo**: ¿cómo puede ser que, en un hombre, un deseo se forme que tenga por objeto otro hombre? **Y sabemos bien que es del lado de una cierta estructuración del deseo (del lado de su ambivalencia o de su falta) que se buscará el principio de respuesta.** La preocupación de los griegos, por el contrario, no concernía ni al deseo que podía llevar a ese género de relación, ni al sujeto de ese deseo; su inquietud recaía sobre el objeto de placer, o, más exactamente, sobre ese objeto en la medida en que iba a volverse el amo en el placer que obtiene con los otros y el amo en el poder que ejerce sobre sí mismo.”¹⁷⁹¹ En efecto, los

¹⁷⁹⁰ UP, pág. 250.

¹⁷⁹¹ UP, pág. 292. La alusión de Foucault puede remitir a Freud y a Lacan. Freud expone su teoría sobre la homosexualidad justificando la concurrencia de diferentes factores: un factor orgánico, un factor psíquico que depende del Edipo (viraje del deseo e identificación con la madre para amar a los hombres como ella lo amó a él) y la emergencia de celos y hostilidad hacia hermanos o rivales (que se vuelven, por la represión y la ‘trasmutación de los sentimientos’, objetos de amor). Con la ‘estructura ambivalente’ del deseo Foucault puede aludir a la teoría freudiana en tanto que ella explica la génesis de la homosexualidad por el viraje que la libido realizaría, luego de la pubertad, repitiendo o retrocediendo hasta los sentimientos y deseos infantiles. Ver FREUD, Sigmund, “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad”, en *Obras completas, op.cit.*, tomo XVIII, pág. 224-226. La falta como constitutiva y motor del deseo puede aludir a la relectura lacaniana de la teoría freudiana y es similar a la realizada en la *Voluntad de saber*: “es la ley constitutiva del deseo y de la falta que lo instaura.” VS, pág. 108. Ver también: VS, pág. 118.

saberes *psico* que harán emerger históricamente y que conforman aún en el presente nuestra ‘experiencia de la sexualidad’ se obsesionarán por desentrañar la constitución, características, desarrollo y estructura del deseo y del instinto en el hombre, distinguiendo entre su evolución ‘normal’ y patológica (‘otra formación-estructura sexual’). Frente a ellos, la reflexión filosófica y moral griega sobre los placeres masculinos, se preocupará por dar una forma ético-estética ‘otra’ a la relación con los muchachos: no porque la relación revelaría una forma estructural específica del deseo individual de los sujetos implicados, ni porque tal relación debiera ser justificada por las vicisitudes evolutivas y biográficas del sujeto deseante que prefiere ese ‘tipo’ de objeto. Para el paganismo, la relación entre un adulto y un muchacho será ocasión para una perplejidad: ¿cómo hacer para que, en una relación de amor, el objeto de placer sea un sujeto moral? o “¿cómo del objeto de placer hacer el sujeto señor de las *aphrodisia*?”¹⁷⁹²

c.2) Práctica ritual del amor de los muchachos: libertad, tiempo y amor.

La reflexión moral y filosófica griega centrará su interés en un tipo específico de relación entre hombres, no abarcando todo el dominio de relaciones masculinas que históricamente se practicaban en la Antigüedad. Las relaciones amorosas entre hombres adultos o entre jóvenes no serán problematizadas. “La atención y el cuidado se concentran –afirma Foucault- sobre relaciones cargadas de un juego múltiple: las que pueden trabarse entre un individuo mayor que ha acabado su formación –y que es considerado como jugando el rol social, moral y sexualmente activo- y uno más joven, que no ha alcanzado su estatuto definitivo, y que necesita ayuda, consejos y apoyo. Esta diferencia, en el corazón de la relación, era lo que la volvía aceptable y pensable. A causa de ella, se valoraba esa relación, a causa de ella, se la interrogaba; y ahí donde no era manifiesta, se buscaba encontrarla.”¹⁷⁹³ El foco de la reflexión moral recaía, por tanto, sobre una relación en la que se evidenciaba una diferencia de edad y una distinción de estatuto: un muchacho joven que no ejercía aún su estatuto de hombre libre en la ciudad y un adulto libre que desempeñaba un rol pedagógico, económico, social o político más o menos definitivo en la ciudad.

Estas relaciones, que emergen históricamente como objeto de reflexión moral, constituían un juego social complejo y ritualizado: la corte. El cortejo, como práctica social histórica específica, imponía en Grecia un conjunto de conductas convenientes y convenidas: el comportamiento de los amantes, las estrategias respectivas de ambos, las incitaciones y el consentimiento, daban una forma diferente a este tipo de relación respecto a las relaciones de un adulto libre con prostitutas, con amantes femeninas, con su esposa o con esclavos. El ritual implicaba siempre dos roles, el del amante y el del amado. Cada uno debía realizar ciertas actividades o desempeñar ciertas funciones. El amante era el adulto, el que tenía la iniciativa, perseguía, tenía derechos y obligaciones, era activo, otorgaba

Recogemos una cita de Lacan: “El niño se presenta a la madre como si él mismo le ofreciera el falo, en posiciones y grados diversos. Puede identificarse con la madre, identificarse con el falo, identificarse con la madre como portadora del falo, o presentarse como portador de falo. Hay aquí un alto grado, no de abstracción, sino de generalización de la relación imaginaria que llamo tramposa, mediante la cual el niño le asegura a la madre que puede colmarla, no sólo como niño, sino también en cuanto al **deseo** y, por decirlo todo, **en cuanto a lo que le falta**. Esta situación es con toda seguridad **estructurante**, pues sólo en torno a ella puede articularse la relación del fetichista con su objeto, y se escalona toda la gama intermedia capaz de relacionarla con aquella otra, tan compleja y elaborada, a la que sólo el análisis ha podido dar todo su relieve hablando de travestismo, dejando aquí aparte a la **homosexualidad, relacionada con la necesidad del objeto, del pene real, en el otro**.” LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre IV: La relation d'objet*, París, Seuil, 1994, trad. Eric Berenguer, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 226-227.

¹⁷⁹² UP, pág. 292.

¹⁷⁹³ UP, pág. 253.

beneficios y bienes. El amado era el muchacho, cortejado, perseguido, receptor de los regalos del otro, que no debía ceder fácilmente ante los envites, incitaciones, dádivas y promesas del otro y que también gozaba de ciertos derechos y obligaciones para con su amante. El hombre adulto “debía mostrar su ardor, a la vez que moderarlo –sostiene Foucault-, habrá de realizar regalos, y otorgar ciertos servicios; tenía funciones que ejercer de cara al amado; y todo eso se fundaba en la espera de la recompensa que se le dará; el otro, el que es amado y cortejado, debe guardarse de ceder demasiado fácilmente; debe también evitar aceptar demasiados homenajes diferentes o acordar sus favores de manera atolondrada y por interés sin verificar el valor de su partenaire; debía también manifestar un reconocimiento a todo lo que el amante había hecho por él.”¹⁷⁹⁴ La práctica de la corte no era consentida si no estaba acompañada de un respeto de ciertas reglas de comportamiento: un juego complejo de persecuciones y dilaciones que hacían del cortejo una estrategia repleta de trampas que permitían retardar al máximo posible su término natural, es decir, el acto consentido por el muchacho.

Este juego ritual (práctica social histórica), a diferencia del matrimonio, no dividía el espacio entre un adentro (techo) y un afuera (ciudad-campo), sino que era siempre un juego abierto. Abierto espacialmente, para Foucault, por la persecución que suponía: era una estrategia desarrollada en el espacio común de la ciudad, en las calles, en los gimnasios, en las escuelas; un juego en el que cada uno se desplaza libremente. Abierto también en sus posibilidades: porque el muchacho era libre de elegir y de consentir, no pudiendo el hombre adulto ejercer sobre él ningún poder, ningún privilegio estatutario, ninguna violencia; un juego en el que debía convencerlo. Mientras que el muchacho podía aceptar o rechazar ingresar en el ritual (o rechazar en el interior del juego); el adulto no podía estar seguro nunca de ganar, aunque se mostrara interesado y paciente. En la corte de los muchachos no se trataba pues, como en el matrimonio, de que el hombre adulto modere el ejercicio de un poder que detentaba por estatuto. La ética del amor “deberá hacer jugar – afirma Foucault-, a través de las diferencias de edad, estrategias delicadas que deben tener en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazar y su necesario consentimiento.”¹⁷⁹⁵

Por otro lado, a diferencia de la dietética del cuerpo propio, esta reflexión filosófico-moral no tratará de establecer, para Foucault, el momento oportuno del placer. En efecto, el problema del tiempo no recaerá sobre los actos sino sobre el objeto mismo del amor: el muchacho lo era por un tiempo precario y fugitivo. La reflexión filosófica y moral se debatirá, para Foucault, entre soluciones diversas acerca del límite a partir del cual un muchacho ya era un hombre: por ello se elaborará una analítica de los signos de virilidad que afloraban con el desarrollo de su cuerpo. La belleza del cuerpo del muchacho no tenía ni debía asemejarse a la de la mujer: el amado valorado socialmente no debía parecer femenino, sino que su belleza física debía detentar los signos corpóreos de una virilidad aún sin formar y su belleza moral debía manifestarse en la manera de conducirse como el hombre que aún no era. La fugacidad del cuerpo del muchacho, para Foucault, establecía la relación como un lazo pasajero: era necesario convertir esa relación de amor presente en una amistad duradera y futura en la que la disimetría se borraría definitivamente. Trabajo indefectible, pues, de la amistad en el amor: “el parecido de carácter y la forma de vida, compartir pensamientos y la existencia, la benevolencia mutua”,¹⁷⁹⁶ permitían franquear la precariedad de una relación que estaba condenada a ser temporal. Condenada ya que, cuando la naturaleza hacía florecer en el muchacho los signos de virilidad propios del fin de la adolescencia, se pensaba que ya no era honorable: el joven debía ingresar en la vida cívica de la ciudad y debía comenzar a comportarse como un hombre libre, manteniendo

¹⁷⁹⁴ UP, pág. 255.

¹⁷⁹⁵ UP, pág. 258.

¹⁷⁹⁶ UP, pág. 261.

relaciones de amistad con otros adultos, unas relaciones que ya no debían adecuarse al juego erótico de la persecución.

La reflexión filosófica y moral sobre los muchachos tomará la forma, para Foucault, de una reflexión sobre el amor. Si en la relación con la esposa era posible prescindir de *Eros*, porque “la ética sexual del hombre casado no convocaba para constituir y definir sus reglas la existencia de una relación del tipo de *Eros* (aún si era posible que ese lazo existiera entre esposos)”;¹⁷⁹⁷ en la relación con los muchachos su referencia se volvía ineludible. Por ello, para Foucault, la “problematización de la relación revelará una ‘Erótica’. Porque entre dos cónyuges, el estatuto ligado al estado del matrimonio, la gestión del *oikos*, la manutención de la descendencia pueden fundar los principios de la conducta, definir sus reglas y fijar las normas de la temperancia exigida. Por el contrario, entre un hombre y un muchacho que están en posición de independencia recíproca y entre los cuales no hay obligación institucional, sino juego abierto (con preferencias, elecciones, libertad de movimiento, salidas inciertas), **el principio de regulación de las conductas debe demandarse a la relación misma, a la naturaleza del movimiento que los lleva al uno sobre el otro y del afecto que los liga recíprocamente.** La problematización se hará, por tanto, en la forma de una reflexión sobre la relación misma: **interrogación a la vez teórica sobre el amor y prescriptiva sobre la manera de amar.**”¹⁷⁹⁸

Finalmente, si la reflexión moral sobre el cuerpo (*dietética*) y el matrimonio (*económica*) se dirigía exclusivamente al hombre adulto libre, al que se le aconsejaba ejercer una moderación voluntaria fundada en la relación de sí; el arte de amar a los muchachos se dirigirá a ambos personajes: al amante y al amado y a la relación misma. El juego se complica: supone “el dominio de sí del amante –afirma Foucault-, e implica también que el amado sea capaz de instaurar una relación de dominio respecto a sí mismo; implica finalmente, en la elección reflexiva que hacen el uno del otro, una relación entre sus dos moderaciones.”¹⁷⁹⁹ Es decir, si en la dietética el sujeto moral se constituía en una relación de dominio respecto a sí mismo, a su cuerpo, y si en la económica al marido se le recomendaba constituirse como señor de sus placeres en el interior de una relación con otro sobre el que ejercía su poder (otro que debía constituirse como ‘esposa’ según su propio estatuto inferior); en la erótica de los muchachos se exigirá al adulto ser sujeto moral de sus placeres (dominio de sí) y también el muchacho deberá constituirse, en el interior de la relación, como sujeto temperante de sus placeres (dominio de sí). El lazo amoroso entre un adulto y un muchacho, por tanto, era el único en el que se ponían en juego dos moderaciones no diferenciadas estatutariamente, al menos de modo definitivo: una diferencia de grado (adquirida en el adulto y por adquirir en el muchacho) que era anulada con el paso del tiempo. La reflexión filosófica y moral sobre los muchachos conformará así, para Foucault, una “erótica del objeto amado (...) en tanto que debe formarse como sujeto de conducta moral (...).”¹⁸⁰⁰ Esta doble posición del muchacho, por un lado, objeto de amor y objeto de placer del otro y por el otro, sujeto moral de las *aphrodisia* (dueño de sí) y futuro sujeto estatutariamente libre, constituirá la antinomia que la reflexión griega sobre la especificidad del amor masculino intentará solventar.

¹⁷⁹⁷ UP, pág. 262.

¹⁷⁹⁸ UP, pág. 263. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁹⁹ UP, pág. 263-264.

¹⁸⁰⁰ UP, pág. 264.

c.3) *La reflexión clásica y la antinomia del muchacho.*

Foucault recurre en *El uso de los placeres* a algunos de los textos griegos que han sobrevivido sobre el amor de los muchachos, si bien señala que casi todas las obras conservadas provienen de la tradición socrático-platónica. Para articular la trama argumental de la reflexión que precedía a Platón, Foucault realiza un análisis del “Eróticos”¹⁸⁰¹ de Pseudo-Demóstenes como síntoma de una *escena* erótica centrada en las *aphrodisia* y no en el deseo-verdad.

Este texto-elogio del muchacho amado, mezcla de exaltación y de exhortación, manifiesta, para Foucault, una preocupación moral y una curiosidad social por el honor o la vergüenza del muchacho. Por su nacimiento libre y por su posición social, cualquier negligencia en su conducta podría cubrirlo de vergüenza de por vida. Captura, pues, de la conducta del muchacho en la relación amorosa con el adulto como objeto de preocupación-inquietud-reflexión: ellas serán observadas, comentadas, recordadas, criticadas; de ellas dependerá el honor de su nombre, el brillo de su futuro estatuto y la función político-social que podrá ocupar en la ciudad. Pero la relación no sólo será pensada como foco de cuidado y de vigilancia del joven, también constituía un objeto de cuidado para los adultos: las conductas realizadas o inducidas podían serles reprochadas luego cuando el muchacho accediera al estatuto que le permitía ejercer responsabilidades políticas. La relación se desarrollaba en un “período de prueba”¹⁸⁰² y se desplegaba como una prueba: una ‘prueba’ que permitía determinar el “valor cualificador”¹⁸⁰³ del muchacho; una ‘prueba’ que será recordada, cuando sea un hombre, como ‘cualificación’ del valor moral demostrado. Una parte del porvenir del muchacho se jugaba en esa relación que mantenía con los cortejantes: todo dependía de cómo se comportaba, de cómo jugaba su papel de amado, de cómo manifestaba su valor, su dominio de sí y sus virtudes. Cuanto más exitosamente jugara esa prueba, más honores y más aptitudes se le debían reconocer y suponer; pero si en la prueba era vencido, si bien podía gobernar en la ciudad, se le recordaban constantemente los defectos de su pasado juvenil.

La prueba recaía, para Foucault, sobre el cuerpo del muchacho (debía evitar la molicie y el afeminamiento); sobre su manera de hablar (debía saber discutir con corrección); sobre el ejercicio de la mirada (debía manifestar pudor); sobre la gente que frecuentaba y, sobre todo, sobre su conducta amorosa. En el *Eróticos* nada se aconseja “en materia de relación física –sostiene Foucault–, sobre lo que puede ser admitido o rechazado. Una cosa es clara: no todo debe ser rechazado (el joven ‘concede favores’), pero no todo debe ser aceptado (...).”¹⁸⁰⁴ El Pseudo-Demóstenes critica, por tanto, la opinión de que el honor del muchacho residía en rechazar sistemáticamente y siempre a sus perseguidores: entrar en el juego no es vergonzoso sino que, por el contrario, ser objeto deseable para otros es un reconocimiento visible de las cualidades propias. Es decir, las conductas amorosas del muchacho no son consideradas buenas y malas en sí mismas, sino que su valor moral dependerá del uso y de la forma que adquieran en la relación. Por ello el muchacho deberá aprender a distinguir entre los perseguidores que lo deshonoran y entre las acciones que le hacen caer en la vergüenza. “La temperancia –la *sophrosyne*– que es exigida como una de las cualidades mayores del muchacho –sostiene Foucault–, implica una discriminación en los contactos físicos. Pero, de este texto, no se puede inferir los actos y los gestos que el honor impondría rechazar.”¹⁸⁰⁵ Discreción, pues, sobre los actos

¹⁸⁰¹ DEMÓSTENES, “Discurso sobre el amor”, en *Discursos políticos*, tomo II, trad. A. López Eire, Madrid, Gredos, 1985, pág. 307-336.

¹⁸⁰² *UP*, pág. 268.

¹⁸⁰³ *UP*, pág. 269.

¹⁸⁰⁴ *UP*, pág. 271.

¹⁸⁰⁵ *UP*, pág. 271.

convenientes; inexistencia de un catálogo de los actos: “son designados sólo por expresiones tales como ‘complacer’, ‘conceder favores’ (...), ‘hacer la cosa’, ‘obtener el máximo placer del amado’, ‘obtener lo que uno quiere’ (...), ‘tomar placeres’ (...).”¹⁸⁰⁶ Todo dependía, por tanto, de la actitud y de la relación a sí en esa relación y no de que el muchacho realizara o no ciertos actos permitidos o prohibidos.

La relación misma era pensada, para Foucault, desde un modelo agonístico. Se postula que el mérito del muchacho no radica sólo en esas cualidades físicas, objeto de elogio, “que le permiten distanciarse de todos los rivales y ser el orgullo de sus padres; consiste también –sostiene Foucault– en que, en relación con aquellos que se le aproximan, guarda siempre su valor eminente, no dejándose dominar por ninguno de ellos; todos quieren atraerlo a su intimidad, pero él prevalece sobre ellos de tal manera, tiene sobre ellos tal ascendiente, que ellos encuentran todo su placer en la amistad que experimentan por él. **No ceder, no someterse, mantenerse como el más fuerte, prevalecer por su resistencia, su firmeza, su temperancia (*sophrosyne*), sobre los perseguidores y los enamorados: así es como el joven afirma su valor en el dominio amoroso.**”¹⁸⁰⁷ El principio establecía la superioridad y la distancia del muchacho en relación con los otros rivales de su edad: es el más bello, es el más virtuoso, es el que se distingue entre sus compañeros. Superioridad y distancia también en relación con los adultos que lo perseguían: es el más deseado, es el que más resiste, es el que sabe ceder cuando es conveniente. El síntoma de la valía del muchacho era pues el mantenerse siempre en una posición superior respecto de los posibles competidores y de todos los que lo cortejaban. Se trataba, por lo tanto, de no conducirse ‘femeninamente’ en el cortejo; se trataba de ser activo, de no dejarse dominar; de nunca satisfacer los caprichos u ofrecer sus beneficios a cualquiera; se trataba, en fin, de entregarse como muestra final de agradecimiento luego de un largo y arduo combate. El honor del muchacho, en tanto que signo de su ‘superioridad’, se juega en el estilo general por el que domina en la relación: “no debería (sobre todo a los ojos de la ‘opinión’) conducirse ‘pasivamente’ –sostiene Foucault–, dejarse hacer y dominar, ceder sin combate, volverse el partenaire complaciente de las voluptuosidades del otro, satisfacer sus caprichos y ofrecer su cuerpo a quien quiera y como quiera por molicie, por gusto de la voluptuosidad o por interés. Ese es el deshonor del muchacho que acepta al primero que llega, que se anuncia sin escrúpulos, que pasa de mano en mano, que concede todo al que más le ofrece.”¹⁸⁰⁸ En torno a esa relación problemática de amor, juego para el que aconseja al muchacho respetar ciertas reglas, la reflexión del Pseudo-Demóstenes establecerá también el valor que, para el muchacho, tiene la filosofía. La filosofía, que enseña cómo volverse más fuerte a uno mismo, constituye un principio de gobierno imprescindible para dominarse y dominar: es “un bien necesario para la sabiduría del joven –sostiene Foucault–, no para apartarlo hacia otra forma de vida, sino para permitirle ejercer el dominio de sí y la victoria sobre otros, en el juego difícil de las pruebas a afrontar y del honor a salvaguardar.”¹⁸⁰⁹

Plantear la relación amorosa entre el adulto y el muchacho desde un modelo agonístico (debe vencer, resistir, combatir, ser ‘activo’, mantener el poder-superioridad), va a introducir una antinomia, para Foucault, en el seno de esta reflexión: mientras que se exigía al muchacho constituirse como sujeto ‘viril’ de su conducta (dominio de sí) estaba, en el interior mismo de la relación, condenado a ser objeto del placer del otro (pasividad). En efecto, el acto ‘sexual’ entre ambos partenaires será pensado, de manera homogénea al rol social del amante y el amado, como un enfrentamiento: activo y pasivo, superior e inferior, vencedor y vencido, sujeto que penetra y objeto de placer. El rol honorable y

¹⁸⁰⁶ UP, pág. 271-272.

¹⁸⁰⁷ UP, pág. 273.

¹⁸⁰⁸ UP, pág. 274.

¹⁸⁰⁹ UP, pág. 275.

valorado, siendo siempre el 'viril' (sexual-político), colocaba en una posición problemática al muchacho: no era un esclavo (incuestionablemente 'objeto'), no era un niño (al que se podía violentar si era de baja posición), no era una mujer (naturalmente inferior). El muchacho mantenía sólo una posición social 'inferior' transitoria: no podía ejercer y detentar el poder y los derechos políticos de un hombre adulto libre, pero éstos le serían reconocidos en el futuro. Su defecto, por tanto, sólo consistía en un "grado de desarrollo que aún no ha(bía) llegado a su término."¹⁸¹⁰

Así el muchacho, en el conjunto de los objetos legítimos de placer, ocupaba una posición particular: si bien objeto de deseo no prohibido sino valorado (práctica social de la corte) era un futuro ciudadano al que se le exigía 'jugar' un rol viril no detentando aún su estatuto político 'activo' (reflexión). Jugar ese rol de actividad en la corte suponía, pues, que no debía identificarse a sí mismo, de manera pública en el juego, como objeto 'pasivo' del placer del otro. Asumir esa posición, ser el dócil o interesado objeto del placer para otro, era considerado como una conducta que lo inhabilitaba o que lo cuestionaba como sujeto capaz del ejercicio de la función política: mientras que el gobierno de sí en las *aphrodisia* era una marca estético-moral que cualificaba para ejercer el dominio sobre otros, la prostitución masculina, en tanto que rol querido y buscado para sacar beneficios, descalificaba, volvía difícil de aceptar y permitía cuestionar que ese individuo fuera capaz de ejercer actividades de gobierno de otros (sujeto moral). "En esta sociedad –sostiene Foucault– que admitía las relaciones sexuales entre hombres, la dificultad provocada por la yuxtaposición de una ética de la superioridad viril y la concepción de toda relación sexual según el esquema de la penetración y la dominación viril; tiene como consecuencia que si por una parte el rol de la 'actividad' y de la dominación está afectado por valores constantemente positivos; por la otra es necesario otorgarle a uno de los partenaires en el acto sexual la posición pasiva, dominada e inferior. Y si eso no significa un problema cuando se trata de una mujer o de un esclavo, otra cosa es cuando se trata de un hombre. Es sin duda la existencia de esta dificultad la que explica a la vez el silencio que ha rodeado a la relación entre adultos, y la ruidosa descalificación de aquellos que justamente quebraban ese silencio señalando su aceptación, o mejor, su preferencia, por ese rol 'inferior'. En función igualmente de esa dificultad toda la atención fue concentrada sobre la relación entre hombres y muchachos, porque uno de los dos partenaires, por su juventud y por el hecho de que no había accedido a un estatuto viril, puede ser, por un tiempo que se sabe breve, objeto admisible de placer. Pero si el muchacho, puede ser por su encanto propio una presa que los hombres persiguen sin que haya escándalo ni problema, es necesario no olvidar que él será un día un hombre, que ejercerá poderes y responsabilidades, no pudiendo ser evidentemente objeto de placer (...)." ¹⁸¹¹ Problema o "antinomía del muchacho" ¹⁸¹² que volverá a este foco uno de los ejes fundamentales de la inquietud y reflexión moral griega sobre las *aphrodisia*: si bien se le demandaba que estableciera consigo mismo una relación de dominio activo en relación con las *aphrodisia* (dominio de sí) y si se le pedía que 'resistiera' activamente los embates del adulto en la corte, constituyéndose a sí mismo como sujeto moral en un juego-prueba (sujeto moral), esa posición que se le exigía era finalmente incompatible con ese acto en el que se constituía como objeto del placer de otro (objeto de placer).

Esta 'antinomía' del sujeto moral y del objeto de placer determina, para Foucault, las coordenadas de la reflexión sobre la corte amorosa en la Antigüedad griega. Primero, si bien el deseo que lleva a un sujeto (adulto) hacia el objeto (muchacho) es considerado

¹⁸¹⁰ UP, pág. 281.

¹⁸¹¹ UP, pág. 285-286. La relación masculina en Grecia suponía que uno de los dos amantes debía jugar un rol pasivo. No necesariamente debía ser el muchacho, si bien los textos de la época, para Foucault, hacen de él el foco fundamental de la atención del adulto y de la preocupación moral. Cfr. RODRÍGUEZ MAGDA, *op. cit.*, pág. 271-275.

¹⁸¹² UP, pág. 286.

como un deseo natural, el acto hacia el que esta relación confluye será considerado por algunos como contrario a la naturaleza, ya que en él uno de los partenaires es feminizado: en el seno de esta reflexión en torno al muchacho algunos aconsejará no realizar tal acto. Segundo, el problema del muchacho como objeto de placer justificará también, para Foucault, toda la serie de reparos y alusiones al evocar directamente y en términos propios su rol en la relación sexual, prefiriendo usar términos generales, proponiendo explícitamente no nombrarlo, o utilizando metáforas de tipo agonístico. Tercero, la antinomia determina también una reticencia en la reflexión: resistencia “a que el muchacho pueda experimentar placer (...)”¹⁸¹³ Esta denegación en la reflexión griega, implicaba, para Foucault, a la vez, una afirmación, un tal placer no podría existir, y la “prescripción de que (...tal placer...) no deb(ía) ser experimentado”¹⁸¹⁴ por el muchacho. Así, en la relación y por el rol que se le pide que juegue, el amado será considerado como mero espectador del placer del adulto, por lo que en la relación no habrá ‘comunidad’ de placer: el muchacho sólo concede placer respondiendo a la demanda del otro pero no compartiéndolo. Finalmente, para salvar la antinomia, la posición de objeto amado (objeto de placer) y la relación amorosa (corte) será pensada como un ‘intercambio’ de dones que justificará la moralidad del acto: el muchacho, concediendo placer al adulto según condiciones (resistir, rechazar, huir, etc.), obtendrá -gracias al juego- ciertos beneficios pedagógicos, políticos, sociales y económicos que perdurarán para toda la vida y que cualifican a la relación como moralmente superior. Así el muchacho, objeto natural de deseo (belleza) y sujeto moral del placer (dueño de sí), podrá ser objeto temporal del placer de otro ya que esa relación de intercambio de dones por amor va a transformarse en el futuro en una relación estable y definitiva de amistad en la que la relación física no será ya requerida (borramiento de la disimetría, relación entre dos sujetos morales). *Eros*, condición de *Filia*, legitimará el juego y justificará que el muchacho, siendo sujeto moral, pueda ser a la vez objeto consentido e insensible de placer del otro.

c.4) Platón: erótica del deseo, la Verdad y el Maestro.

Platón va a operar, para Foucault, dos torsiones fundamentales en la reflexión griega en torno a las *aphrodisia*. Primero, resolverá la ‘antinomia’ clásica del muchacho: el “Banquete”¹⁸¹⁵ y “Fedro”¹⁸¹⁶ constituyen, en *El uso de los placeres*, las respuestas específicas a esa reflexión sobre los muchachos que se preguntaba cómo hacer un sujeto moral del objeto de deseo (natural) y de placer (temporal). Por otro lado, la reflexión platónica establecerá un lazo entre el sujeto, el deseo y la verdad proponiendo un principio indefinido de elisión del placer que será retomado, posteriormente, por el cristianismo de los primeros siglos (principio moral de abstención indefinida). Para el genealogista, la introducción de este principio riguroso hará ingresar en esa reflexión fundada en la libertad del buen uso de los placeres un elemento de difícil asimilación. La erótica platónica, distanciándose de la erótica corriente de la época pero “enraizándose profundamente en los temas habituales de la ética de los placeres, abrirá a preguntas –afirma Foucault- cuya importancia será grande, a continuación, para la transformación de esa ética en una moral de la renuncia y para la constitución de una hermenéutica de deseo.”¹⁸¹⁷

¹⁸¹³ UP, pág. 289.

¹⁸¹⁴ UP, pág. 289.

¹⁸¹⁵ PLATÓN, “Banquete”, en *Diálogos*, tomo III, trad. M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1986, pág. 185-287.

¹⁸¹⁶ PLATÓN, “Fedro”, en *Diálogos*, tomo III, trad. E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1986, pág. 309-413.

¹⁸¹⁷ UP, pág. 297.

Platón constituye, para Foucault, uno de los momentos fundamentales de la genealogía del sujeto de deseo: por la transformación que sufre la antigua reflexión sobre los muchachos (uso de los placeres, principios generales y libremente asumibles, relación con los discursos verdaderos, etc.), por los principios de acción que propone (elisión del placer) y por la importancia que concede, instaurando un lazo histórico que perdurará en el futuro, a las relaciones entre el sujeto, el deseo y la verdad.

La genealogía elaborada por Foucault postula que el problema de la verdad se inscribe en Platón en el ámbito de esa problematización histórica sobre la corte masculina: “Banquete”¹⁸¹⁸ y “Fedro” remiten a la precedente antinomia clásica del muchacho. “Gran parte del *Banquete* y de *Fedro* –sostiene Foucault– está consagrada a la reproducción –imitación o pastiche– de lo que se dice habitualmente en los discursos sobre el amor: tales son los ‘discursos-testimonios’ de Fedro, de Pausanias, de Erixímaco, de Agatón, en el *Banquete*, o el de Lisias en *Fedro*, así como el primer contra-discurso irónico que propone Sócrates. Ellos vuelven presentes **el segundo plano de la doctrina platónica, la materia primera que Platón elabora y transforma cuando sustituye la problemática de la ‘corte’ y del honor por la de la verdad y de la ascesis.**”¹⁸¹⁹

Platón abre en estos textos a los que Foucault remite una nueva vía que se distanciará de la reflexión filosófica anterior: no ¿cómo debo usar de los placeres para constituir una vida bella?; no ¿cómo del objeto de placer hacer un sujeto moral dueño de sí?; no ¿cuáles son las condiciones honorables para que un muchacho acceda a satisfacer el placer del adulto?¹⁸²⁰ sino ¿cuál es el verdadero amor? o “¿qué es el amor en su ser mismo?”¹⁸²¹ Platón elaborará pues, para Foucault, una nueva respuesta a un problema histórico, transformando por completo la pregunta que se realizaba desde antiguo al amor de los muchachos. Frente a la elaboración erótica precedente, Platón denunciará que en ella falta el problema esencial: no pueden plantearse preguntas éticas o deontológicas sin antes responder a una pregunta ontológica sobre lo que es el amor mismo. Los principios generales de acción que se proponían a cada individuo para su uso de acuerdo con las circunstancias serán así abandonados al articular una ética donde el amor será incrustado en la dialéctica ascendente hacia una Verdad. Una ética que exigirá la elisión del placer y del acto en el interior del juego erótico entre el hombre adulto libre y el muchacho.

Frente a los discursos precedentes recopilados por Platón en ambos diálogos, las palabras de Sócrates (*Fedro*) o las de Diotima (*Banquete*) son propuestas como ‘discursos verdaderos’ sobre el ser mismo del amor. En estos discursos fundados en verdad, se transformarán y se desplazarán las preguntas y respuestas pre-platónicas.

¹⁸¹⁸ Los comensales, bebidos con moderación, no discuten de otra cosa más que del amor de los muchachos: cómo hacer honorable esta relación borrando de ella las marcas afrentosas de la pasividad del muchacho en el acto. Fedro, el primero que elabora su elogio, intenta demostrar con su discurso cómo el amor es causa de los mayores bienes. Cómo el amor infunde vergüenza tanto en el amado como en el amante, no permitiendo que ninguno de ambos realice una mala acción frente al otro y que, por tanto, ninguna acción deshonrosa haría un amante ante los ojos del amado y viceversa. Fedro soluciona el tema con una ‘forclusión’ del problema del tipo: ese acto no puede ser posible entre dos amantes, por lo que no hay nada afrentoso en la relación.

¹⁸¹⁹ UP, pág. 297. El subrayado es nuestro.

¹⁸²⁰ “Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar. Ninguna de estas cosas en sí misma es hermosa, sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea.” PLATÓN, *Banquete*, *op. cit.*, 181a. Pausanias, el segundo orador, repite un principio común a la ética de los placeres: es según cómo se realicen los actos, es según qué uso se hace de los placeres lo que constituye el criterio de determinación de la virtud de la acción moral. Pausanias propone un cambio en la erótica tradicional, lo que pone de manifiesto que es objeto de discusión: la relación de amor entre hombres debe establecerse cuando el muchacho tiene ya una edad propicia para la inteligencia (cuando les empieza a crecer la barba). Los hombres buenos se imponen a sí mismos esta ley voluntariamente, aunque sería necesario que la ciudad imponga esta ley a los amantes vulgares. Ver PLATÓN, *Banquete*, *op. cit.*, 181e.

¹⁸²¹ UP, pág. 301.

Platón realiza, para Foucault, cuatro torsiones fundamentales:

- 1) “Pasaje de la pregunta por la conducta amorosa a la interrogación sobre el ser del amor.”¹⁸²² Mientras que en la anterior reflexión el amor era supuesto, en tanto que la pregunta acerca de cómo debían conducirse los amantes implicaba un movimiento erótico preexistente y previo; en Platón, la pregunta misma es desplazada de las conductas amorosas a una interrogación sobre “el ser mismo de ese amor, su naturaleza y su origen, sobre lo que constituye su fuerza que lo lleva con tal empecinamiento o tal locura hacia su objeto (...).”¹⁸²³ Desplazando la pregunta del juego de conductas recíprocas (ritual de la corte) al saber sobre el amor mismo (ontología), el objeto del discurso se desplazará con ella. No se tratará ya de buscar del lado del muchacho amado el principio para decir lo que el amor es sino de interrogar al que ama, ni de hacer el elogio de la belleza y las virtudes del muchacho, sino de elaborar un elogio del amor mismo en su naturaleza intermedia (mezcla de pobreza y riqueza, de ignorancia y saber, de olvido y de recuerdo). Platón hará del amor el elemento-fuerza que permite ascender hacia el verdadero objeto del amor y de la relación con el muchacho, la Verdad misma.
- 2) “Pasaje de la pregunta del honor del muchacho a la del amor a la verdad.”¹⁸²⁴ Mientras que en la anterior reflexión la cuestión del objeto de placer constituía el centro de la discusión en torno al honor o la deshonra del muchacho, dando por supuesto que el objeto del deseo-placer era el amado; Platón reiterará esta pregunta por el objeto transformándola en una pregunta por el objeto del amor. Reflexionando ahora sobre el ser mismo del amor, Platón determinará, en verdad, cuál es su verdadero objeto: la Belleza en sí. “Más allá de las diferentes cosas bellas –afirma Foucault- a las cuales el enamorado puede dirigirse, Diotima muestra a Sócrates que el amor busca dar a luz en el pensamiento y ver ‘lo bello en sí mismo’, según la verdad de su naturaleza, según su pureza sin mezcla, en ‘la unicidad de su forma’. Y en *Fedro*, es Sócrates mismo que muestra cómo el alma, si tiene, de lo que ha visto arriba, un recuerdo bien fuerte, si ella está enérgicamente conducida y si no se deja doblegar en su energía por apetitos impuros, no se dirige al objeto amado más que por lo que lleva en sí de reflejo y de imitación de la belleza misma.”¹⁸²⁵ Preguntando por el objeto verdadero del amor y respondiendo con la Belleza en sí, Platón destituirá la eminencia del cuerpo del muchacho: objeto inferior de un amor que se dirige a lo sensible. Así, Platón no rechazará el amor al cuerpo por los mismos motivos que la reflexión erótica anterior: en nombre de la dignidad del estatuto del muchacho, de la feminización que provocaba el acto, del respeto que se debía al amado.¹⁸²⁶ Tampoco establecerá una línea divisoria infranqueable entre un amor al cuerpo deshonesto y un bello amor al alma que eludiría todo contacto físico, sino que justificará la inferioridad del amor al cuerpo “en lo que, en el amante mismo, determina el ser y la forma de su amor (su deseo de inmortalidad, su aspiración a lo bello en su pureza, la reminiscencia de lo que ha visto arriba).”¹⁸²⁷ El amor

¹⁸²² UP, pág. 304.

¹⁸²³ UP, pág. 305.

¹⁸²⁴ UP, pág. 306.

¹⁸²⁵ UP, pág. 307.

¹⁸²⁶ Platón repite esta condena poniendo en boca de Pausanias que son los amantes vulgares los que han provocado que este tipo de relaciones cause escándalo “hasta el punto de que algunos se atreven a decir que es vergonzoso conceder favores a los amantes. Y lo dicen apuntando a éstos (...los amantes vulgares), viendo su falta de tacto y de justicia, ya que, por supuesto, cualquier acción hecha con orden y según la ley no puede en justicia provocar reproche.” PLATÓN, *Banquete*, op. cit., 182 a.

¹⁸²⁷ UP, pág. 308.

al cuerpo es inferior porque el amor verdadero, “a través de las apariencias del objeto, (es) relación a la verdad.”¹⁸²⁸ Por ello, para Foucault, si bien el amor corporal será desvalorizado, Platón postulará un “movimiento (...) continuo”¹⁸²⁹ del amor a un cuerpo bello, al amor a los cuerpos bellos y, ascendiendo, al amor a la Belleza en sí.

- 3) “Pasaje de la cuestión de la disimetría de los partenaires a la convergencia del amor.”¹⁸³⁰ En la reflexión erótica anterior la relación con el muchacho era pensada desde la disimetría porque el amor provenía del amante: el hombre libre adulto era considerado como el sujeto activo del amor (perseguía, regalaba, prometía, etc.), mientras que el muchacho, objeto del deseo del amante, debía corresponder a los beneficios que le otorgaba el otro. Había que esperar al desarrollo del muchacho para transformar esa relación de amor en una relación de amistad: la *filia* realizaría la simetría plena que era imposible en *eros*. En tanto que, para Platón, el amor es concebido como relación con la verdad, no había ya que suponer disimetría alguna en la relación entre un adulto y el muchacho si el amado era llevado por el amante hacia el objeto de amor verdadero. “La ‘dialéctica del amor’ convoca, en los dos amantes, dos movimientos exactamente similares –sostiene Foucault–; el amor es el mismo, porque es, para uno y para el otro, el movimiento que los lleva hacia lo verdadero.”¹⁸³¹ Es decir, convirtiendo al muchacho de objeto pasivo del deseo y del placer del otro en sujeto activo en el amor a la verdad, el problema de la disimetría es borrado por completo: la ‘virtud’ de la relación entre un adulto y un muchacho está justificada dada la convergencia de ambos en el amor hacia la Verdad-Belleza-Bien.
- 4) “Pasaje de la virtud del muchacho amado al amor del maestro y su sabiduría.”¹⁸³² Si en la erótica tradicional era el adulto el que perseguía al muchacho y era el amado quien resistía y dominaba la situación por el juego de su honor; en la reflexión platónica, en tanto que el amor se dirigía hacia la Verdad, será aquél que esté más cerca de ella, el adulto, el que podrá guiar mejor al muchacho, ayudándolo a no caer en placeres deshonorosos. “Quien es el más sabio en el amor será también –afirma Foucault– el maestro de verdad; y será su rol enseñar al amado cómo triunfar sobre sus deseos y volverse ‘más fuerte que sí mismo’. En la relación de amor, y como consecuencia de esa relación a la verdad que desde ahora la estructura, un personaje nuevo aparece: el del maestro, que viene a ocupar el lugar del enamorado, pero que por el dominio completo que ejerce sobre sí mismo invierte el sentido del juego, da vuelta los roles, instaura el principio de una renuncia a las *aphrodisia* y se vuelve, para todos los jóvenes ávidos de verdad, objeto de amor.”¹⁸³³ Serán pues los muchachos los que perseguirán a Sócrates: los que antes eran amados-perseguidos intentarán seducirlo para que ahora él les conceda sus favores. Los muchachos son, en Platón, los amantes y Sócrates, “el viejo de cuerpo desgraciado”,¹⁸³⁴ el objeto de deseo y de persecución: por el tesoro que guarda, por la sabiduría que esconde, por la verdad que sabe. Sócrates, aquél que reconoce no saber nada es aquél que

¹⁸²⁸ UP, pág. 309.

¹⁸²⁹ UP, pág. 308.

¹⁸³⁰ UP, pág. 309.

¹⁸³¹ UP, pág. 310.

¹⁸³² UP, pág. 310.

¹⁸³³ UP, pág. 311.

¹⁸³⁴ UP, pág. 312.

sabe lo que es el amor.¹⁸³⁵ Así, es la sabiduría-verdad, objeto ahora del amor-deseo de los muchachos, lo que le permite al viejo no ceder y resistir a las seducciones. Por otro lado, los muchachos, amando al maestro, no saben que lo aman porque es capaz de resistirles siempre porque conoce la verdad de lo Inmutable. En el juego del amor, de la seducción y de las resistencias entre un adulto y un muchacho “se introduce otro tipo de dominación: la que es ejercida por el maestro de verdad, cualificado por la soberanía que ejerce sobre sí.”¹⁸³⁶

En esta nueva erótica platónica, Foucault puede identificar tres elementos fundamentales y diferenciales en relación con la anterior reflexión griega sobre el amor a los muchachos; elementos que van a ser continuados por las posteriores reflexiones históricas sobre la ‘sexualidad’.

Primero, Platón soluciona la ‘antinomía del muchacho’ al resolver la dificultad que planteaba el considerar al amado, a la vez, como objeto de placer y como sujeto moral de las *aphrodisia*. Hay y no hay disimetría en la relación. No la hay porque amante y amado están ligados por el mismo movimiento erótico y porque ambos son sujetos activos en la búsqueda del objeto-verdad-Belleza. La anterior disimetría de estatuto (que detentaba el amante-adulto y a alcanzar en el futuro por el muchacho) es transformada en una disimetría que permite alcanzar la simetría en el seno de la relación misma: la diferencia de estatuto del maestro de verdad, que ha recorrido un camino de ascensión hacia lo Inteligible, es la que le permite enseñar al muchacho lo que es la sabiduría y la verdad. Guiándolo para que acceda a ella en la relación de amor, el maestro puede borrar las diferencias de estatuto (ignorancia-sabiduría) sin tener que esperar al desarrollo físico del muchacho.

Segundo, Platón soluciona la ‘antinomía’ transformando radicalmente las coordenadas de la reflexión antigua: si la inquietud se centraba antes en el muchacho, objeto de deseo-placer y sujeto moral de las *aphrodisia*; ahora, la reflexión girará en torno a las relaciones entre el sujeto y la verdad. La relación de amor como relación a la Verdad no mienta a la verdad como aquello a lo que hay que someter las *aphrodisia* (discursos de verdad), la verdad no está conformada por ciertos consejos generales y vagos de prudencia que el sujeto debe libremente incorporar y aplicar en su vida. La ascética en la que debe aplicarse el enamorado (de la Belleza) va a implicar “reconocer lo que es verdaderamente el amor que se ha prendido de él, (... es decir, reconocer...) lo verdadero con lo cual su alma está emparentado. En consecuencia, el trabajo ético que habrá que realizar consistirá en descubrir y mantener, sin relajarse jamás, esa relación a la verdad que era el soporte oculto de su amor.”¹⁸³⁷ Ya no es, por tanto, reconocer y aplicar la verdad de los consejos dichos dependiendo del momento y de las circunstancias, sino encontrar, re-conocer y conocer la verdad que habita en el alma: ella es lo que se escondía y se ignoraba (para el sujeto) en lo que se buscaba en el amor al cuerpo (objeto de deseo y de placer). Ciertamente Platón no impone, para Foucault, una analítica de la verdad del deseo, ni articula una hermenéutica del alma. Pero haciendo anidar la verdad en el alma, haciendo de la Belleza el verdadero objeto del deseo, la reflexión platónica hará nacer históricamente un principio que, retomado posteriormente por la doctrina de la carne, perdurará por siglos hasta la modernidad: en el interior de uno mismo, aunque uno no lo sepa, está la Verdad, escondida y oculta, que pide salir a la luz para iluminar al sujeto con su resplandor (lazo subjetividad-verdad).

Platón mutará completamente, para Foucault, la reflexión precedente sobre el uso de los placeres en una pregunta que concierne al deseo del sujeto. No se preocupa ya por

¹⁸³⁵ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, *op. cit.*, 177d y “Teages o sobre el saber”, en *Diálogos*, tomo VII, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992, 128b.

¹⁸³⁶ UP, pág. 312.

¹⁸³⁷ UP, pág. 314.

establecer las conductas honorables o los actos ‘dignos’ que pueden realizar el muchacho y el adulto en el seno del juego amoroso; la erótica socrático-platónica tratará de “determinar por qué movimiento propio –sostiene Foucault- por qué esfuerzo y por qué trabajo sobre uno mismo el Eros del amante va a poder despejar y establecer para siempre su relación al ser verdadero, (...intentará...) describir el recorrido –con sus dificultades, sus peripecias y sus caídas- que conducen al punto donde encuentra (...el amante...) su propio ser.”¹⁸³⁸ Ya no se trata, pues, de una reflexión en torno a la dinámica natural de las *aphrodisia*, fuerza económica y política que era necesario dominar por un saber-hacer “asegurando la justa práctica y la distribución legítima”¹⁸³⁹ de los actos; “en la reflexión platónica sobre el amor –afirma Foucault-, **la interrogación concierne al deseo** que hay que conducir a su verdadero objeto (...la Belleza-Verdad...), reconociéndolo uno mismo por lo que es en su ser verdadero.”¹⁸⁴⁰ El combate que el alma debe “sostener contra la violencia de los apetitos, no lo podría desplegar sino en una **doble relación con la verdad: relación con su propio deseo cuestionado en su ser, relación con el objeto de su deseo reconocido como ser verdadero.**”¹⁸⁴¹

Platón constituye así, para Foucault, uno de los momentos fundamentales de la genealogía del sujeto de deseo. A partir de él se formará una tradición que permitirá articular una interrogación sobre las relaciones entre el sujeto y la verdad, y que dará forma a una elaboración histórica de sí, el *sujeto deseante*. En el concierto de las reflexiones filosóficas, médicas y morales del paganismo, la respuesta de Platón es, sin embargo, una excepción no generalizable: la ética-estética griega y la pregunta moral por el buen uso de las *aphrodisia* continuará siendo desarrollada y transformada, para Foucault, por los médicos y pensadores greco-romanos de los dos primeros siglos de nuestra era. Platón detentará, sin embargo, en esta *Historia de la sexualidad*, el honor del *initium* de una reflexión-pregunta-inquietud en torno al deseo, el sujeto y la verdad que alcanzará su ‘destino’ histórico en el cristianismo primitivo.

En resumen:

¹⁸³⁸ UP, pág. 314-315.

¹⁸³⁹ UP, pág. 315.

¹⁸⁴⁰ UP, pág. 315. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁴¹ UP, pág. 315. El subrayado es nuestro.

‘Sujeto moral de las <i>aphrodisia</i>’ en relación con los muchachos (Grecia).		
Reflexión filosófico-moral tradicional		PLATÓN
Sustancia ética	La dinámica natural de los <i>deseos, los placeres y los actos</i> .	El deseo , que hay que conducir a su verdadero objeto, la Belleza-Verdad.
Tipo de sujeción a la Ley	Ajustamiento voluntario y libre de la conducta del hombre adulto y del muchacho a consejos morales variables y generales de cuidado (muchas veces opuestos entre sí) que reglaban los comportamientos de la corte masculina.	Exigencia rigurosa de un principio de abstención indefinida de los actos del placer. Sócrates como modelo del ideal de renuncia ya que conoce lo que es el amor en su ser mismo al conocer lo que la Verdad-Belleza es.
Forma de elaboración de sí	Instaurar una doble relación de dominio : el adulto consigo mismo y el muchacho consigo mismo. Articular esas dos moderaciones en una relación reflexiva, para que el amado se forme como sujeto de conducta moral (doble dominio de sí que conforma una relación dual de moderación).	Ascetismo del combate con uno mismo para el dominio completo de uno mismo. Purificación progresiva del alma-deseo por el amor, que debe elevarse de lo corporal a lo que es en sí (Belleza, Verdad, Bien). Interrogación de sí como sujeto que debe acceder a la Verdad del deseo que habita en sí (alma) .
Teleología moral	Constituirse como sujeto de conducta moral y como sujeto de una relación amorosa siempre honorable (temperancia) que va a perpetuarse en la amistad. Carácter estructural de la verdad : que los consejos y recomendaciones variadas reglen el comportamiento. Carácter instrumental de la verdad : saber-hacer. Estilizar la relación no deshonrando al muchacho y no deshonrándola públicamente.	Constituirse como sujeto de conocimiento que ha alcanzado la Verdad (ontología) y que, en tanto que tal, se constituye como sujeto moral que conoce el Bien para actuar bien (ética), es decir, alcanzar un estado de temperancia indefinida. Carácter estructural de la verdad : que los principios de la acción moral se apliquen y regulen siempre las acciones. Carácter ontológico de la verdad : conocer la Verdad que habita en uno mismo para practicar la virtud y dominar las <i>aphrodisia</i> .

III. ROMA Y EL CULTIVO DE SÍ: SUJETO DE LAS *APHRODISIA-VENEREA*.

Para articular la genealogía del sujeto de deseo (cristianismo primitivo), Foucault expondrá en *El cuidado de sí* un análisis de los cambios y transformaciones que se producen en las inquietudes y en los focos de problematización desde la reflexión griega sobre las *aphrodisia* a las reflexiones de los moralistas, los médicos y los filósofos de los dos primeros siglos de nuestra era. Porque el cristianismo primitivo opera, para Foucault, una unificación doctrinal (doctrina de la carne) y de las prácticas de sí (hermenéutica del deseo) de las diferentes artes del uso de los placeres paganos, era necesario abordar las condiciones históricas de ese ‘centramiento’ teórico-técnico sobre el deseo: de la reflexión pagano-romana y de sus técnicas de sí el cristianismo realizará “préstamos masivos”.¹⁸⁴²

Manteniendo los mismos focos históricos que le habían permitido diferenciar los ámbitos de problematización moral griega, a saber, la reflexión dietética o el cuidado del cuerpo propio y la descendencia, la económica o el cuidado de los bienes de la casa y el gobierno de la esposa y la reflexión erótica o la preocupación por uno mismo en la relación con los muchachos; Foucault se aplicará sobre otra serie de textos. Será posible identificar la pervivencia de los temas y de las inquietudes, un acrecentamiento de la preocupación en torno a los actos y los placeres, un reforzamiento de los temas de austeridad (abstención y virginidad) y una proliferación de técnicas de sí inexistentes en la cultura griega precedente.

El modo de subjetivación permanece, para Foucault, constante. El sujeto moral se constituye aún, en los dos primeros siglos de nuestra era, como ‘sujeto de las *aphrodisia*’; la reflexión médico-filosófica continúa recomendando austeridad y se mantienen los focos de problematización de la actividad sexual, aunque el genealogista identifica también nuevas inquietudes, valoraciones, principios, técnicas y atenciones (sobre el cuerpo propio, la esposa y las relaciones con los muchachos) que marcarán **una mutación en la continuidad** (continuidad del modo histórico de subjetivación y variación en los focos de reflexión): de una reflexión preocupada por el dominio de la dinámica las *aphrodisia* como fuerzas naturales (necesidad-deseo-placer-actos) que proponía consejos que debían ser aplicados según las circunstancias, a una problematización cada vez más preocupada por la potencialidad patológica de esa dinámica. Se propondrán leyes universales (naturales y racionales) de acción para poder alcanzar un dominio de sí pensado como imperturbable posesión de sí en la aplicación de actividades y técnicas de sí cada vez más complejas y preocupadas por el conocimiento de uno mismo.

En cuanto al modo de subjetivación histórico, Foucault sostiene, por tanto, la continuidad del ‘sujeto de las *aphrodisia*’ conformado por la reflexión y las prácticas de sí precedentes, si bien señalará ciertas transformaciones¹⁸⁴³ que serán justificadas en la lectura específica de los textos médicos, filosóficos y morales de los siglos I-II d.C.:

- a) **Sustancia ética.** “El placer sexual como sustancia ética –afirma Foucault– es aún y siempre del **orden de la fuerza contra la cual hay que luchar y sobre la cual el sujeto debe asegurar su dominación**; pero en ese juego de la violencia y el exceso, de la rebelión y el combate, **el acento es puesto cada vez más sobre la debilidad del individuo, sobre la fragilidad, sobre la necesidad que tiene de huir, de escapar, de protegerse y de tenerse al abrigo.**”¹⁸⁴⁴ La sustancia ética, parte de sí sobre la que el sujeto deberá aplicarse para constituirse como sujeto moral, será denominada ‘*venera*’ y continuará siendo pensada como una fuerza natural que liga circularmente deseo, acto y

¹⁸⁴² *JS*, pág. 55.

¹⁸⁴³ Véase HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault, op. cit.*, pág. 138-140.

¹⁸⁴⁴ *JS*, pág. 93. El subrayado es nuestro.

placer. Sin embargo en la reflexión Foucault verificará un crecimiento de la preocupación por los efectos y enfermedades que podía suscitar la actividad sexual, una inquietud más intensa por la salud del individuo, una atención mayor por el cuidado del cuerpo.

- b) **Tipo de sujeción a la ley.** “La moral sexual exige todavía y siempre –sostiene el genealogista- que el individuo **se sujete a un cierto arte de vivir** que definía los criterios estéticos y éticos de la existencia; pero este arte se refiere cada vez más a **unos principios universales de la naturaleza o de la razón, a los cuales todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera sea su estatuto.**”¹⁸⁴⁵ Continuación, por tanto, de una ética-estética de la existencia y de unas reflexiones que proponen un ‘arte de vivir’ diferencialmente en las que se subrayan cada vez más la necesidad de someter las *aphrodisia* a unos principios-consejos universales (estoicismo).
- c) **Forma de elaboración de sí.** “En cuando a la definición del trabajo que hay que realizar sobre sí mismo, sufre, a través de la cultura de sí, una cierta modificación: a través de los ejercicios de abstinencia y de dominio que constituyen la *askesis* necesaria, **el lugar del conocimiento de sí se vuelve más importante.** La tarea de probarse, examinarse, controlarse en una serie de ejercicios bien definidos **coloca la cuestión de la verdad –de la verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y es capaz de hacer- en el corazón de la constitución del sujeto moral.**”¹⁸⁴⁶ Continuación, por tanto, del cuidado de sí que se proponía ya en la reflexión griega, pero centrado en la interrogación de sí y desarrollando prácticas y ejercicios complejos para garantizar el control de uno mismo. El desarrollo y la proliferación de técnicas de sí estará en relación directa con el crecimiento de la inquietud y el acrecentamiento de la atención sobre los placeres y los actos.
- d) **Teleología moral.** “Finalmente –sostiene Foucault-, el resultado de esta elaboración es todavía y siempre definido por **la soberanía del individuo sobre sí mismo**; pero esta soberanía se amplía en una **experiencia** en la que la relación a sí toma la forma no solamente de una dominación sino de **un goce sin deseo y sin turbación.**”¹⁸⁴⁷ El dominio de uno mismo, que justificaba el principio de austeridad sexual y se verificaba en la virtud de la temperancia, será pensado por la reflexión romana de los primeros siglos como posesión plena y perfecta de sí: ‘ser suyo’ ejerciendo un poder que nada limita y nada amenaza; goce de sí como estado de dominio-posesión de sí sin posibilidad de turbación por el cuerpo, por el alma o por los acontecimientos del mundo.

¹⁸⁴⁵ *SS*, pág. 93. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁴⁶ *SS*, pág. 93-94. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁴⁷ *SS*, pág. 94. El subrayado es nuestro.

MODO DE SUBJETIVACIÓN: Sujeto de las <i>aphrodisia-venerea</i> (Siglos I y II)		
Sustancia ética	<i>Venerea</i> <i>Actos del Amor</i>	Dinámica de fuerzas naturales que constituyen una unidad y que aseguran la propagación de la especie: de la necesidad surge el deseo, el deseo lleva hacia los actos, en los actos se obtiene placer. Intensificación de la inquietud por la salud y por los efectos negativos de los actos en la reflexión médica.
Tipo de sujeción a la Ley	<i>Uso de los Placeres</i>	Ajustamiento voluntario de la acción a principios generales. Elaboración de reglas universales de acción válidas para todos. Estos principios y reglas racionales responden a la naturaleza misma. Reflexión médica y filosófica.
Forma de elaboración de sí	<i>Cultivo de sí</i> <i>Cura sui</i>	Cuidar de uno mismo, ocuparse de sí. Relación agonística de uno mismo con los deseos y placeres que requiere de la aplicación a sí durante toda la vida: proliferación y desarrollo de ejercicios del cuerpo y del alma (procedimientos de prueba, ejercicios de abstinencia, examen de conciencia, meditación, trabajo del pensamiento sobre sí mismo, control de las representaciones)
Teleología moral	<i>Salvarse</i> <i>Sui juris, Gaudium, Laetitia.</i>	Estado autárquico del sujeto moral al que se accede de una vez y que consiste, por la conversión a sí, en el dominio de sí y la posesión plena de sí, para el goce pleno de sí. ¹⁸⁴⁸ Ser para uno mismo como una ciudad fortificada que nada ni nadie puede turbar nunca. Salvación.

En este modo histórico de subjetivación “estamos lejos –afirma Foucault- de una experiencia de los placeres sexuales en la que éstos serán asociados con el mal, en la que el comportamiento deberá someterse a la forma universal de la ley o en la que el desciframiento del deseo será una condición indispensable para acceder a una existencia purificada. Sin embargo, **puede verse ya cómo la cuestión del mal comienza a trabajar el antiguo tema de la fuerza, cómo la cuestión de la ley comienza a transformar el tema del arte y de la *techne*, cómo la cuestión de la verdad y del conocimiento de sí se desarrollan en las prácticas de ascesis.**”¹⁸⁴⁹ En efecto, justificar estos virajes hacia la patologización de los actos (aún no considerados como ‘mal’), hacia la elaboración de unos principios universales (aún no postulados como ley de Dios) y hacia la cuestión del conocimiento de sí (aún no proponiendo una hermenéutica del deseo), va a permitir a Foucault establecer ciertas relaciones de continuidad y de discontinuidad entre el paganismo y el cristianismo primitivo: discontinuidad en el modo histórico de subjetivación (del *sujeto de las aphrodisia* al *sujeto de deseo*) y de continuidad en los focos de reflexión (viraje de la problematización del amor a los muchachos a la relación con la esposa en Roma y el

¹⁸⁴⁸ Cfr. HADOT, Pierre, “Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la *Historia de la sexualidad*”, en Michel Foucault filósofo, *op. cit.*, pág. 219-226 y NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pág. 5 y 353-354.

¹⁸⁴⁹ *SS*, pág. 94. El subrayado es nuestro.

cristianismo), en las exigencias de restricción del placer (de la patologización del acto y la regulación de las conductas por principios universales-naturales a la consideración de los actos y el placer como un mal y la imposición de una única ley universal, voluntad de Dios) y en la emergencia de técnicas de sí orientadas hacia el conocimiento de sí (del examen de conciencia y de la técnica para el control de los pensamientos-representaciones ‘invención’ del estoicismo al examen de conciencia y a la confesión generalizada en las instituciones monásticas del cristianismo primitivo).

1. Crisis de la subjetivación y cultura de sí.

Para justificar las variaciones que se verifican en la reflexión romana de los primeros siglos, Foucault recurrirá a las transformaciones históricas que sufren, en esa época, las relaciones de poder y las prácticas sociales.¹⁸⁵⁰ Por un lado, Foucault postulará que en la reflexión romana se opera un cambio en la importancia concedida a los focos de inquietud y de elaboración de sí: del amor a los muchachos (Grecia) a la relación con la esposa (Roma). Dicha inflexión será fruto de las modificaciones históricas de la práctica social del matrimonio (de contrato entre dos hombres a contrato entre hombre-mujer). Por otro lado, la patologización del acto, la proliferación de técnicas de sí y la fragilización del individuo remitirá, para Foucault, al nuevo contexto socio-político de los primeros siglos de nuestra era (pasaje de la polis al Imperio). La transformación de las prácticas sociales y de las relaciones políticas de la época va a provocar, para Foucault, una **crisis del modo de subjetivación** precedente (griega). Frente a ella, la reflexión histórica de los médicos, moralistas y filósofos romanos va a responder con la ‘invención’ de una **cultura de sí** que continuará y transformará la forma de subjetivación elaborada en el pasado. Una nueva “manera de pensarse a sí mismo en relación con la mujer, los otros, los acontecimientos y las actividades cívicas y políticas; y otra manera de considerarse como sujeto de sus placeres.”¹⁸⁵¹ “(R)espuesta original”¹⁸⁵² de una reflexión médica, moral y filosófica ante unas transformaciones socio-políticas importantes que elaborará “una nueva estilística de la existencia”.¹⁸⁵³

a. Crisis de la subjetivación moral: matrimonio y política.

Del helenismo al Imperio romano la práctica del matrimonio se transforma. Estas modificaciones constituirán la condición del viraje de la reflexión y de la percepción de sí (prácticas sociales-prácticas discursivas-reconocimiento de sí). Institucionalmente, Foucault señala la progresiva ‘politización’ y generalización de la práctica.¹⁸⁵⁴ Los poderes públicos sancionan lo que era perseguido ya por la autoridad familiar elaborando nuevas leyes sobre la institución matrimonial (que castiga a la mujer casada adúltera y al hombre que comercia con otra mujer casada) si bien no intervienen en el ritual, que se mantiene históricamente como acto privado no jurídico. Por otro lado, la práctica del matrimonio o del concubinato

¹⁸⁵⁰ Ver KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie, op. cit.*, pág. 263-264 (exposición del análisis foucaultiano) y ABRAHAM, Tomás, “Nacimiento del cristianismo”, en ABRAHAM, Tomás (ed.), *Foucault y la ética I, op. cit.*, pág. 191-194 (resumen de algunos estudios históricos que justifican los cambios políticos de la polis al Imperio y del papel de la mujer en los primeros siglos de nuestra era).

¹⁸⁵¹ *JS*, pág. 97.

¹⁸⁵² *JS*, pág. 97.

¹⁸⁵³ *JS*, pág. 97.

¹⁸⁵⁴ Ver RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M., *op. cit.*, pág. 283-285.

regular se extiende socialmente: mientras que antes su objetivo primordial era la transmisión de derechos, bienes y estatutos; comienza a ser percibida como una relación valorada por el lazo personal y afectivo que supone. Así, la organización de la relación matrimonial se transforma, pasando a ser una unión libre y consentida por dos individuos, un contrato querido por ambos y que une personalmente. El papel del padre de la esposa, que firmaba el contrato o podía disolver un matrimonio sin su explícito consentimiento, pasa a ser menos relevante: la mujer puede elegir por sí misma a su esposo, puede firmar el contrato sin el padre, hereda los bienes y recibe la dote. En estos nuevos contratos matrimoniales comenzarán también a especificarse las obligaciones y los derechos compartidos en nombre del bien y la estabilidad de la vida conyugal: mientras que a la mujer se le imponen las mismas regulaciones precedentes (fidelidad, respeto al marido, cuidado de los bienes, paridora de herederos, etc.), al hombre se le aplican obligaciones más restringidas que comenzarán a cuestionar su libertad sexual. Así, en tanto que la vida conyugal se constituye como un foco más cerrado de obligaciones para ambos, emergerá históricamente la idea del matrimonio como una comunidad conyugal afectiva (poder-saber). “Múltiples serían –afirma Foucault– las paradojas en la evolución de esta práctica matrimonial. Busca sus avales del lado de la autoridad pública, y se vuelve un asunto de importancia en la vida privada. Se libera de los objetivos económicos y sociales que la hacían valorable, y se generaliza al mismo tiempo. Se vuelve para los esposos cada vez más constrictivo, y suscita al mismo tiempo actitudes cada vez más favorables como si, cuanto más exigiera más atrajera. El matrimonio se volverá más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y, por tanto, más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales.”¹⁸⁵⁵

Fruto de estas transformaciones sociales, en la reflexión de moralistas y filósofos el matrimonio va a emerger como un foco de experiencia mucho más importante y un ámbito de problematización mucho más intenso que en Grecia. Será pensado por algunos como un modo de vida compartido. La relación con la esposa ya no será un lazo ligado exclusivamente a su estatuto, sino que será percibida como una relación personal intensa, afectiva, amorosa. El marido no será ya sólo alguien que debe formar, educar y dirigir a la esposa, sino que la vida conyugal lo va a introducir en un juego complejo de reciprocidades afectivas y dependencias. La triple transformación social del matrimonio (de la institución matrimonial, de los roles de los esposos y de la valoración de la relación con la esposa), impondrá una tarea a los moralistas y filósofos. Será necesario “definir la manera en la que el hombre podrá constituirse como sujeto moral en la relación conyugal (...)”¹⁸⁵⁶ El ámbito del matrimonio y la relación con la esposa, en detrimento del foco-muchachos y el foco-cuerpo-propio, se constituirán como uno de los ámbitos de mayor preocupación moral en los dos primeros siglos.

Del helenismo al Imperio, Foucault identifica también una segunda transformación histórica importante, que va a modificar completamente la organización del espacio socio-político y la forma de ejercicio del poder. El pasaje de la ciudad-Estado a la constitución de una nueva trama compleja y múltiple de relaciones políticas será determinante para la constitución de una reflexión y unas prácticas de sí centradas en el cuidado de uno mismo (poder-saber).

Los cambios en las condiciones del ejercicio del poder no implican, para Foucault, la desaparición de la vida cívica en las ciudades. Por el contrario, las monarquías helenísticas y el Imperio estimularán las relaciones sociales y políticas en las ciudades insertándolas en un espacio de gestión del poder más complejo: relaciones de poder tensas, conflictivas que se desplegaban como un campo transacciones y juegos variados.

¹⁸⁵⁵ *SS*, pág. 106.

¹⁸⁵⁶ *SS*, pág. 111.

Apoyándose en los poderes locales y en las clases dirigentes ya establecidas, el Imperio organizará un sistema de ayudas y alianzas en la que los ciudadanos de la ciudad anexionada compartirán y ejercerán el poder: reclutando nuevos dirigentes para formar una administración compleja, se diseñará un nuevo juego político en el que el gobernante de la ciudad detendrá un cargo revocable y un rol de intermediario entre el poder superior que lo nombra y el grupo de ciudadanos que debe gobernar. No se trataba, pues, de gobernar directamente a las ciudades tratando a sus ciudadanos como esclavos, sino de formar estratégicamente un grupo de aliados: una “aristocracia de servicio –sostiene Foucault- que, para ‘administrar el mundo’, proporcionará las diferentes categorías de agentes necesarios”¹⁸⁵⁷ para el ejercicio del poder.

Este nuevo juego de roles y este nuevo espacio político justifica, para Foucault, el interés creciente por elaborar una reflexión moral sobre la relación conveniente de cada uno con sus funciones, estatutos y obligaciones políticas. En efecto, si la constitución del sujeto moral en la reflexión griega “implicaba una articulación muy estrecha entre el poder sobre sí mismo y el poder sobre los otros –sostiene Foucault-, y debía referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatuto, las nuevas reglas del juego político (...hacían...) más difícil la definición de las relaciones entre lo que uno es, lo que uno puede hacer y lo que uno debe realizar.”¹⁸⁵⁸ Frente a este nuevo juego político, caracterizado por la publicidad de una existencia que permitía identificarse a los individuos con los signos que manifestaban socialmente su superioridad y por la verticalidad de unas diferencias sociales entre ricos y pobres, el individuo en el Imperio podía “fijar su identidad del lado de su estatuto y de los elementos que lo manifestaban de la manera más visible”¹⁸⁵⁹ o también podía intentar “fijar lo que (era), en una pura relación a sí”¹⁸⁶⁰ buscando definir “la relación adecuada a sí mismo”¹⁸⁶¹ independientemente del estatuto y de sus signos exteriores y visibles. La reflexión moral romana intentará “definir el principio –sostiene Foucault- de una relación a sí que permitirá fijar las formas y condiciones en las cuales una acción política, una participación en los cargos del poder, o el ejercicio de una función será posible o imposible, aceptable o necesario.”¹⁸⁶²

Las transformaciones en el juego, en el espacio y en los roles políticos (prácticas sociales y políticas) harán surgir una diferente “problematización de la actividad política”.¹⁸⁶³ Primero, porque ejercer el poder pasa a ser algo relativo, en tanto que ocupar un cargo público no es pensado ya como consecuencia necesaria del estatuto del individuo, sino que constituirá un acto personal y voluntario. Segundo, porque el rol de quien ejerce el poder pasará a ser también relativo. No será el estatuto del hombre libre quien fijará las reglas y los límites a observar para gobernar, no será ya desde la superioridad estatutaria desde donde podrá pensarse en la homogeneidad de un ejercicio del poder siempre idéntico (en la ciudad, en la casa, sobre uno mismo); porque uno mismo, en la trama de ejercicio del poder, es sólo un intermediario: gobernante de otros pero gobernado por otros. Tercero, si bien los filósofos y moralistas van a continuar sosteniendo que el gobernante debe ser virtuoso para ejercer el poder, no se justificará ya esta idea en nombre de la armonía de la ciudad. Quien ejerce el poder debe gobernarse a sí mismo, debe instaurar en sí mismo la ley del *logos*, porque sólo guiándose por su razón podrá conducir a otros. Así, los mismos principios racionales que permiten practicar la temperancia y las propias virtudes personales, van a constituir un límite en el ejercicio del poder que impedirá identificarse con las marcas visibles de un rol político voluntario pero relativo. La actividad política no

¹⁸⁵⁷ *SS*, pág. 116.

¹⁸⁵⁸ *SS*, pág. 117.

¹⁸⁵⁹ *SS*, pág. 117.

¹⁸⁶⁰ *SS*, pág. 118.

¹⁸⁶¹ *SS*, pág. 118.

¹⁸⁶² *SS*, pág. 118.

¹⁸⁶³ *SS*, pág. 120.

era un destino con el que uno podía identificarse siempre: en tanto que rol que se desempeñaba en relación de dependencia con otros era una coyuntura de la vida inestable, plagada de intrigas, influencias y reveses de la fortuna. Era más importante cuidar de sí.

Ante la dificultad de constituirse como sujeto moral de las conductas recurriendo a las reflexiones del pasado y ante la crisis del modo de subjetivación estructurado a partir del principio de la superioridad estatutaria (señor-dominio de sí, de la casa-esposa, de la relación con los muchachos y de la actividad política en la ciudad), la reflexión médica, moral y filosófica de los primeros siglos de nuestra era se esforzará “por encontrar en la aplicación a sí mismo –sostiene Foucault- lo que podía permitir someterse a unas reglas y dar una finalidad a la existencia.”¹⁸⁶⁴ Se tratará de volver a elaborar “una ética del dominio de sí”¹⁸⁶⁵ a partir del cuidado de uno mismo (relación a sí), como único principio que podía dar estabilidad a un sujeto moral que podía o debía ejercer la actividad público-política (gobierno de otros).

b. Una cultura de sí.

El principio ‘cuida de ti mismo’ y las técnicas para el cuidado de uno mismo no serán patrimonio de la reflexión moral y filosófica de los primeros siglos de nuestra era, si bien esta época constituye, para el genealogista, la época del nacimiento de una cultura de sí. Foucault exponía, en el curso del Collège de France de 1981-1982, una investigación exhaustiva sobre el desarrollo histórico del tema desde Platón hasta el cristianismo.¹⁸⁶⁶ La fórmula ‘cuida de ti mismo’, recomendada y aplicada ya en Grecia por los filósofos, instauraba, para Foucault, una novedosa relación entre el sujeto y la verdad que no debía identificarse con el precepto delfico del conocimiento de uno mismo. Por el contrario, conocerse a sí mismo, para Foucault, no era sino una de las modulaciones posibles del cuidado de sí y estaba subordinado a un principio general y primero de cuidado.¹⁸⁶⁷

El principio delfico ‘conócete a ti mismo’ no tenía en Grecia el sentido que le asignará posteriormente la reflexión filosófica. “No era –afirma Foucault- el conocimiento de sí lo que estaba prescrito en esta fórmula, ni el conocimiento de sí como fundamento de la moral, ni el conocimiento de sí como principio de relación a los dioses.”¹⁸⁶⁸ Apoyándose en las investigaciones de otros historiadores, Foucault proponía que el precepto del oráculo, como principio que se dirigía a aquellos que venían a consultar a los dioses, recomendaba: “en el momento en que vienes a plantear preguntas al oráculo, examina bien

¹⁸⁶⁴ *JS*, pág. 131.

¹⁸⁶⁵ *JS*, pág. 131.

¹⁸⁶⁶ El principio y las prácticas para el cuidado de uno mismo no están presentes sólo en la reflexión romana, sino que formaban parte de las reflexiones griegas y continuarán operativos incluso en el cristianismo. Foucault postula un progresivo desarrollo y un decrecimiento de la importancia del principio del cuidado de sí, señalando tres momentos fundamentales: la filosofía de Platón, la reflexión de los dos primeros siglos de nuestra era y la reflexión cristiana. La época imperial corresponde al punto de máximo desarrollo y generalización del cultivo de sí (época de una cultura de sí), que no elaborará, sin embargo, ni unos procedimientos para recordar una verdad que habite en el alma (reminiscencia) ni unos procedimientos para renunciar a uno mismo y a los deseos (cristianismo). De la reflexión romana a la reflexión cristiana el principio decrece: el cuidado de sí es desalojado por el conocimiento de sí. “La filosofía antigua y el ascetismo cristiano se colocan bajo el mismo signo del cuidado de sí. La obligación de conocerse es uno de los elementos centrales del ascetismo cristiano. Entre estos dos extremos –Sócrates y Gregorio de Niza-, tomar cuidado de sí mismo constituye no solamente un principio, sino también una práctica constante.” *DeE IV*, pág. 787. Para la supervivencia del principio del ‘cuidado de sí’ en el cristianismo véase: HADOT, Pierre, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995, trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, Madrid, FCE, 1998, pág. 259-263.

¹⁸⁶⁷ Ver *Curso HS*, pág. 4-5.

¹⁸⁶⁸ *Curso HS*, pág. 5.

en ti mismo las preguntas que vas a realizar y quieres plantear; y, en tanto que debes reducir al máximo el número de preguntas y no hacer demasiadas, presta atención en ti mismo a lo que tienes necesidad de saber.”¹⁸⁶⁹ O también: “hay que recordar sin cesar que uno no es más que un mortal y que no se es un dios, que no hay que presumir demasiado de su fuerza ni enfrentarse con los poderes que son de la divinidad.”¹⁸⁷⁰ El precepto establecía, por tanto, una regla técnica para consultar el oráculo y la necesidad de sopesar las preguntas a realizar reconociéndose como un mortal: ‘Sopesa tu pregunta cuando vengas a consultar al oráculo’ o “No imagines que seas un dios.”¹⁸⁷¹ No imponía, para Foucault, la necesidad del conocimiento de la verdad en uno mismo sino que, por el contrario, hacía recaer la Verdad en la palabra-respuesta de Apolo (discurso de verdad).

Este principio delfico (conócete a ti mismo) será recogido por la reflexión filosófica inscribiéndolo en el personaje de Sócrates y proponiéndose nuevamente, para Foucault, en relación de subordinación al principio de ocuparse de uno mismo. “El ‘conócete a tí mismo’ aparece –sostiene Foucault–, de una manera bastante clara y, a la vez, en una serie de textos significativos, en el cuadro más general del ‘cuida de tí mismo’ como una de sus formas, como una de sus consecuencias, como una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de tí mismo, no debes olvidarte de tí mismo, es necesario que cuides de tí mismo. Es en el interior de este principio que aparece y se formula, como el remate mismo de ese cuidado, la regla ‘conócete a tí mismo’.”¹⁸⁷² Sócrates aparecerá, en algunas de las obras platónicas, como el maestro del cuidado de sí que cumple en esta actividad un mandato de los dioses y que, por cuidar de sí, deja de lado otras actividades centradas en el honor. Sócrates será quien, cuidando de sí como actividad filosófico-moral fundamental, incitará a los muchachos a cuidar de sí: por su futuro estatuto político, por su ignorancia y por la mala formación que los pedagogos le han dado. El ‘cuida de tí mismo’ socrático-platónico manifiesta, tal y como se verifica en la “Apología de Sócrates”¹⁸⁷³ y en “Alcibíades”,¹⁸⁷⁴ una preocupación: por el alma-sujeto, es decir, por el alma constituida como sujeto moral en tanto que se sirve del cuerpo, del lenguaje, de las cosas del mundo y en tanto que se relaciona con otros y actúa. Preocupación por un alma-sujeto que Foucault diferencia de la preocupación platónica por un alma-sustancia (en otros textos: *Fedro*, *Fedón*, *Banquete*, *República*) que debe recordar la verdad que habita en su interior (Cuidar de sí = Conocerse a sí).¹⁸⁷⁵ Ocuparse de sí será, para ‘cierto’ Platón, “ocuparse de sí en tanto que uno es ‘sujeto de’, -sostiene Foucault- de un cierto número de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con otro, sujeto de comportamientos y de actitudes en general, sujeto también en relación a sí mismo. En tanto que uno es este sujeto, este sujeto que se sirve, que tiene esa actitud, que tiene ese tipo de relaciones, etc., debe vigilarse a sí mismo.”¹⁸⁷⁶

Cuidar de uno mismo será un precepto que perdurará, para Foucault, en toda la tradición filosófico-moral pagana y llegará a constituir, en los dos primeros siglos de nuestra era, un fenómeno de tal extensión e importancia cultural que implicará un “acontecimiento en el pensamiento.”¹⁸⁷⁷ La genealogía del sujeto de deseo debía dar cuenta, por tanto, de este fenómeno socio-cultural para determinar en qué sentido esta

¹⁸⁶⁹ *Curso HS*, pág. 5-6.

¹⁸⁷⁰ *Curso HS*, pág. 6.

¹⁸⁷¹ Ver *DeE IV*, pág. 786.

¹⁸⁷² *Curso HS*, pág. 6.

¹⁸⁷³ PLATÓN, “Apología de Sócrates”, en *Diálogos*, tomo I, trad. Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1981. Foucault interpreta este texto en: *Curso HS*, pág. 6-10.

¹⁸⁷⁴ PLATÓN, “Alcibíades I”, en *Diálogos*, tomo VII, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid, Gredos, 1992, pág. 23-86. El análisis de Foucault sobre este texto: *Curso HS*, pág. 32-40 y 50-59.

¹⁸⁷⁵ Ver *Curso HS*, pág. 55-56.

¹⁸⁷⁶ *Curso HS*, pág. 56. Para la los ejercicios ascéticos griegos y para la función de Sócrates como maestro del cuidado de sí véase: HADOT, Pierre, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., pág. 198-207.

¹⁸⁷⁷ *Curso HS*, pág. 11.

“explosión”¹⁸⁷⁸ del cuidado de uno mismo podía “constituir, -sostenía Foucault en 1981- en la historia del pensamiento, un momento decisivo en el que se encuentra comprometido hasta nuestro modo de ser de sujeto moderno.”¹⁸⁷⁹

En *El cuidado de sí* Foucault expondrá los resultados de esa investigación ya realizada y comunicada sobre la ‘cultura de sí’¹⁸⁸⁰ de los primeros dos siglos de nuestra era, que permitirá a filósofos, médicos y moralistas elaborar un nuevo arte de la existencia a partir de una práctica o de unas prácticas del cuidado de uno mismo. En efecto, en “el lento desarrollo del arte de vivir bajo el signo del cuidado de sí, los dos primeros siglos de la época imperial pueden ser considerados –sostiene Foucault- como la cima de una curva: una suerte de **edad de oro en la cultura de sí, entendiendo que este fenómeno no concierne más que a grupos sociales, muy limitados en número, que eran portadores de cultura y para quienes una *techné tou biou* (arte de vivir) podía tener un sentido y una realidad.**”¹⁸⁸¹ Así, el principio del cuidado de uno mismo, característico de la filosofía griega (limitado a una doctrina –socrático-platónica- y poco desarrollado en sus técnicas –sólo aplicadas por el pitagorismo-), llegará a su apogeo, para Foucault, en la reflexión romana del siglo I y II: se diseminará por diferentes doctrinas, se recomendará como regla a aplicar durante toda la vida, se desarrollará a partir de la proliferación de ocupaciones y ejercicios de sí, tomará forma en instituciones y grupos sociales, se extenderá en la medicina, instaurará una relación entre el sujeto y la verdad dicha por la palabra del otro, se insertará en una ética del dominio de sí en la que el conocimiento de sí, si bien ocupará un lugar importante, no implicaba ni la reminiscencia de la verdad en el alma (Platón) ni la hermenéutica del deseo (cristianismo primitivo).

- 1) **Diseminación del principio en las doctrinas.**¹⁸⁸² Si el cuidado de uno mismo estaba centrado, en la reflexión griega en torno al personaje de Sócrates (Platón); en los dos primeros siglos de la época imperial el principio será asumido y aplicado por diferentes escuelas filosóficas. Platónicos, epicúreos y estoicos recomendarán que es necesario volver a sí mismo, curarse a sí mismo, ocuparse de sí mismo como primera tarea de una vida dedicada a la filosofía. La obra de Epicteto constituirá, para Foucault, la más importante elaboración del tema: cuidar de uno mismo será un privilegio específico del hombre, a diferencia de los animales, pero también se impondrá como un deber y una obligación a quien debe asegurarse la libertad de sí y debe vivir conforme a la razón.

- 2) **Generalización del principio: “extensión cronológica”¹⁸⁸³ y “cuantitativa”¹⁸⁸⁴ a todos y a toda la vida.**¹⁸⁸⁵ Mientras que el principio era

¹⁸⁷⁸ *Curso HS*, pág. 83.

¹⁸⁷⁹ *Curso HS*, pág. 11.

¹⁸⁸⁰ Foucault define: “(...) llamo cultura a una organización jerárquica de valores, accesible a todos pero, al mismo tiempo, ocasión de un mecanismo de selección y de exclusión; si llamamos cultura al hecho de que esa organización jerárquica de valores convoca al individuo a realizar conductas regladas, costosas, sacrificiales, que polarizan toda la vida; y, finalmente, que esa organización del campo de valores y ese acceso a esos valores no pueden hacerse más que a través de técnicas regladas, reflexivas, y un conjunto de elementos constituyendo un saber; en esa medida, se puede decir que ha habido verdaderamente, en la época helenística y romana, una cultura de sí.” *Curso HS*, pág. 173. Foucault designa con ‘cultura’ el conjunto de mecanismos de selección y exclusión (jerarquía de valores) que, a partir de saberes y técnicas, incitan al sujeto a realizar conductas. Poder, saber y sujeto remiten, en 1981, al concepto de ‘cultura’. En 1984 mecanismos de poder, instancias de saber, y técnicas de constitución del sujeto serán articulados a partir de la noción de ‘experiencia’ (de los placeres, del deseo, de la sexualidad).

¹⁸⁸¹ *JS*, pág. 63. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁸² Ver *JS*, pág. 63-66.

¹⁸⁸³ *Curso HS*, pág. 108.

recomendado en Grecia a aquellos jóvenes que debían, en el futuro, ocupar un puesto de gobierno en la ciudad y se justificaba como “consecuencia de una situación estatutaria de poder”,¹⁸⁸⁶ de una mala formación pedagógica o de una ignorancia que se ignora(ba) a sí misma;¹⁸⁸⁷ en Roma, será propuesto como un principio válido para ser aplicado en todas las edades de la vida. El cuidado de sí pasa de ser un principio pedagógico para adolescentes a una regla de vida para adultos que posee, por sí misma, una función crítica:¹⁸⁸⁸ si en Grecia sólo permitía preparar para la vida política en cierto momento de la vida, en Roma será una recomendación a aplicar por todo hombre. Nunca será demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de sí, porque ocuparse de sí no depende ni de la edad ni del estatuto del individuo: adulto o joven, gobernante o gobernado, todos tienen necesidad de perfeccionar y curar su alma. Todos están llamados a cuidar de sí aunque pocos sean los escogidos.¹⁸⁸⁹ La extensión cronológica hacia la madurez-vejez implicará también una extensión cuantitativa hacia la vida entera: en todo momento y en relación con todo debía el hombre cuidar de sí.

- 3) **Proliferación de ocupaciones de sí.**¹⁸⁹⁰ Mientras que este principio no suponía en Grecia la realización de una serie minuciosa de actividades, sino que se articulaba a partir de reglas generales de cuidado,¹⁸⁹¹ en los dos primeros siglos de nuestra era ocuparse de sí implicará un trabajo que requerirá tiempo: un tiempo poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas para las que habrá que establecer el momento del día propicio. Cuidar del cuerpo según los consejos de los médicos, con regímenes o ejercicios; cuidar de sí leyendo, meditando, memorizando las verdades, reactivando los principios generales de la acción o los argumentos racionales que persuaden; escribiendo sobre sí para sí o elaborando un discurso de sí en una correspondencia para otro; consultando al director de conciencia, aprendiendo de un maestro o entrevistándose con un confidente y amigo. Las ocupaciones y tareas proliferan saturando el tiempo.

¹⁸⁸⁴ *Curso HS*, pág. 108.

¹⁸⁸⁵ Ver *Curso HS*, pág. 80-117 y *SS*, pág. 66-70.

¹⁸⁸⁶ *Curso HS*, pág. 37.

¹⁸⁸⁷ Para un análisis del tema del cuidado de sí ligado estrictamente a la juventud en Grecia véase: *Curso HS*, pág. 32-45.

¹⁸⁸⁸ “Libre de todos los deseos físicos, libre de todas las ambiciones políticas a las cuales se renuncia, habiendo adquirido toda la experiencia posible, el anciano será el soberano de sí mismo, que puede satisfacerse completamente consigo mismo. El anciano posee una definición en esta historia y en esta forma de la práctica de sí: aquél que puede finalmente tomar placer de sí mismo, satisfacerse consigo mismo, colocar en sí mismo todo su goce y su satisfacción, sin esperar ningún placer, ninguna alegría, ninguna satisfacción en otra cosa, ni placeres físicos de los cuales no es más capaz, ni de placeres por ambición, a los cuales ha renunciado. El viejo, es el que goza consigo mismo, y el punto al cual llega la vejez, si ha sido preparada mediante una larga práctica de sí, es el punto en el que el sí mismo se ha finalmente, como dice Séneca, alcanzado a sí mismo, donde uno se reúne consigo mismo, y donde uno tiene consigo mismo una relación acabada y completa de dominio y satisfacción a la vez.” *Curso HS*, pág. 105-106.

¹⁸⁸⁹ “En consecuencia, como no hay diferencia de estatuto entre los individuos, podemos decir que todos los individuos son en general ‘capaces’: de ejercitarse ellos mismos, de ejercer esta práctica de sí. No hay descalificación a priori de los individuos por causa de nacimiento o status. Pero, por el otro lado, si todos son capaces de acceder a la práctica de sí, es un hecho absolutamente general que bien pocos son en efecto capaces de ocuparse de sí. Falta de coraje, falta de fuerza, falta de resistencia. Incapaces de comprender la importancia de esta tarea, incapaces de llevarla a buen fin: tal es en efecto el destino de la mayoría. El principio del cuidado de sí podría ser bien repetido por todos y a todos.” *Curso HS*, pág. 115.

¹⁸⁹⁰ Ver *SS*, pág. 70-72.

¹⁸⁹¹ Ver *UP*, pág. 95.

- 4) **Cuidar de sí implicaba mantener una relación con otros, realizando una serie de actividades que se apoyaban e intensificaban las relaciones sociales.**¹⁸⁹² El cuidado de uno mismo no implicaba, para Foucault, unos ejercicios realizados en solitario. El principio se inscribe en el seno de instituciones, grupos, escuelas; remite a consultorios privados, maestros del alma, consejeros de la existencia, directores de conciencia; se apoya en las relaciones de parentela y de amistad. Llamar y consultar a otro es un derecho, escuchar y aconsejar es un deber. El cuidado de sí hará pie y producirá, por tanto, una “intensificación de las relaciones sociales (...), aparece(rá) ligado a un ‘servicio del alma’ que implica(rá) la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y de un sistema de obligaciones recíprocas.”¹⁸⁹³
- 5) **Cuidar de sí obligaba a instaurar en uno mismo una relación con la verdad de sí y en sí, y con la verdad que venía del otro (discursos de verdad).**¹⁸⁹⁴ En tanto que cuidar de sí no será nunca un ejercicio solitario, la actividad suponía siempre una relación estructuralmente necesaria con otro en la que el conocimiento de la verdad ocupaba un papel importante. No se tratará de acceder a una verdad que habita en el alma recordando la Verdad olvidada (Platón), ni de analizarse e interpretarse a sí mismo y a sus deseos para alcanzar una verdad de sí que se oculta en el alma (cristianismo). El cultivo de sí implicaba en los dos primeros siglos de nuestra era, para Foucault, la articulación de una doble relación entre el sujeto y la verdad. Primero, con la verdad dicha sin tapujos por el otro. El maestro, el director, el personaje a quien se consulta, en tanto que sujeto moral, se constituye como mediador que instruye y opera una transformación del individuo (de no-sujeto moral al sujeto moral). No ‘enseña’ una verdad que se impone al sujeto pasivamente, sino que ‘dice verdad’ con franqueza para permitir al alumno constituirse como sujeto moral en su vida y en sus circunstancias.¹⁸⁹⁵ Segundo, del lado del sujeto al que se dirige la palabra verdadera del maestro, cuidar de uno mismo implicaba entrar en relación con un conjunto de recetas oídas y leídas, con una serie de consejos precisos y con unos textos que formaban parte de los ejercicios y trabajos sobre el alma. Cuidar de sí suponía, pues, un trabajo sobre sí mediante el cual dotarse, adquirir y equiparse de “discursos verdaderos” (*logoi*) instrumentales que permitirán hacer frente a los acontecimientos imprevistos de la vida. Se trataba también de que el sujeto se preparara y pudiera disponer de lo que había aprendido cuando fuera necesario: que recuerde la verdad que ha oído, que verifique en la práctica la validez de los principios, que memorice los preceptos que deben guiar su acción. Los discursos verdaderos (frases, proposiciones, consejos, principios leídos u oídos de alguien que suponen armas para actuar moralmente y que deben estar siempre ‘a mano’) serán ‘verdaderos’ por estar fundados en razón que persuadían para la acción moral: no eran leyes que el sujeto debía acatar sino matrices e inductores de la acción moral inscritos libremente en el sujeto por su propio convencimiento. Los *logoi* formaban parte, por la memorización y el recuerdo, por la escritura y la relación con el otro, de la materialidad corpórea y anímica del sujeto moral que,

¹⁸⁹² Ver *SS*, pág. 73-75.

¹⁸⁹³ *SS*, pág. 75.

¹⁸⁹⁴ Ver *Curso HS*, pág. 123-131, 158-242.

¹⁸⁹⁵ Ver FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, *op. cit.*, pág. 206-209.

habiendo hecho suya la verdad, era uno con ella. Cuidar de sí exigía, por tanto, un trabajo que permitía a la vez adquirir discursos verdaderos sobre la realidad, la naturaleza, el mundo y el hombre, y volverse uno mismo sujeto transformado por esa verdad hecha sujeto moral.¹⁸⁹⁶ Constituyéndose como sujeto moral en relación con la verdad, el sujeto podía conformarse a sí mismo como sujeto que ‘decía con franqueza la verdad’ para ayudar a otro individuo a elaborarse a su vez como sujeto moral. El cuidado de sí se fundaba una relación estructural con el otro en la que ni el maestro decía la verdad de sí ni exigía al alumno decir la verdad sobre sí mismo (confesión: ‘lo que digo es lo que soy’, coincidencia del sujeto de la enunciación con el sujeto del enunciado). El sujeto moral que aplicaba en sí y decía a otro la verdad, decía libremente unas verdades desnudas separándose de las reglas convenidas, articulando una palabra desprovista de retórica y adaptada a la ocasión. Verdad que estaba autenticada no por las resistencias del decir (la verdad sobre uno mismo confesando), sino por la coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto moral (*parrhesia*: ‘la verdad que te digo es lo que ves en mi vida’; ‘vivo según la verdad que te enseño’).¹⁸⁹⁷

6) **Cuidar de sí para curarse (aproximación entre moral y medicina).**¹⁸⁹⁸

Mientras que en la reflexión griega la práctica del cuidado de uno mismo estaba en estrecha relación con la filosofía y la reflexión moral, en los dos primeros siglos de nuestra era el principio del cuidado de sí se enlazará conceptualmente con la reflexión médica sobre el cuidado del propio cuerpo. En la preocupación por las enfermedades del cuerpo y en la ocupación sobre los males del alma se aplicará, para Foucault, el mismo análisis teórico y las mismas metáforas: porque las enfermedades físicas y los desórdenes morales remitirán a desarrollos similares sobre los que será necesario intervenir. Formarse y transformarse implicará curarse. Esta atención intensiva del cuerpo no recaerá ya, para Foucault, sobre el cuerpo de la gimnástica, sino sobre el cuerpo frágil y amenazado por enfermedades que, a su vez, perturban al alma. La práctica del cuidado de uno mismo “supone que uno se constituya ante sus propios ojos, no simplemente como individuo imperfecto, ignorante y que tiene necesidad de ser corregido –sostiene Foucault–, sino como un individuo que sufre de ciertos males y que debe curarlos sea por sí mismo sea por alguien competente. (...) Y la instauración de esa relación a sí como enfermo es tanto más necesaria con las enfermedades del alma porque, a diferencia de las del cuerpo, no se anuncian por sufrimientos que se perciben; no sólo pueden permanecer mucho tiempo insensibles sino que ciegan a aquellos a quienes aquejan.”¹⁸⁹⁹

7) **El cuidado de sí como arte de conocimiento.**¹⁹⁰⁰ Mientras que en la reflexión griega el conocimiento de uno mismo no era sino uno de los modos de ejercicio

¹⁸⁹⁶ “Lo que es requerido, y en lo que debe consistir ese saber, para el sabio como para su discípulo, no es un saber que recaerá sobre ellos mismos, no es un saber que capturaría al alma, que haría de sí el objeto mismo del conocimiento. Es un saber que recae sobre las cosas, el mundo, los dioses y los hombres, pero que tiene por efecto y que tiene por función modificar el ser del sujeto. Es necesario que esa verdad afecte al sujeto. No implica que el sujeto se vuelva objeto de un discurso verdadero. (...) Nada, en esas prácticas de sí, y en la manera en la que se articulan sobre el conocimiento de la naturaleza de las cosas, puede aparecer como preliminar o esbozo de lo que será más tarde el desciframiento de la consciencia por sí misma y la auto-exégesis del sujeto.” *Curso HS*, pág. 233.

¹⁸⁹⁷ Ver *Curso HS*, pág. 387-391.

¹⁸⁹⁸ Ver *Curso HS*, pág. 94-96; y *SS*, pág. 75-81.

¹⁸⁹⁹ *SS*, pág. 81.

¹⁹⁰⁰ Ver *SS*, pág. 81-89.

del cuidado de sí; en los primeros siglos del Imperio, el ‘conócete a ti mismo’ ocupará un lugar cada vez más importante, al desarrollar procedimientos específicos de examen de uno mismo y ejercicios de prueba que permitirán medir el grado de progreso moral del sujeto. No se trataba, para Foucault, de conocer la verdad que anidaba ya en su alma (reminiscencia) ni de conocer la verdad oculta del sujeto (desciframiento de sí). Se incitaba a aplicar sobre sí ciertos procedimientos que permitían conocerse a sí mismo como sujeto moral, para reforzar el equipamiento de las reglas de acción de las que uno se había dotado (discursos de verdad) y para asegurar una vida conforme a la razón. Los procedimientos de ascesis¹⁹⁰¹ permitían al sujeto “volverse el sujeto activo de los discursos de verdad”¹⁹⁰² transformando “el discurso verdadero (...y...) la verdad en ethos.”¹⁹⁰³ La producción de uno mismo como sujeto moral dependía, para Foucault, de unos entrenamientos, de unos ejercicios, de una “gimnástica”¹⁹⁰⁴ de uno mismo.¹⁹⁰⁵

- procedimientos de prueba de sí.¹⁹⁰⁶ Desarrollados de forma precisa por diferentes escuelas filosóficas para que el sujeto moral avance en la adquisición de las virtudes y mida el grado de virtud alcanzado. Servían para constituirse como soberano de uno mismo que no dependía de lo superfluo y de lo accesorio y para calibrar el grado de independencia adquirida hasta el momento. Hacían patente para el sujeto las necesidades elementales de la vida: a) a través de ejercicios de abstinencia (hambre, calor, frío, sueño), bien para encontrar el placer pleno en la pura satisfacción de la necesidad (epicúreos), bien para prepararse para posibles privaciones futuras (estoicos) separándose de todo hábito, opinión o gusto superfluo; b) a través de curas de pobreza ficticia, viviendo durante días como el más pobre de los hombres, para medir hasta qué punto uno mismo estaba apegado a las riquezas y para aprender que la peor fortuna no podía privar de lo indispensable; c) a través de pruebas en las que era posible ganar o perder, imponiéndose a sí mismo un pacto-contrato que obligaba a no encolerizarse durante días, a no turbarse frente a una mujer, a no sentir nada por la muerte de los hijos (mientras se los abrazaba repitiendo que morirán mañana); y también d) a través de un ejercicio en el que se constituían todos los acontecimientos de la vida como una prueba formadora y discriminadora de sí.¹⁹⁰⁷
- examen de conciencia.¹⁹⁰⁸ Realizado por la mañana para recordar las tareas y las obligaciones a desarrollar durante el día y por la noche para

¹⁹⁰¹ “(...) el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que están disponibles, son recomendados y también obligatorios, utilizables en todo caso por los individuos en un sistema moral, filosófico o religioso, a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido. Y entiendo por “objetivo espiritual” una cierta mutación, una cierta transformación de uno mismo en tanto que sujeto, en tanto que sujeto de acción y en tanto que sujeto de conocimientos verdaderos. Es este objetivo de transmutación espiritual que la ascética, es decir, el conjunto de ejercicios dados, debe permitir alcanzar.” *Curso HS*, pág. 398.

¹⁹⁰² *Curso HS*, pág. 398.

¹⁹⁰³ *Curso HS*, pág. 398.

¹⁹⁰⁴ *Curso HS*, pág. 407.

¹⁹⁰⁵ Los procedimientos de prueba, de examen de conciencia, de meditación y de análisis de las representaciones son ampliamente analizados en: *Curso HS*, pág. 277-301 y 419-485. Cfr. HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études Augustiniennes, 1981, pág. 13-29 (en Grecia y Roma) y 119-133 (en el estoicismo y Marco Aurelio).

¹⁹⁰⁶ Ver *Curso HS*, pág. 408-415.

¹⁹⁰⁷ Ver *Curso HS*, pág. 419-432.

¹⁹⁰⁸ Ver *Curso HS*, pág. 460-464. Cfr. HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., pág. 217-222.

‘contabilizar’ las actividades del día y preparar un sueño feliz. En este examen nocturno se trataba de articular sobre uno mismo y los actos un control administrativo, para verificar el trabajo y los objetivos morales realizados, recordar los fines legítimos de la acción moral y reforzar las reglas de conducta.

- Ejercicios de meditación y de análisis de las representaciones.¹⁹⁰⁹ Procedimiento de control y examen de las representaciones para distinguirlas, discriminando lo que dependía de lo que no dependía de uno mismo, para evitar asentir a ellas acogiendo lo que no podía ser cambiado. “El control –sostiene Foucault- es una prueba de poder y una garantía de libertad: una manera de asegurarse permanentemente que uno no se ligará a lo que no cae bajo nuestro dominio. Velar permanentemente sobre nuestras representaciones, o verificar las marcas como se autentifica una moneda, no es interrogarse (como lo hará más tarde la espiritualidad cristiana) sobre el origen profundo de la idea, no es intentar descifrar un sentido oculto bajo la representación aparente; es calibrar la relación entre sí mismo y lo que es representado, para no aceptar en la relación a sí más que lo que puede depender de la elección libre y razonable del sujeto.”¹⁹¹⁰ Por otro lado, la práctica de la meditación:¹⁹¹¹ a) meditar sobre los males futuros considerando la posibilidad real de su padecimiento, pensándolos como actuales, inmediatos e incesantes, sufridos con sus peores consecuencias y en sus peores circunstancias, permitía fortalecer al sujeto moral (aceptar que el destino no dependía de uno y que no era razonable temer al futuro); b) meditar sobre la propia muerte, viviendo el presente como el último momento de su vida (simulando vivir el día como si fuera el último día concedido por los dioses), para valorar el estado presente del sujeto moral y dar la justa medida a cada una de sus acciones.¹⁹¹²

8) Cuidar de sí es convertirse a sí¹⁹¹³ para dominarse, gozarse y salvarse.¹⁹¹⁴

Esta ocupación del cuidado de sí que llena el tiempo personal de ejercicios y que refuerza las relaciones sociales, implicaba también una actitud general del individuo en relación consigo mismo, con los otros y con el mundo que articulaba una cierta forma de atención y de mirada: debía desplazarse desde el exterior, desde la opinión vulgar, desde la percepción de la vida de la mayoría, hacia sí mismo accediendo a un estado de vigilia permanente que hacía salir del sueño de las apariencias. Designaba también una serie de acciones que uno debía ejercer sobre sí mismo y por las que se tomaba a cargo, se purificaba, se modificaba, se transformaba para convertirse a sí. A través de las actividades del mundo, desplazando la mirada hacia sí, uno debía reencontrarse a sí mismo ejerciendo un poder infranqueable e inmovible. La ética del cuidado de sí tenderá a un estado de dominio, sostiene Foucault, “pensado a menudo desde el modelo jurídico de la posesión: uno es ‘de sí’, uno es ‘suyo’ (...),

¹⁹⁰⁹ Ver *Curso HS*, pág. 277-297.

¹⁹¹⁰ *SS*, pág. 89.

¹⁹¹¹ Ver *Curso HS*, pág. 435-454.

¹⁹¹² Véase: HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pág. 37-47 y *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., pág. 209-217.

¹⁹¹³ Las relaciones entre retorno a sí, conversión a sí y conocimiento de sí y del mundo son analizadas extensamente, desde los filósofos griegos al cristianismo, en: *Curso HS*, pág. 199-297. Ver también: *SS*, pág. 89-92. Para la ‘conversión’ en el paganismo cfr. HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pág. 175-176.

¹⁹¹⁴ Ver *Curso HS*, pág. 174-178.

uno no depende sino de sí mismo, uno es *sui juris*, uno ejerce sobre sí un poder que nada limita ni amenaza; uno detenta la *potestas sui*. Pero a través de esta forma más bien política y jurídica, la relación a sí es también definida como una relación concreta, que permite gozar de sí como de una cosa que uno tiene a la vez en posesión y bajo los ojos. (...) Y la experiencia de sí que se forma en ella no es sólo la de una fuerza dominada, o la de una soberanía ejercida sobre una potencia lista a revelarse; es la de un placer que uno toma en sí mismo.”¹⁹¹⁵ Cuidar de sí, ser dueño de sí, gozar plenamente de sí, alcanzando un estado en el que el sujeto estaba a salvo y era salvo por sí. El término ‘salvación’ no se refiere, para Foucault, a un acontecimiento traumático (conversión cristiana) ni a un operador Otro, agente de salvación. “La salvación -sostiene Foucault- es por tanto una actividad (...) permanente del sujeto sobre sí mismo que encuentra su recompensa en una cierta relación del sujeto consigo mismo, en tanto que se ha vuelto inaccesible a las perturbaciones exteriores y en tanto que encuentra en sí mismo una satisfacción que no tiene necesidad de nada distinto de sí mismo. Digamos, en una palabra, que la salvación es la forma a la vez vigilante, mantenida y consumada de la relación a sí plegándose sobre sí misma (du rapport à soi se bouclant sur soi-même). Uno se salva por sí, uno se salva para sí, uno se salva para no llegar a ninguna otra cosa que a sí mismo. En esa salvación (...típica...) de la filosofía helenística y romana, el sí mismo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación.”¹⁹¹⁶ A esta salvación podía aspirar quien escogiera, como modo de vida, ser sabio.¹⁹¹⁷

2. Prácticas y ejes de experiencia de sí en Roma.

Para fundamentar en los textos la reconstrucción que propone del modo de subjetivación específico de los dos primeros siglos de nuestra era, Foucault expone, en el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*, los resultados de su investigación en torno a los tres focos de inquietud sobre las *aphrodisia* en Roma: la medicina y el cuidado del cuerpo propio, la reflexión filosófico-moral sobre el matrimonio y las relaciones con la esposa, y los discursos prescriptivos sobre el problema del amor a los muchachos. Articular las coordenadas teóricas de los discursos prescriptivos sobre estos tres ámbitos de elaboración de sí, permitirán a Foucault justificar las pervivencias y variaciones respecto a la anterior reflexión médica, moral y filosófica sobre las *aphrodisia*: la continuidad fundamental en el modo de constitución de sí (sujeto de las *aphrodisia-venerea*); la continuidad y las variaciones de la reflexión en los diferentes focos (cuerpo-patologización-fragilidad, esposa-comunidad-afecto, muchachos-amor-matrimonio) que justifica el viraje en la importancia concedida a los focos de inquietud-reflexión (de los muchachos a la esposa).

¹⁹¹⁵ *SS*, pág. 91.

¹⁹¹⁶ *Curso HS*, pág. 178.

¹⁹¹⁷ Para la figura del sabio en la Antigüedad, como construcción de sí y modo de vida electivo véase: HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, pág. 240-252.

a. Del cuidado del cuerpo: inquietud, patologización, fragilidad.

Recurriendo a textos médicos de la época (especialmente de Galeno)¹⁹¹⁸ y analizando los discursos descriptivos y prescriptivos sobre los actos, el cuerpo y los placeres de la época imperial, Foucault expondrá las características de una nueva dietética que mantenía y reforzaba aún más la práctica social del régimen.¹⁹¹⁹

Primero, los médicos continuaban proponiendo los mismos principios generales de cuidado y de abstinencia que eran recomendados por la reflexión dietética anterior. Sin embargo, la reflexión médica sobre el cuerpo elaborará unos principios mucho más “desarrollados, detallados, afinados”¹⁹²⁰ y específicos, tanto en las reglas para aplicarlos como en la justificación teórica que los volvía aceptables, provocando un “enmarcamiento de la vida más apretado –sostiene Foucault- y solicita(ndo) de parte de quienes qu(erían) observarlos una atención al cuerpo más constantemente vigilante.”¹⁹²¹ La dietética romana es el resultado, para Foucault, de una intensificación y de un crecimiento de la inquietud en torno al cuerpo propio y de una “modificación de la escala de los elementos sobre los que se presta atención, y no (implicará...) otra manera de percibirse como individuo físico.”¹⁹²² Los médicos de los dos primeros siglos de nuestra era, si bien elaborarán regímenes más “meticulosos y complejos”¹⁹²³ sobre la actividad sexual, asignarán a estos actos una importancia relativa: dentro del régimen médico, el cuidado de la actividad sexual ocupará un papel “restringido en comparación con otros regímenes –en particular respecto al que concierne a la comida y al régimen alimentario.”¹⁹²⁴

Segundo, Foucault identifica también la pervivencia histórica de la función del régimen y de los ‘discursos’ de verdad médicos en relación con el cuidado de uno mismo. El médico, como en la dietética griega, no debía imponer preceptos válidos universalmente y aplicables a todos. Debía preocuparse por proponer un régimen de salud organizado según principios generales de acción que debían ser asumidos y aplicados de manera reflexiva por uno mismo: en la alimentación, en los ejercicios, en la bebida y en las relaciones ‘sexuales’. El régimen y los consejos del médico eran elaborados, pues, para permitir al sujeto cuidar de su propio cuerpo y constituirse como médico de sí mismo: a aquellos que estaban interesados en cuidar de sí, se trataba de ofrecerles una armadura de principios razonables y fundamentados, un “logos médico”¹⁹²⁵ que diera la oportunidad de saber-hacer según el momento indicando cómo actuar ante diferentes circunstancias y según las características propias del individuo (edad, temperamento, enfermedades, etc.). El

¹⁹¹⁸ GALENO, *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, trad. Juana Zaragoza Gras, Madrid, Gredos, 2003; “De l'utilité des parties” y “Des lieux affectés”, en *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales*, trad. Ch. Daremberg, París, 1856.

¹⁹¹⁹ Ver KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie, op. cit.*, pág. 264-265. Entre los estudios históricos sobre medicina romana y el cuerpo cabe destacar: LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia universal de la Medicina*, vol. II, Barcelona, Salvat, 1972 (en especial los artículos de KUDLIEN, F., “Medicina helenística y helenístico-romana”, pág. 153-199; GARCÍA BALLESTER, L., “Galeno”, pág. 209-267 y SCHMID, M. Y P., “Medicina posgalénica”, pág. 269-291); PIGEAUD, Jackie, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, Les Belles Lettres, 1981; ANDRÉ, Jacques, *Être médecin à Rome*, París, Les Belles Lettres, 1987; GARCÍA BALLESTER, Luis, *Tradición e innovación en el helenismo: su uso en la Medicina por Galeno*, Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Educación y Ciencia, 1994; FLEMMING, Rebecca, *Medicine and the making of Roman women: gender, nature, and authority from Celsus to Galen*, Oxford, Oxford University Press, 2000; NUTTON, Vivia, *Ancient Medicine*, Nueva York, Routledge, 2004, pág. 140-316 y ANDRÉ, Jean-Marie, *La médecine à Rome*, París, Tallandier, 2006.

¹⁹²⁰ *SS*, pág. 141.

¹⁹²¹ *SS*, pág. 141.

¹⁹²² *SS*, pág. 141.

¹⁹²³ *SS*, pág. 189.

¹⁹²⁴ *SS*, pág. 189.

¹⁹²⁵ *SS*, pág. 138.

discurso médico constituía, por tanto, uno de los ‘discursos verdaderos’ de los que era necesario dotarse para cuidar de uno mismo: “estar armado, para tener siempre a mano (...) un ‘discurso auxiliador’, que ha sido aprendido muy pronto, que uno repite a menudo, y que se medita regularmente.”¹⁹²⁶ Las recomendaciones de los médicos permitían “tener en sí mismo –sostiene Foucault- un ‘discurso de verdad’; este discurso no t(enía) por función decir al sujeto la verdad sobre sí mismo, t(enía) que enseñarle, en función de lo que (eran) en su naturaleza los actos sexuales, cómo recurrir a ellos para adecuarse lo más exactamente, lo más estrictamente posible a esa naturaleza. (...) El régimen de las *aphrodisia*, el régimen de su distribución propuesto por el médico, no d(ebía) ser nada más, y nada menos, que la forma de su naturaleza presente en el pensamiento, su verdad habitando la conducta como su constante prescripción.”¹⁹²⁷ Así los médicos se preocupaban por asegurar, con sus regímenes y consejos, la autonomía del sujeto dotándolos de una “percepción (...) médica del mundo”¹⁹²⁸ (del espacio y sus circunstancias) y de una percepción de “los diferentes momentos del tiempo –días, estaciones y edad- (...como...) portadores de valores médicos variables.”¹⁹²⁹ Esta percepción del cuerpo en su relación con el mundo-circunstancias y con el tiempo-calendario llamaba a una perpetua atención de sí en nombre de la fragilidad del cuerpo propio y de las patologías que podían provocar el mal uso de los placeres. La intensificación de la inquietud y de la atención sobre el régimen corporal provocará, para el genealogista, una percepción de la “fragilización del cuerpo”¹⁹³⁰, una “problematización constante y detallada del entorno”¹⁹³¹ (mundo) y “una ‘patologización’ del acto sexual.”¹⁹³²

El placer, el deseo y los actos serán considerados también por Galeno como una dinámica natural ordenada así por la naturaleza, dado que permitía asegurar la propagación de la especie: la intensidad de la atracción del deseo hacia un acto necesario en el que se experimenta placer, aseguraba tanto la salud del individuo como la eternidad de la especie. Ni el deseo, ni los actos, ni el placer serán considerados como un mal en sí: el mecanismo por el que se asocia placer y deseo constituye una fuerza inscrita en el alma y en el cuerpo de todo ser viviente. En efecto, el “principio demiúrgico”¹⁹³³, que ha empleado una materia corruptible para realizar su obra (el hombre), ha inventado un mecanismo de excitación, el “‘aguijón’ del deseo”,¹⁹³⁴ que permite alcanzar la inmortalidad por la procreación, escapando a la muerte y a la corrupción. “Por su vivacidad –sostiene Foucault-, las *aphrodisia* sirven a una razón que aquellos que la practican no tienen necesidad de conocer.”¹⁹³⁵ La dietética de los primeros siglos del Imperio, al igual que la medicina griega, no descalificará esta dinámica como algo anti-natural, sino que la considerará como algo fundado con razón en la naturaleza.

La fisiología del acto también será pensada por Galeno a partir de un isomorfismo entre el hombre y la mujer: la identidad morfológica inversa entre el aparato masculino y femenino y la identidad entre el mecanismo de elaboración del esperma en hombre y mujer (cocción de la sangre y presencia del pneuma que busca salir fuera), permitirá describir el acto desde “el modelo tradicional del proceso paroxístico de excreción que atraviesa el cuerpo, lo sacude y lo agota.”¹⁹³⁶ Del acto sexual dependerá, pues, la salud del cuerpo: el

¹⁹²⁶ *SS*, pág. 137-138.

¹⁹²⁷ *SS*, pág. 192.

¹⁹²⁸ *SS*, pág. 138.

¹⁹²⁹ *SS*, pág. 139.

¹⁹³⁰ *SS*, pág. 138.

¹⁹³¹ *SS*, pág. 138.

¹⁹³² *SS*, pág. 190.

¹⁹³³ *SS*, pág. 145.

¹⁹³⁴ *SS*, pág. 145.

¹⁹³⁵ *SS*, pág. 145.

¹⁹³⁶ *SS*, pág. 145.

deseo y el placer son meros efectos de disposiciones anatómicas y de procesos físicos (efecto de la presión y de la expulsión de humores) que buscan naturalmente la expulsión y que deben, por tanto, ser expulsados. Por otro lado, dado el gasto y la violencia del acto, se asignará a la excreción una alta potencialidad patológica: porque implica al cuerpo entero y agita toda su mecánica, el acto mantiene con el cuerpo un juego de correlaciones complejas y constantes que, en el exceso, expoliará todo el aliento vital del cuerpo dejando arruinado al individuo.

Pensando el deseo y el placer como una fuerza indomable que provoca efectos en el cuerpo (llevando al sujeto y de manera natural a realizar el acto-expulsión), Galeno concebirá las relaciones sexuales como actos emparentados con la epilepsia y las convulsiones. Así como la epilepsia, causada por un estado de sequedad o de congestión del cerebro, provoca movimientos involuntarios en los músculos (convulsión) y espasmos en los órganos sexuales, el exceso de los actos-placeres puede hacer surgir enfermedades emparentadas con la convulsión. La misma ambivalencia que Foucault ponía de manifiesto en la reflexión griega, será continuada en esta dietética romana: una valoración positiva del acto como natural y dispuesto por la naturaleza (deseo-placer), un reconocimiento del esperma como sustancia preciosa que recoge y transmite la vida, un proceso positivo (acto) que permite escapar a la muerte y que contribuye al vigor del cuerpo. Por otro lado, una valoración negativa del acto mismo como peligroso, como gasto en el que se desperdicia una sustancia valiosa para la vida y como acto emparentado e inductor de enfermedades.

La reflexión médica desarrollará sistemáticamente sus consecuencias patológicas. Primero, a aquellos que producen mucho esperma y se abstienen o a aquellos continentes excitados por espectáculos o imágenes, la misma violencia involuntaria y natural de la tensión sexual podrá desembocar en estados patológicos de excitación. La satiriasis o el priapismo en los hombres será caracterizado como un estado de convulsión y crisis permanente en el que el individuo experimentará un deseo insaciable de coito. Dicho estado puede terminar en la locura. La satiriasis y la histeria en las mujeres, provocadas por la tensión excesiva de los órganos sexuales, conformarán también un estado patológico en el que el individuo será impulsado sin pudor a realizar el acto. Segundo, la gonorrea será pensada como la enfermedad que padecerán aquellos que usan inmoderadamente y en exceso de los placeres: la excreción frecuente e involuntaria del esperma sin erección y el marchitamiento generalizado del individuo (vejez, afeminamiento, decaimiento general, parálisis, muerte) serán consecuencias de esa repetición inmoderada de un acto en el que la fuerza vital se consume.

También los actos sexuales realizados sin excesos serán situados, para Foucault, en el entramado de una “patogenia compleja”:¹⁹³⁷ los médicos no podrán recomendar que sean buenos o malos en sí mismos, sino que, en tanto que pueden verse afectados en su forma y acabamiento por diferentes factores (el clima, el momento del día, las comidas, el estado de ánimo del sujeto, las estaciones, etc.), siempre implicarán la realización de una “actividad frágil y precaria”¹⁹³⁸ que deberá valorarse, de manera diferente, según el temperamento, las circunstancias y el estado del cuerpo. Mientras que son considerados como buenos para aquellos que necesitan purgarse (ideas fijas, cólera violenta, melancolía, misantropía), dando tranquilidad al alma y equilibrando el cuerpo, tendrán efectos negativos en otros individuos: una complexión física débil se debilitará aún más con unos actos en el que el cuerpo se gasta.

La dietética romana abordará el tema de la abstinencia sexual en el contexto del debate sobre cuándo, cuánto y a quién aconsejar estos actos. La abstención será considerada nociva para aquellos individuos habituados a realizar los actos y que se imponen a sí mismos o se les impone violentamente un régimen estricto. “Que la

¹⁹³⁷ *SS*, pág. 158.

¹⁹³⁸ *SS*, pág. 158.

abstención de toda relación sexual –afirma Foucault- sea nociva para el organismo no es, por tanto, considerada como un hecho general que pudiese observarse en cualquiera, sino más bien como la consecuencia de ciertos datos particulares correspondientes sea al estado del organismo, sea a un hábito de vida. En sí misma, y sin otra consideración, la abstinencia que retiene en el cuerpo la sustancia espermática no tiene que ser considerada como un mal.”¹⁹³⁹ La abstinencia es recomendada en tanto que portadora de efectos positivos para el organismo masculino: en los atletas, el esperma retenido vivifica el cuerpo, lo fortalece y lo vuelve viril y vigoroso; en los enfermos, la abstinencia permitirá realizar un acopio de fuerzas que volverá más fuertes a los hombres debilitados. Por el contrario en la mujer, la virginidad tendrá un valor negativo ya que provocará, en algunos temperamentos, enfermedades causadas por no evacuar conveniente y regularmente los humores; por otro lado, la virginidad será considerada también como positiva, ya que evitará los peligros de la maternidad y, para otras constituciones femeninas, permitirá conservar la fuerza vital al ignorar el deseo por desconocer el placer-acto. Así, para ciertas mujeres, la virginidad perpetua no sólo no será considerada como nociva sino que será explícitamente reconocida como beneficiosa. Evidentemente, “la abstención sexual –afirma Foucault- no es considerada como un deber, ni el acto sexual es representado como un mal. Pero se puede ver cómo, en el desarrollo de los temas que estaban explícitamente formulados por el pensamiento médico y filosófico del siglo IV a.C., una cierta inflexión se produce: insistencia en la ambigüedad de los efectos de la actividad sexual, extensión de las correlaciones que se le reconoce a través de todo el organismo, acentuación de su propia fragilidad y de su poder patógeno, valorización de las conductas de abstinencia, y esto para los dos sexos. Los peligros de la práctica sexual eran percibidos anteriormente del lado de la violencia involuntaria y del gasto inconsiderado; ahora, son descritos más bien como efecto de una fragilidad general del cuerpo humano y de su funcionamiento.”¹⁹⁴⁰

Se aconsejará, por lo tanto, que “los actos sexuales deben estar sometidos a un régimen extremadamente precavido”¹⁹⁴¹ y estricto. Pero al igual que en la dietética griega, los médicos no establecerán una forma legítima, natural y aceptable de los actos sino que se procurarán por elaborar unos consejos de “carácter ‘concesivo’ más que ‘normativo’ (...), unos regímenes circunstanciales que exigen muchas precauciones para determinar las condiciones que perturbarán menos el acto sexual y aquellas en las que el acto afectará menos al conjunto de los equilibrios.”¹⁹⁴²

Primero, se aconseja **tomar precauciones para que el acto permita procrear en las mejores condiciones posibles, ya que los desórdenes en la concepción se imprimen en la descendencia.** La dietética romana propone el acto procreador poniendo en buena condición al alma y al cuerpo: habrá que procrear con un alma tranquila, no fatigada, sin dolores, y con un cuerpo sano y no deteriorado. Para ello, se recomienda una **dieta alimentaria** precisa (evitando malas digestiones y ebriedades) y una cierta **continencia sexual** antes del acto para acumular esperma y fuerza. **Un momento** será el más propicio para la concepción: cuando la mujer está cesando de menstruar, ya que el útero aún caliente estará ávido de alimento (sangre-esperma) y la mujer será movida por un deseo natural hacia el acto. Y porque el acto imprimirá en la descendencia las cualidades de los padres, será necesario también cuidar de sí y de la progenie, **preocupándose por la realización del acto conceptivo mismo:** realizarlo con una conducta calma y mesurada en el amor, evitando excesos, para hacer del embrión “espejo y testimonio”¹⁹⁴³ del acto y de los padres. “Hay pues –sostiene Foucault- todo un gobierno de las *aphrodisia* cuyo principio

¹⁹³⁹ *SS*, pág. 164.

¹⁹⁴⁰ *SS*, pág. 166.

¹⁹⁴¹ *SS*, pág. 167.

¹⁹⁴² *SS*, pág. 167-168.

¹⁹⁴³ *SS*, pág. 171.

y razones de ser son la preparación de la descendencia. No porque exista la obligación de practicar las relaciones sexuales sólo para tener niños: si las condiciones de la fecundidad probable son establecidas con cuidado, no es para fijar por medio de ellas los límites del acto legítimo, sino como un consejo útil para quien cuida de su prole. Y si ésta constituye una preocupación importante, es bajo la forma de un deber que los progenitores podrían tener para con ella; es también una obligación para consigo mismo, puesto que es útil tener una descendencia dotada de las mejores cualidades.”¹⁹⁴⁴

Segundo, se aconseja **realizar los actos del placer teniendo en cuenta otra variable temporal: la edad del sujeto**. La actividad “no debe ni prolongarse demasiado tarde, ni empezar demasiado temprano”:¹⁹⁴⁵ porque el cuerpo marchito de la vejez no puede reconstituir los principios vitales perdidos en el acto, y porque el cuerpo aún no formado del adolescente detiene su crecimiento a causa de una actividad sexual que perturba su desarrollo. Foucault sostiene que no se propone una edad específica, si bien se considera en general que los adolescentes pueden realizar el acto a partir de la producción de espermatozoides, es decir, a partir de la pubertad (14 años a 18 años) y las mujeres una vez regularizado el ciclo menstrual.

Tercero, habrá que **tener en cuenta también el momento favorable del año y la hora**. Los médicos aceptan el calendario tradicional griego y recomiendan realizar el acto en invierno y primavera, limitándolos a la estricta necesidad en verano. En cuanto a la hora, se propone como el mejor momento para engendrar después de una comida moderada y antes del sueño: la comida ha permitido recuperar fuerzas y el sueño reparará la fatiga. La noche es también el momento en el que la naturaleza misma suscita el deseo.

Finalmente, **los actos deberán realizarse según el temperamento del individuo**: la actividad sexual será favorable para las naturalezas calurosas y húmedas porque excretan la fuerza vital retenida y son “más bien desfavorables para las constituciones frías y secas. Y para mantener o restablecer la humedad caliente, necesaria para las *aphrodisia*, conviene someterse a todo un régimen a la vez complejo y continuo de ejercicios adecuados y de comida apropiada.”¹⁹⁴⁶

El buen uso de los placeres no sólo exigía un cuidado del cuerpo (régimen) y una regulación de los actos (según el momento, las circunstancias, la edad, el temperamento). En relación con el alma, ya que ella podía intervenir en la dinámica de las *aphrodisia* llevando al cuerpo más allá de su mecánica y sus necesidades naturales, la dietética romana recomienda trabajar en el cuidado de sí: para “eliminar los errores, reducir las imaginaciones, dominar los deseos que le hacen desconocer (...al alma...) la sobria ley del cuerpo”¹⁹⁴⁷. Aplicarse sobre sí para que el alma corregida pueda “conducir el cuerpo según una ley que es del cuerpo mismo”¹⁹⁴⁸ y pueda aplicar sobre los deseos, los actos y el placer un régimen médico que los regule.

En efecto, la reflexión médica de la época propondrá, con el régimen, **un control del deseo**, inscribiéndolo en una economía ligada a las imágenes y representaciones. En tanto que el deseo es concebido como algo querido por la naturaleza, el régimen no tratará de eliminarlo, sino de articular la “exacta correlación”¹⁹⁴⁹, la coordinación o el ajustamiento entre deseo corporal (necesidad) y el deseo del alma. Como principio general se aconseja **seguir al cuerpo**: porque mientras que el cuerpo es excitado por la necesidad natural, el alma “puede escapar a las formas y a los límites del deseo que se manifiestan en el cuerpo”¹⁹⁵⁰ dejándose llevar “por representaciones vanas y vacías.”¹⁹⁵¹ Que el alma se guíe

¹⁹⁴⁴ *SS*, pág. 172.

¹⁹⁴⁵ *SS*, pág. 173.

¹⁹⁴⁶ *SS*, pág. 177-178.

¹⁹⁴⁷ *SS*, pág. 180.

¹⁹⁴⁸ *SS*, pág. 180.

¹⁹⁴⁹ *SS*, pág. 181.

¹⁹⁵⁰ *SS*, pág. 182.

por el cuerpo establecía como **principio general de acción ajustarse a la necesidad y realizar los actos según necesidad siguiendo las leyes de la naturaleza que tiene razonablemente que evacuar la simiente.** “El régimen médico propone –afirma Foucault- una suerte de animalización de la *epithumia* (deseo), que hay que comprender como una subordinación tan estricta como sea posible del deseo del alma a las necesidades del cuerpo; una ética del deseo que se modela según una física de las excreciones; y la tendencia hacia un punto ideal en el que el alma, purificada de todas sus representaciones vanas, no presta atención más que a la economía austera de las evacuaciones orgánicas.”¹⁹⁵² Los médicos no piensan, pues, el placer como un mal, ni imponen al sujeto una analítica del deseo y de sus representaciones: el trabajo ético recomendado consistía en adecuarse todo lo posible a las necesidades estrictas que provenían naturalmente del cuerpo como principio de moderación de los actos-placeres. Por ello recomendarán controlar las imágenes que se inscriben en el alma y que llevan al deseo más allá de lo necesario: las que pueden suscitar los espectáculos, las lecturas, los cantos, la música, la danza pueden volver imposible la adecuación requerida: el alma, incitada por imágenes que suscita en ella el deseo, no podrá seguir la economía estricta de las evacuaciones establecida por la naturaleza. Inscripción, pues, para Foucault, del deseo en una “técnica de la imagen”¹⁹⁵³ que perdurará en el cristianismo primitivo: mientras que en esta dietética las representaciones debían ser evitadas porque podían perturbar las relaciones cuerpo-alma, en la reflexión cristiana posterior (Casiano) el combate espiritual implicará una “lucha contra las imágenes internas y externas como condición y prenda de la buena conducta sexual.”¹⁹⁵⁴ Por otro lado, en tanto que se concibe el **placer** como el acompañamiento necesario y natural del acto, el régimen no intentará eliminarlo: “se puede impedir que el placer no sea un principio de exceso en la economía de las *aphrodisia*”¹⁹⁵⁵ si se recurre a él como algo natural y no se realizan los actos con el único fin del. “(P)ara un régimen razonable –afirma Foucault-, **la tarea es por tanto, elidir el placer como fin buscado: darse a las *aphrodisia* independientemente de la atracción del placer y como si no existiera. El único fin que la razón debe darse es el que indica el estado del cuerpo en función de sus necesidades propias de purgación.**”¹⁹⁵⁶ Recomendando un control del deseo y una elisión del placer, los médicos considerarán a la masturbación como un “gesto de despojamiento natural que t(enía) el valor, a la vez, de lección filosófica y de remedio necesario. (...) En una ética médica preocupada, como la de los primeros siglos de nuestra era, por ajustar la actividad sexual sobre las necesidades elementales del cuerpo –sostiene Foucault-, el gesto de la purgación solitaria constitu(ía) la forma más estrictamente despojada de la inutilidad del deseo, de las imágenes y del placer.”¹⁹⁵⁷

¹⁹⁵¹ *SS*, pág. 182.

¹⁹⁵² *SS*, pág. 183.

¹⁹⁵³ *SS*, pág. 186.

¹⁹⁵⁴ *SS*, pág. 187.

¹⁹⁵⁵ *SS*, pág. 187.

¹⁹⁵⁶ *SS*, pág. 187. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁵⁷ *SS*, pág. 189.

'Sujeto moral de las <i>aphrodisia</i>' en relación con el cuerpo (Siglos I y II).	
Sustancia ética	<p>Relación a sí médica intensa e inquieta sobre la unidad natural y dinámica del deseo-acto-placer: la naturaleza ha inscrito en el cuerpo y en el alma del hombre un deseo que lleva a realizar los actos en los que se propaga la especie, el placer es consecuencia natural del acto. Fisiologización del deseo y del placer: constituyen efectos naturales de disposiciones anatómicas y de procesos físicos que se dispersan por todo el cuerpo.</p> <p>Patologización del acto: pensado desde un modelo de enfermedad (epilepsia, convulsiones) e inductor de efectos patológicos según la cantidad y las cualidades del individuo (satiriasis o priapismo, histeria, gonorrea).</p>
Tipo de sujeción a la Ley	<p>Ajustamiento variable a consejos médicos: régimen de las <i>aphrodisia-venerea</i> (y de la comida- bebida) que puede ser asumido y aplicado para cuidar de uno mismo dando forma a un modo de vida. Necesidad de un saber-hacer que debe tener en cuenta el momento útil y las formas adecuadas para la procreación (tranquilidad del alma, salud del cuerpo, estación del año, ciclo de la mujer, etc.), la edad del sujeto y su temperamento. El sujeto moral debe dotarse de un 'discurso de verdad' (percepción médica del mundo y del tiempo) que haga habitar la verdad en sí para actuar racionalmente. Principios generales de acción: realizar los actos según la necesidad natural, controlar del deseo según la naturaleza, eludir el placer (no realizar por él el acto), tener cuenta las circunstancias del mundo y del organismo. Positividad de la abstención, de la virginidad y de la masturbación.</p>
Forma de elaboración de sí	<p>Cuidar de uno mismo, del alma y del cuerpo: preocuparse y ocuparse de la salud de un cuerpo frágil y cuidar de un acto peligroso para uno mismo y para la descendencia, subordinando el deseo (alma) a las necesidades estrictas del cuerpo (evitando las imágenes que multiplican innecesariamente el deseo).</p>
Teleología moral	<p>Estado del sujeto que lo constituye como dueño (posesión) de su cuerpo y de su alma por la perpetua atención a sí, al cuerpo y a la salud, a los gestos y a los elementos del medio portadores de efectos positivos o negativos. Estado en el que no se depende más que de lo estrictamente natural y razonable. Carácter instrumental de la verdad: constituirse como sujeto dotado de una razón práctica (sabiduría) que permite determinar los momentos y las circunstancias no-patológicas de la actividad.</p>

Si bien las reglas de abstinencia parecen mantenerse constantes desde la Antigüedad a la época moderna, es el "tipo de relación a sí y, por tanto, la forma de integración de esos preceptos en la experiencia que el sujeto hace de sí mismo"¹⁹⁵⁸ (forma histórica de elaboración de sí como sujeto) lo que constituye, para Foucault, la diferencia fundamental entre las diferentes épocas en las que se divide esta *Historia de la sexualidad: sujeto de las aphrodisia* y principios generales de regulación de los actos; *sujeto de deseo* y moral centrada en

¹⁹⁵⁸ SS, pág. 193.

el código; *sujeto sexual* y leyes del desarrollo normal o patológico de la ‘sexualidad’ (*scientia sexualis*).

Pese a ello, Foucault propone una cierta continuidad entre las recomendaciones dietéticas romanas y los posteriores “preceptos de la moral cristiana y del pensamiento médico”¹⁹⁵⁹ moderno: “principio de una economía estricta que apunta a la escasez; obsesión por las desgracias individuales o por los males colectivos que pueden ser suscitados por los desarreglos de la conducta sexual; necesidad de un dominio riguroso de los deseos, de una lucha contra las imágenes y de una anulación del placer como fin de las relaciones sexuales.”¹⁹⁶⁰ En efecto, mientras que los filósofos cristianos importarán los argumentos y las recomendaciones de la dietética romana para justificar al placer como un mal e imponer leyes estrictas sobre los actos; en el “siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX, (...) época en la que se elabora un nuevo desarrollo de la gran patología del sexo”,¹⁹⁶¹ se recordarán explícitamente las descripciones y consejos de la medicina antigua para diseminar miedos sobre el sexo, justificar su potencia patológica y volver aceptable e imprescindible la intervención normalizadora. Pero si bien la dietética de los primeros siglos de nuestra era provoca una cierta ‘patologización’ de los actos (emparentados por su mecánica y consecuencias a enfermedades), ésta no remite, para Foucault, a los mismos supuestos ni tiene los mismos objetivos que la patologización realizada por los discursos médicos modernos. Mientras que la reflexión dietética antigua discriminaba los actos según sus posibilidades perturbadoras del alma y arruinadoras de un cuerpo frágil (“por la naturaleza de su proceso natural (...) a la que se atribuye efectos perturbadores”¹⁹⁶² y porque “el sujeto es llevado pasivamente por los mecanismos del cuerpo y los movimientos del alma, debiendo restablecer un dominio por medio de un ajuste preciso a las puras necesidades de la naturaleza”¹⁹⁶³); la ‘patologización’ “que va a producirse más tarde en las sociedades occidentales, cuando el comportamiento sexual vaya a ser reconocido como portador de desviaciones enfermizas,”¹⁹⁶⁴ va a cobrar otro sentido y tener otras consecuencias: la ‘sexualidad’ y el ‘comportamiento sexual’ serán organizados, por la medicina moderna, “como un dominio que tendrá sus formas patológicas y sus formas mórbidas –sostiene Foucault-, su patología específica, su nosografía y su etiología –eventualmente su terapéutica.”¹⁹⁶⁵ Así, mientras que la medicina romana “no busca(ba) delimitar las formas ‘patológicas’ del comportamiento sexual”¹⁹⁶⁶ ni elaboraba una clasificación detallada y minuciosa de los actos y de los individuos, la ‘ciencia’ de la sexualidad patológica, haciendo al individuo ‘objeto’ de intervención terapéutica y ‘objeto’ de un saber ‘científico’, se preocupará por clasificar minuciosamente todas las anomalías posibles del deseo, del placer y de los actos inscribiéndolos en un régimen binario estricto (normal-patológico). Por otro lado, si bien la reflexión médica romana recomendaba una extremada vigilancia de los actos del placer, no imponía al sujeto un “**desciframiento** de esa actividad en su origen y en su desarrollo; no se trata(ba) –sostiene Foucault- de que el sujeto **conociera** lo que suced(ía) con sus propios deseos, con los movimientos particulares que lo lleva(ban) al acto sexual, con las elecciones que realiza(ba), con las formas de actos o con los modos de placer que experimenta(ba). La atención exigida (...era...) la que mant(enía) perpetuamente presentes en el espíritu las reglas a las cuales deb(ía) someter su actividad sexual. No t(enía) que **descubrir el encaminamiento oscuro del deseo en**

¹⁹⁵⁹ *SS*, pág. 192.

¹⁹⁶⁰ *SS*, pág. 192.

¹⁹⁶¹ *SS*, pág. 193.

¹⁹⁶² *SS*, pág. 190-191.

¹⁹⁶³ *SS*, pág. 191.

¹⁹⁶⁴ *SS*, pág. 191.

¹⁹⁶⁵ *SS*, pág. 190.

¹⁹⁶⁶ *SS*, pág. 191.

sí¹⁹⁶⁷ sino que debía aplicar en sí, gracias a un ‘discurso de verdad’ del que se había dotado voluntariamente, ciertas condiciones para realizar el acto de manera conveniente.

Si la economía de los placeres y de los actos instaurada en la modernidad (‘experiencia de la sexualidad’) es postulada en relación de continuidad con la ‘experiencia de la carne’ y el modo de subjetivación cristiano (*sujeto de deseo-sujeto sexual*: desciframiento del deseo y conocimiento de sí), de *otra economía* de los discursos, de los placeres y de los actos, pese a la pervivencia de unos principios morales restrictivos, se había dotado, para Foucault, la Antigüedad pagana. En efecto, si la patologización romana reforzaba la necesidad de aplicarse en una estética de la existencia (cuidado de sí), las patologizaciones históricas posteriores, cristianas y modernas, van a hacer surgir dos nuevas ‘experiencias de sí’ centradas ambas en la obligación de conocer la identidad a partir del ‘oscuro’ pozo de unos deseos que habitan y esconden la verdad de sí.

b. Matrimonio y esposa: lazo conyugal afectivo y monopolio sexual.

La *económica* romana constituirá, para Foucault, la respuesta original a las modificaciones que sufre el matrimonio como práctica social en el Imperio.¹⁹⁶⁸ Si en Grecia el contrato era una transacción privada entre dos hombres que reclamaba un estilo particular de vida y de contención en tanto que en su interior el hombre libre ejercía un poder sobre otros (continuidad dominio de sí-gobierno de otros); en los siglos I y II la reflexión en torno al matrimonio y a la esposa va a proponer una nueva estilística de la existencia conyugal y va a justificar de otra manera las exigencias griegas de austeridad que recaían sobre el marido.¹⁹⁶⁹

En tanto que el matrimonio comienza a ser experimentado como un modo de vida en común que exige y supone una comunidad de afecto y una cierta reciprocidad de obligaciones entre el esposo y la esposa, esas nuevas “actitudes –sostiene Foucault-, esas maneras de comportarse, esas maneras de actuar y de sentirse se vuelven temas de problematización, objetos de debate filosófico y elementos de un arte reflexivo de conducirse.”¹⁹⁷⁰ La *económica* romana no ‘describía’, para Foucault, una forma generalizada de vida, sino que proponía ‘otro’ modo de coexistencia entre dos personas en medio de unas estructuras sociales tradicionales en las que se continuaba reconociendo la primacía y ‘libertad sexual’ del hombre y se imponía la misma obligación estricta de fidelidad a la mujer casada. Si bien los principios de acción de la *económica* romana y su justificación (especialmente en el estoicismo) podían ser, para la época, extraños, excesivos y aplicados sólo por una minoría, recurrir a algunos de esos discursos prescriptivos (textos morales y filosóficos)¹⁹⁷¹ permitirá acceder a las condiciones históricas de posibilidad de la reflexión

¹⁹⁶⁷ *SS*, pág. 191.

¹⁹⁶⁸ Algunos estudios históricos sobre la situación de la mujer y el matrimonio en Roma permiten justificar el análisis de Foucault: CANTARELLA, Eva, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori Riuniti, 1981, parte II y *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milán, Feltrinelli, 1996 (hay trad., Madrid, Cátedra, 1997); LEFKOWITZ, Mary y FANT, Maureen (ed.), *Women's Life in Greece and Rome: a source book in translation*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1982; FANTHAM, E., FOLEY, H., KAMPEN, N., POMEROY, S. y SHAPIRO, H., *Women in the Classical World*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, pág. 207-394; VEYNE, Paul, *Sexe et pouvoir à Rome*, París, Tallandier, 2005, pág. 157-177 y “El Imperio romano”, en *Historia de la vida privada, op. cit.*, tomo I, pág. 45-59; ROUSELLE, Aline, “La política de los cuerpos: entre procreación y continencia en Roma”, en *Historia de las mujeres, op. cit.*, tomo II (rústica), pág. 77-129.

¹⁹⁶⁹ Ver KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie, op. cit.*, pág. 266-267.

¹⁹⁷⁰ *SS*, pág. 200.

¹⁹⁷¹ “(...) el *Perigamou* de Antípatro, la traducción latina de un texto griego que fue presentado por mucho tiempo como la última parte del *Económicos* del Pseudo-Aristóteles, los diferentes pasajes de Musonio

cristiana de los primeros siglos (del foco de problematización del amor a los muchachos – Grecia- al foco de elaboración de sí del matrimonio y la esposa).

Primero: **el matrimonio es un lazo comunitario universalizable**. Para la económica romana la relación con la esposa no será pensada sólo en el contexto amplio de la gestión y gobierno de las cosas de la casa (*económica griega*) “sino también y sobre todo como ‘lazo conyugal’ y relación personal entre el hombre y la mujer”:¹⁹⁷² “esta relación – sostiene Foucault-, más que tomar su importancia de las otras exigencias de la vida del amo de casa, parece ser considerada como el elemento primero y fundamental en torno al cual todos los otros se organizan, del que derivan y al que deben su fuerza.”¹⁹⁷³ En efecto, el lazo conyugal será pensado como una relación dual fundada en la naturaleza. Ordenado a la procreación y educación de unos hijos útiles para la ciudad, conformaba una comunidad de servicios mutuos (rol del esposo y de la esposa) que tenía por objetivo el cuidado y acrecentamiento de los bienes. Respecto a esta consideración común a la reflexión sobre el matrimonio griega y romana, el estoicismo va a provocar, para Foucault, “un cierto desplazamiento del acento del objetivo ‘procreador’ a la finalidad ‘comunitaria’”¹⁹⁷⁴ del lazo: la comunidad de vida, la compañía mutua, los cuidados y el afecto van a justificar el origen natural de la relación y no la procreación que podría realizarse fuera de él. Nada podía ser más deseable que el matrimonio ya que la naturaleza había inscrito en el corazón del ser humano el deseo de una vida en común: el ser humano, “binario por constitución, ha sido hecho para vivir de a dos, en una relación que le da descendencia y que le permite pasar su vida con un partenaire.”¹⁹⁷⁵ Como “animal, como viviente razonable y como individuo que su razón liga al género humano, el hombre (será pensado...), de todas formas, (como...) un ser conyugal.”¹⁹⁷⁶ El matrimonio es un modo de vida válido y racional, universalizable a todo hombre.

Mientras que en la reflexión *económica* romana se discutía sobre la conveniencia y las ventajas o los inconvenientes y problemas del matrimonio (epicúreos y cínicos), los estoicos justificarán la relación no como modo de vida preferible, sino como **un deber: un principio moral universal válido para todo aquél que quiere llevar una vida conforme a la razón y a la naturaleza**. Porque el matrimonio ha sido algo querido por la naturaleza y por lo tanto todo hombre siente hacia él un impulso razonable y natural (idéntico en todos), y porque constituye una obligación del hombre, miembro de la comunidad y del género humano, que debe actuar conforme a lo que es preferible y a lo que reporta beneficios para todos.

Segundo: **es un lazo de afecto entre dos iguales**. En tanto que relación dual de valor universal, el matrimonio será pensado como relación específica y singular de afecto: la más importante y venerable de todas las comunidades humanas, superior a la amistad y a las relaciones entre padres e hijos. El matrimonio definía un modo de existencia particular que exigía una “vida compartida y una existencia en común. El **arte de estar casado** – sostiene Foucault- no es simplemente para los esposos una manera razonable de actuar, cada uno por su lado, en vista de un fin que los dos partenaires reconocen y en el que se unen; el matrimonio convoca un cierto **estilo de conducta** en el que uno y otro lleva su

consagrados al matrimonio, los *Preceptos conyugales* de Plutarco y su *Diálogo sobre el amor*, el tratado del matrimonio de Hierocles, sin contar con las indicaciones que pueden encontrarse en Séneca o Epicteto y en ciertos textos pitagóricos.” *SS*, pág. 198. Hemos consultado: ARISTÓTELES (seudo), *Económicos*, *op. cit.*, libro III, pág. 300-312; PLUTARCO, “Erótico”, en *Obras morales y de costumbres*, tomo X, trad. M. Valverde, H. Rodríguez Somolinos, C. Alcalde Martín, Madrid, Gredos, 2003, pág. 41-123 y “Deberes del matrimonio”, en *Obras morales y de costumbres*, tomo II, trad. Concepción Morales Otán y José García López, Madrid, Gredos, 1986, pág. 177-205.

¹⁹⁷² *SS*, pág. 201.

¹⁹⁷³ *SS*, pág. 199.

¹⁹⁷⁴ *SS*, pág. 202.

¹⁹⁷⁵ *SS*, pág. 205.

¹⁹⁷⁶ *SS*, pág. 206.

vida como **una vida de dos y en la que, juntos, conforman una existencia común.**¹⁹⁷⁷ La *económica* estoica elaborará, para Foucault, un **“arte de estar juntos”**¹⁹⁷⁸ en el que, si bien existirán diferentes roles, cada uno de los esposos deseará reunirse y estar separado del otro lo estrictamente necesario: la ausencia del cónyuge será difícil de soportar y ninguna presencia dará tanto gozo como el estar juntos. **“Arte de estar juntos, arte también de hablar.”**¹⁹⁷⁹ El marido no será sólo un guía y un maestro que enseña cómo gestionar la casa sino que el diálogo debía formar parte fundamental de la relación: relatar a otro lo que se ha hecho durante el día, compartir inquietudes, textos e intereses, debatir sobre temas cotidianos o elevados. Este arte de estar juntos y este nuevo arte de hablar justificará la **“idea de que la vida del matrimonio debe también ser un arte de constituir a dos una nueva unidad.”**¹⁹⁸⁰ Nueva unidad que será pensada como la ensambladura de dos piezas que se unen sólidamente o como una fusión general que produce algo nuevo. La relación marital ya no supondrá por tanto una disimetría irremontable y de principio entre el esposo y la esposa: se le reconocerá a ella la misma capacidad para la virtud que el hombre.

Los textos estoicos diseñarán un modelo fuerte de existencia conyugal. En efecto, en el seno de una cultura de sí, el sujeto moral **“deb(ía) dar a su vida matrimonial –afirma Foucault– una forma reflexiva y un estilo particular. Ese estilo, con la moderación que exige, no es definido por el solo dominio de sí y por el principio del necesario gobierno de sí mismo como condición para poder dirigir a otros; en el lazo conyugal que marca tan fuertemente la existencia de cada uno, el cónyuge, en tanto que compañero privilegiado, debe ser tratado como ser idéntico a sí y como un elemento con el cual uno forma una unidad sustancial.”**¹⁹⁸¹ Cuidar de uno mismo y cuidar de otro es un trabajo que se desarrolla también en el matrimonio: al que se concede **“un privilegio natural, a la vez ontológico y ético”**¹⁹⁸² respecto a otras relaciones y que, como relación de mutuo cuidado de un ‘uno’ mismo, implica un cuidado de sí que adquiere una forma dual.

Tercero: **conyugalización y fidelidad.** Para elaborar esta relación afectiva y cerrada de doble cuidado de sí, la reflexión *económica* ofrecerá una serie de preceptos regidos por un principio de austeridad y por una exigencia de monopolio sexual, si bien se mantendrá la discreción sobre los actos que era ya tradicional en los tratados matrimoniales clásicos. Así se promoverá, para Foucault, **una “conyugalización’ de las relaciones sexuales (...)** a la vez directa y recíproca. Directa: es la naturaleza de la relación sexual lo que debe excluir que se recurra a ella fuera del matrimonio. Recíproca, porque es la naturaleza del matrimonio y del lazo que se forma entre los esposos lo que debe excluir los placeres sexuales que se pueden encontrar fuera. Estado de matrimonio y relaciones sexuales deben, por tanto, venir a coincidir (...).¹⁹⁸³ Esta coincidencia va a articularse de dos maneras: **“por una parte –afirma Foucault–, en función de lo que es, el placer sexual no podría ser admitido, fuera del matrimonio; lo que implica prácticamente que no debería ser tolerado ni siquiera en un individuo no casado; por otro lado, la conyugalidad liga de tal manera, que la esposa corre el riesgo de ser herida no sólo por la pérdida de su estatuto sino por el hecho de que su marido pueda tomar su placer con otros distintos de ella.”**¹⁹⁸⁴ Pero la fidelidad es, ante todo, un deber que uno se debe a sí mismo y no a la relación matrimonial o a la esposa. **“El recuerdo de lo que uno es, más que la conciencia de los lazos con otro, debe servir de principio permanente de austeridad.”**¹⁹⁸⁵ El cumplimiento de

¹⁹⁷⁷ *SS*, pág. 214. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁷⁸ *SS*, pág. 215. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁷⁹ *SS*, pág. 215. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁸⁰ *SS*, pág. 216. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁸¹ *SS*, pág. 219. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁸² *SS*, pág. 218.

¹⁹⁸³ *SS*, pág. 222. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁸⁴ *SS*, pág. 222.

¹⁹⁸⁵ *SS*, pág. 223-224.

tal principio moral, que limitaba las relaciones sexuales del marido a su partenaire legítimo, se reconocía sin embargo como el efecto excepcional de una gran virtud y de un dominio de sí completo.

En el contexto de esta reflexión *económica* romana, que aconsejaba que las relaciones sexuales sólo deberían realizarse en el interior del matrimonio y que la virtud de la continencia era la manifestación de un dominio excepcional y completo de sí del marido, Musonio Rufo va a promover, para Foucault, una conyugalización integral de las *aphrodisia*: condenará toda relación sexual no conyugal y condenará toda relación sexual que no tenga por objetivo sus fines naturales, a saber, la procreación. Los placeres adúlteros serán considerados como contrarios a la ley por estar fuera del matrimonio y los placeres no procreativos en el interior del matrimonio serán juzgados como vergonzosos y teniendo su origen en la depravación: sólo las relaciones entre esposos y en vista a procrear podrían proponerse universalmente como ‘placeres legítimos’. No considerará sin embargo, como lo hará la reflexión cristiana, que el placer sea un mal que el matrimonio rehabilita o vuelve lícito; justificará los principios austeros que propone sosteniendo que “para el ser humano, razonable y social –sostiene Foucault-, pertenece a la naturaleza misma del acto sexual el inscribirse en la relación matrimonial y producir en ella una descendencia legítima. Acto sexual, lazo conyugal, progenie, familia, ciudad y más allá, comunidad humana, todo eso constituye una serie cuyos elementos están ligados y donde la existencia del hombre encuentra su forma racional. Sustraer de ella los placeres para separarlos de la relación conyugal y para proponerles otros fines es claramente atentar contra lo que constituye lo esencial del ser humano. La mancha no está en el acto sexual mismo, sino en la ‘depravación’ que lo disociaría del matrimonio en el que tiene su forma natural y su finalidad razonable.”¹⁹⁸⁶

Además de este precepto de conyugalización de las *aphrodisia*, la *económica* romana promoverá **la doble fidelidad** sexual bien por el lazo mismo, bien por el daño que uno se causa a sí mismo, o bien por el daño causado a la esposa por los placeres que el hombre tomaría con otra. El reconocimiento de sí como ser que debe y sabe dominarse a sí mismo y el respeto a los derechos de los demás justificaba al adulterio como un acto contrario a la razón. En el interior de este debate en torno al problema del adulterio, nacerá un principio simétrico de fidelidad para ambos cónyuges (Musonio Rufo) que recaerá, especialmente, del lado del esposo, que era a quien le era lícito mantener otras relaciones. Se impone al esposo una simetría de derecho: el hombre debía renunciar a hacer lo que a la esposa se le prohibía, es decir, así como a la mujer no se le reconocía el derecho a mantener otras relaciones más que con su marido, al esposo también le estará prohibido tener relaciones con otros, incluso con esclavos. Esta simetría de derecho recaía sobre el esposo como marca de su superioridad: conteniéndose obligatoriamente ella, demostraría ser más capaz de gobernarse a sí misma que un hombre casado que buscara placeres fuera. La fidelidad, por tanto, “obliga de la misma manera al hombre y a la mujer –afirma Foucault-; no se contenta con prohibir todo lo que podría comprometer el derecho de otros hombres; no se contenta con proteger a la esposa contra las amenazas que podrían comprometer su estatuto privilegiado; sino que hace aparecer el lazo conyugal como un sistema que equilibra exactamente las obligaciones en el uso de los placeres.”¹⁹⁸⁷ Así, “el arte de la vida matrimonial parece organizarse en torno al principio formal de una ley de doble interdicción.”¹⁹⁸⁸

Frente a este principio formal estricto, Foucault señala que Plutarco no prohibía explícitamente las relaciones fuera del matrimonio, si bien recomendaban un cuidado por

¹⁹⁸⁶ *JS*, pág. 227.

¹⁹⁸⁷ *JS*, pág. 231.

¹⁹⁸⁸ *JS*, pág. 231.

preservar el lazo conyugal.¹⁹⁸⁹ Recomendaba al esposo dotar de un cierto estilo a la relación, comportándose con ella con delicadeza, con afecto y con respeto. Así, resolvía el problema del matrimonio no imponiendo una obligación simétrica, sino argumentando que ambos esposos debían tener en cuenta ante todo la relación afectiva que los unía: para el esposo, ir a buscar placeres fuera implicaría herir a la esposa y hacerla sufrir, por tanto, sería “injusto hacerle sufrir una pena tan violenta por un placer que es ‘poca cosa’”; por otro lado, aconsejará a la esposa tolerancia hacia las costumbres del marido, porque si va “a buscar sus placeres con una hetaira o con una criada, es por respeto hacia ella, y porque no quiere hacerle compartir su desenfreno, su licencia y sus excesos.”¹⁹⁹⁰ Los placeres extraconyugales del hombre no son pensados como el efecto de su “superioridad estatutaria – afirma Foucault-, sino como una cierta debilidad que el hombre debe limitar tanto mejor cuanto que la mujer los tolera, por una concesión que, salvaguardando su honor, es prueba de su afecto.”¹⁹⁹¹

Si bien se propone generalizadamente y como regla universal el doble monopolio del placer, la reflexión será extremadamente reservada al tratar las relaciones sexuales entre esposos. Los filósofos y moralistas elaborarán, para Foucault, dos principios muy generales e inversos que impondrán una cierta austeridad intraconyugal: primero, la relación conyugal no debe ser extraña al amor, a la pasión, a las voluptuosidades físicas; segundo, no hay que tratar a la esposa como se trata a una amante, no hay que hacer de la esposa una adúltera. La *económica* romana **deshedonizará el acto sexual entre esposos** y lo propondrá como **principio de reactivación afectiva**.

En tanto que se concibe que el fin natural de la relación sexual entre esposos es la procreación, realizar estos actos buscando sólo el placer implicaba ofender a la razón al invertir el orden de los fines. Se exigirá pues, **austeridad conyugal**: no hacer el acto por placer sino para propagar la especie. “Esta regla – afirma Foucault- (...) parece haber servido para justificar un cierto número de prohibiciones tradicionales: la que recaía sobre las relaciones sexuales durante la regla (que, según los médicos, puede llevarse la simiente) y la que las veda durante el tiempo de embarazo (no sólo porque serían estériles, sino sobre todo porque podrían comprometer la vida del embrión). (...) La exclusión del placer como fin parece haber sido, en los más rigurosos moralistas, una exigencia; pero esta exigencia era más una posición de principio que un esquema que permitiera reglar los comportamientos y codificar de forma precisa las formas permitidas y prohibidas.”¹⁹⁹² Es decir, no se interroga en esta reflexión ni se establece cuándo y cómo las relaciones sexuales entre esposos serán lícitas, ni se regulan explícitamente las conductas íntimas de los cónyuges, se recomienda una cierta austeridad conyugal fundada en la finalidad natural y racional del matrimonio y del acto.

Por otro lado, **se valorarán positivamente las relaciones sexuales como manifestación afectiva entre los esposos** que estaban llamados a constituirse como una unidad vital. Los actos respetuosos entre los esposos favorecen el lazo marital y garantizan su solidez en el tiempo constituyendo un “factor de aproximación”¹⁹⁹³ entre dos cuerpos y dos almas, y provocando una positiva “reactivación afectiva”¹⁹⁹⁴ de la relación que sirve “de instrumento para la formación y desarrollo de relaciones simétricas y reversibles (...)”¹⁹⁹⁵ Así, un doble proceso de restricción y de descalificación estará acompañado, para Foucault, de una “intensificación del valor y del sentido de las relaciones sexuales en el interior del matrimonio. (...) Si el placer como fin debe eliminarse – sostiene Foucault-, ha

¹⁹⁸⁹ En: PLUTARCO, *Deberes del matrimonio*, op. cit., pág. 177-205.

¹⁹⁹⁰ *SS*, pág. 234.

¹⁹⁹¹ *SS*, pág. 234.

¹⁹⁹² *SS*, pág. 239.

¹⁹⁹³ *SS*, pág. 240.

¹⁹⁹⁴ *SS*, pág. 242.

¹⁹⁹⁵ *SS*, pág. 243.

de ser utilizado, al menos en ciertas formulaciones sutiles de esta ética, como elemento (a la vez instrumento y garantía) en el juego de las expresiones afectivas entre los esposos.”¹⁹⁹⁶

‘Sujeto moral de las aphrodisia’ en el matrimonio (Siglos I y II).	
Sustancia ética	Deseo natural hacia la esposa como compañera de vida que obliga a realizar los actos respetando sus fines racionales (procreación) y permitiendo que, a través del placer, el afecto marital sea fortalecido y garantizado. Dinámica universal del deseo, el acto y el placer querida por la naturaleza y necesitada de una gestión racional.
Tipo de sujeción a la Ley	Ajustamiento voluntario y libre de la conducta del esposo y de la esposa a consejos vagos, principios generales y reglas explícitas , razonables y universales, que son aplicadas por aquellos que quieren llevar una existencia honorable: principio-regla de monopolio sexual en el matrimonio, principio de fidelidad mutua, principio de exclusión del placer como fin exclusivo del acto en el interior del matrimonio. Dotarse de ‘discursos verdaderos’ que permitan actuar convenientemente en relación con la esposa.
Forma de elaboración de sí	Instaurar entre uno mismo y los placeres una relación de dominio , para articular entre uno mismo y el otro una relación de dominio (respeto, pudor, justicia) y de afecto-amor recíproco : arte de estar juntos, arte de hablar, arte de constituir entre dos una nueva unidad, arte del uso de los placeres como juego de expresiones afectivas.
Teleología moral	Constituirse como sujeto de una conducta excepcional (pleno dominio de sí) dando forma a una nueva unidad con la esposa. Carácter estructural de la verdad : que el logos universal regule los comportamientos, hacer realidad el orden cósmico en sí. Carácter estratégico de la verdad : satisfacer las exigencias propias de la relación consigo mismo (cuidado de sí) para no herir lo que uno es por naturaleza, para honrarse a sí mismo como ser razonable, para respetar a la esposa, para ensalzar el propio honor.

La reflexión en torno a las relaciones con la esposa de los primeros siglos puede diferenciarse, para Foucault, de la *económica* griega y de la reflexión moral cristiana. Mientras que en Grecia se recomendaba circunscribir las relaciones sexuales en el matrimonio en vistas de un objetivo socio-político (Platón), como forma de evitar una descendencia ilegítima o como estrategia para respetar el estatuto social de la esposa; en la reflexión cristiana posterior “el nexo de la relación sexual con el matrimonio –sostiene Foucault- será justificado por el hecho de que la primera lleva en sí misma las marcas del pecado, de la caída y del mal, y porque sólo el segundo puede darle una legitimidad sobre la que se deberá preguntar si lo vuelve enteramente inocente.”¹⁹⁹⁷ No es instaurando “el primado de los objetivos sociales y políticos del matrimonio”¹⁹⁹⁸ (“utilidades externas del

¹⁹⁹⁶ *SS*, pág. 247.

¹⁹⁹⁷ *SS*, pág. 245.

¹⁹⁹⁸ *SS*, pág. 245.

matrimonio”¹⁹⁹⁹ en la económica griega), ni argumentando “un mal originario e intrínseco de los placeres” (“negatividad ‘interna’ del placer”²⁰⁰⁰ para el cristianismo) como la *económica* romana justificará el monopolio sexual en el matrimonio: el nexo se establece porque uno y otro son concebidos como ligados “por una pertenencia de naturaleza, de razón y de esencia.”²⁰⁰¹ La reflexión de los primeros siglos de nuestra era intentará, recomendando la regla de la fidelidad conyugal, hacer coincidir “un cierto número de relaciones: la conjunción de dos partenaires sexuales, el lazo dual de los cónyuges, el rol social de la familia; y eso en la adecuación tan perfecta como sea posible de la relación a sí.”²⁰⁰²

El principio moral de la fidelidad mutua tendrá, por tanto, en cada una de estas reflexiones, una diferente importancia y función. Mientras que en la *económica* griega se proponía como un consejo ligado al dominio de uno mismo que emanaba del estatuto y del rol político que el hombre desempeñaba en la ciudad; en la reflexión cristiana la fidelidad se va a imponer como “un deber incondicional para quien se preocupa de su salvación.”²⁰⁰³ Por el contrario, en la *económica* romana no se justificará la fidelidad recurriendo a su función política ni a su función salvífica: la fidelidad se propone como forma de “satisfacer las exigencias propias de la relación a sí –sostiene Foucault-, para no herir lo que uno es por naturaleza y por esencia, para honrarse a sí mismo como ser razonable al que le conviene hacer, de los placeres sexuales, un uso interno al matrimonio y conforme a sus fines.”²⁰⁰⁴

Pese a estas diferencias, la exclusión de las relaciones sexuales fuera del matrimonio y la exigencia de fidelidad recíproca, propuestas como principios universales y racionales de acción en el Imperio constituirán “uno de los puntos de anclaje –sostiene Foucault- para una **‘juridificación’** ulterior de las relaciones conyugales y de la actividad sexual: como la de la mujer, **la actividad sexual del hombre casado** correrá el riesgo de caer, por lo menos en principio, **bajo el peso de la ley; y en el interior mismo del matrimonio, un código preciso dirá lo que está permitido y lo que está prohibido hacer, querer, y también pensar.**”²⁰⁰⁵ Esta ‘juridificación’ de la actividad sexual en todas sus formas y para todos los hombres (anexionando al marido a una juridificación que ya recaía históricamente sobre la esposa), será construida laboriosamente por los autores cristianos y tendrá un momento culminante en San Agustín. Tal captura jurídica de los actos no es, sin embargo, una característica de la *económica* pagana: no se explicita una reglamentación detallada que diferencie los actos en permitidos o prohibidos sino que se propone un estilo de relación dual y se elaboran unos consejos que, si bien valen para algunos universalmente, se ofrecen como reglas para aquellos que quieren llevar una vida virtuosa (excepcionalidad de la virtud). Frente a la universalidad legalista y detallada de una doctrina cristiana que cuidadosamente lo regulará y lo reglará todo (“posiciones, frecuencia, gestos, estado del alma de cada uno, conocimiento de uno de las intenciones del otro, signos del deseo por un lado y señales de aceptación por el otro, etc.”²⁰⁰⁶), frente al proyecto de una moral expansiva que se postulará a sí misma como universal por fundada en un Texto divino; la reflexión romana sobre el matrimonio y la esposa pone de manifiesto, para Foucault, la **“universalidad sin ley de una estética de la existencia que, de todas maneras, no e(ra) practicada más que por unos pocos.**”²⁰⁰⁷

Si el cristianismo impondrá una **‘universalidad legal’** (código-Ley de lo permitido y lo prohibido) y una **hermenéutica del deseo** para todos (analítica-confesión), como

¹⁹⁹⁹ *SS*, pág. 245.

²⁰⁰⁰ *SS*, pág. 245.

²⁰⁰¹ *SS*, pág. 245.

²⁰⁰² *SS*, pág. 245.

²⁰⁰³ *SS*, pág. 246.

²⁰⁰⁴ *SS*, pág. 246.

²⁰⁰⁵ *SS*, pág. 246.

²⁰⁰⁶ *SS*, pág. 221.

²⁰⁰⁷ *SS*, pág. 247.

condición de la salvación; la inscripción juridificante de los placeres, los deseos y los actos en un régimen binario de lo normal y de lo patológico realizada por la modernidad y la clasificación cuidadosa de los individuos según la naturaleza de sus placeres y la estructura de su deseo (psicopatología sexual) tendrá como condición histórica de posibilidad esa captura universal (hombre-mujer) y jurídica (Ley) realizada por la doctrina cristiana (San Agustín). Frente a la universalidad sin ley de una estética de la existencia elitista (paganismo), la modernidad hará florecer unos discursos (*scientia sexualis*) que justificarán la universalidad de una Norma binaria (patologización). Naciendo y exigiendo una confesión constante sobre el sexo-sexualidad, ella también proyectará una intervención normalizadora de carácter universal (individuo-población).

c. De la erótica diferencial antigua a la nueva erótica.

Dado que la reflexión filosófico-moral romana instaurará como focos fundamentales de atención y cuidado a las relaciones con la esposa y las relaciones con el cuerpo propio, el problema del amor de los muchachos perderá, para Foucault, intensidad y seriedad, no constituyendo un foco activo de reflexión.²⁰⁰⁸ Recurriendo a dos textos antiguos²⁰⁰⁹ (“Diálogo sobre el amor”²⁰¹⁰ de Plutarco y “Amores”²⁰¹¹ de Pseudo-Luciano), Foucault va a identificar las inflexiones que se producen en la reflexión *erótica* de los primeros siglos: la valoración crecientemente positiva de la vida matrimonial va a minar los privilegios concedidos anteriormente a la relación con los muchachos como relación privilegiada y diferencial de amor. Transformación de “la manera en la que se interroga”²⁰¹² sobre el tema; disminución de la importancia del “problema; retroceso del interés que se le presta; borramiento de la importancia que se le reconoce en el debate filosófico y moral (...)”,²⁰¹³ son los ‘síntomas’ históricos, para Foucault, de una “des-problematización”²⁰¹⁴ justificada por el ascenso del matrimonio como ‘modo de vida’ y las transformaciones históricas que sufre el ritual de la corte masculina (práctica social): las relaciones entre un adulto y un muchacho, apartadas del contexto de las institucionales griegas y de la pedagogía, van a ser practicadas en Roma fundamentalmente con jóvenes esclavos. Las leyes públicas y el derecho familiar protegían a los hijos de buena familia contra el abuso o la violencia que podían sufrir de parte de los adultos.

²⁰⁰⁸ Ver KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie, op. cit.*, pág. 268-270. Sobre el amor masculino en Roma cabe mencionar los siguientes estudios históricos: VEYNE, Paul, “La famille et l’amour sous le Haut-Empire romain”, *Annales E.S.C.*, XXXIII, N° 1, 1978, pág. 35-63, trad. de P. González en *La sociedad romana*, Madrid, Mondadori, 1991, pág. 169-211 y *Sexe et pouvoir à Rome*, París, Tallandier, 2005, pág. 187-199; ROBERT, Jean-Noël, *Éros romain: sexe et morale dans l’ancienne Rome*, París, Belles Lettres, 1997; DUPONT, Florence y ÉLOI, Thierry, *L’Érotisme masculin dans la Rome antique*, París, Belin, 2001.

²⁰⁰⁹ Foucault menciona también las cuatro disertaciones sobre el amor de Máximo de Tiro, no considerándolas para el análisis de la nueva erótica ya que, en el texto, su autor repite los argumentos platónicos: “Podemos dejar de lado este último texto: no por su carácter retórico y artificial (...). El texto de Máximo de Tiro está dedicado esencialmente —en eso consiste su tradicionalidad— a la distinción y a la comparación, en unas relaciones masculinas, entre dos clases de amor: el que es bello y justo y el que no lo es. Esta distinción, Máximo de Tiro la hace coincidir, según la tradición platónica, con la oposición entre el amor verdadero y el que no es más que un falso semblante. Y a partir de allí desarrolla la comparación sistemática y tradicional de los dos amores.” *SS*, pág. 253-254.

²⁰¹⁰ PLUTARCO, “Erótico”, en *Obras morales y de costumbres*, tomo X, trad. M. Valverde, H. Rodríguez Somolinos y C. Alcalde Martín, Madrid, Gredos, 2003, pág. 41-123.

²⁰¹¹ LUCIANO (seudo), *Amours*, trad. Pierre Maréchaux, París, Arléa, 1993.

²⁰¹² *SS*, pág. 251.

²⁰¹³ *SS*, pág. 252.

²⁰¹⁴ *SS*, pág. 252.

El antiguo ‘problema-antinomía’ del muchacho (*erótica* griega) mutará: dadas dos formas de amor diferentes, el amor a los muchachos o el amor por la esposa, los filósofos se **preguntarán por el valor y la superioridad moral de uno y otro**. Lo que implicaba suponer que las relaciones maritales formaban parte, de pleno derecho, del dominio del amor. En esta comparación, lo que positivamente recaía en la *económica* del lado de la mujer-esposa, considerada como compañera simétrica al esposo en el seno de una relación natural de afecto, redundará negativamente del lado de la *erótica* percibiendo y pensando el amor masculino como una relación imperfecta por la no reciprocidad del placer y por la no simetría del lazo.

El interés de Plutarco por elaborar una teoría unitaria del amor en el *Erótico*, que englobará por igual al amor a los muchachos y al amor por la esposa, y que hará del matrimonio la consumación plena del amor, es uno de los signos históricos, para Foucault, de un cambio importante en la *erótica* antigua: pasaje de una “erótica diferencial”,²⁰¹⁵ que suponía un “dominio continuo de las *aphrodisia* y una erótica de estructura binaria”,²⁰¹⁶ a una erótica “monista”²⁰¹⁷ organizada en torno al modelo de la relación hombre-esposa. En efecto, la *erótica* griega se articulaba desde un doble dualismo: diferenciaba el amor vulgar, en el que se realizaban inmoderadamente los actos (con el partenaire que fuera), del amor noble y puro que exigía temperancia; y establecía la específica diferencia y preeminencia del amor a los muchachos (virtud, enseñanza, amistad) respecto a otro tipo de relaciones (esposa, amante, prostituta, esclavos). Frente a esta *erótica* diferencial de la verdad-nobleza y del simulacro-vulgar, que excluía finalmente el placer de la relación masculina como prenda y signo de su honorabilidad, Plutarco va a justificar la superioridad del amor a la esposa elaborando una teoría unitaria del amor que incluirá el placer como criterio de descalificación del amor a los muchachos.

Plutarco reconstruye en el diálogo, para Foucault, los argumentos de la *erótica* precedente para cuestionarlos. Primero. La erótica tradicional consideraba el amor masculino como superior a la relación con la mujer. Si bien se consideraba la atracción por las mujeres como un impulso natural, era posible limitar el valor de tales relaciones: realizaba nada más que una necesidad animal y natural que tenía por fin la perpetuación del individuo y de la especie a través de los hijos. Frente a tal relación ‘primaria’, el amor a los muchachos, apuntando a la superación de la mera necesidad, manifestaba todo su valor moral, cultural y pedagógico. Además, mientras que en la relación con las mujeres no era posible eludir el placer, en el amor masculino se recomendaba y se aspiraba a que el placer no tuviera lugar. Buscando la generación, a través del placer, el hombre no hacía sino seguir sus impulsos naturales. Guiado por un violento deseo que buscaba el acto-placer, el hombre podía esclavizar su alma a una fuerza sin regla que pasaba naturalmente al exceso. Ni el apetito natural, ni el deseo del placer podían conformar al verdadero amor: en las relaciones entre un hombre y una mujer no podría jugarse el verdadero *Eros*. El verdadero amor por un muchacho hacía imposibles los placeres indignos, abriendo las puertas a una amistad duradera por la virtud que se ejercía en la relación misma.

Plutarco denunciará en el diálogo, para Foucault, la hipocresía de la reflexión *erótica* clásica: si bien los partidarios de este tipo de amor alaban la virtud y la amistad como fundamentos de una relación en la que no cabría el placer de un acto deshonesto, los amantes de los muchachos cortejan para tomar secretamente placer en un acto que afemina al muchacho y que niegan en la reflexión. Así pues, si se sostiene que los placeres son incompatibles con el amor, los que gozan de los muchachos vuelven también indigna esa relación al igual que los partidarios de las mujeres. Pero si el placer es realmente compatible con la amistad y con el amor, no habría razón para excluir el amor y la amistad de las

²⁰¹⁵ *SS*, pág. 252.

²⁰¹⁶ *SS*, pág. 264.

²⁰¹⁷ *SS*, pág. 279.

relaciones entre un hombre y una mujer. Colocando a ambas relaciones bajo el signo del amor, Plutarco va a elaborar una teoría unitaria de *eros*, exportando de la erótica tradicional y masculina sus elementos fundamentales: “Todo lo que la erótica de los muchachos – afirma Foucault- podía reivindicar como carácter propio de esa forma de amor (y por oposición al falso amor por las mujeres), es reutilizado, sin que nada sea eludido (...) de la tradición pederasta. Se trata de servirse de ella como forma general capaz de subsumir uno y otro amor; y en particular de aplicarlo no sólo a la atracción por las mujeres, sino al lazo conyugal mismo.”²⁰¹⁸

Primero, **el amor será considerado el mismo**, en su poder y en sus efectos, en ambas relaciones (adulto-muchacho, esposo-esposa). Tanto la atracción física (estoicos) como la atracción por las virtudes del alma (platónicos) ponen en juego un mismo movimiento erótico en ambos sexos. Así, el mismo mecanismo que agita el cuerpo o da alas al alma puede ser sentido tanto por aquellos que prefieren a los muchachos como por aquellos que van con mujeres. Segundo, **la amistad no es patrimonio del amor pederasta** sino que puede estar presente en la relación entre un hombre y una mujer, y, de hecho, es verificado por Plutarco en el matrimonio, lazo de afecto. Más aún, sólo la conyugalidad asegurará una verdadera y duradera amistad: por el hecho de compartir la existencia, por el beneficio mutuo, porque supone una comunidad perfecta que une dos almas y porque exige la temperancia recíproca. La temperancia, el pudor y el respeto entre los esposos son considerados, en esta nueva erótica unitaria, como efectos positivos de Eros. “Plutarco transpone a la dualidad conyugal –sostiene Foucault- las características que habían estado, por largo tiempo, reservadas a la *philia* de los amantes del mismo sexo. (...Así,...) ha tomado de la erótica de los muchachos sus rasgos fundamentales y tradicionales; y eso para demostrar, no que pueden aplicarse a todas las formas de amor, sino al lazo conyugal exclusivamente.”²⁰¹⁹

Tal forma de amor-amistad, que tiene en el matrimonio su realización perfecta, no podría tener lugar en el amor a los muchachos. La nueva erótica unitaria de Plutarco invalida, destituye y menosprecia la relación masculina al compararla con la de los esposos. La “elisión de las *aphrodisia* –sostiene Foucault-, dejando de ser una condición, se vuelve un obstáculo: si Afrodita sin Eros, no ofrece más que un placer pasajero que se puede comprar por algunos dracmas, Eros sin Afrodita no es menos imperfecto en tanto que falta el placer físico (...).”²⁰²⁰ Falta en el amor a los muchachos, para Plutarco, la ‘gracia’ (*charis*): “el consentimiento que, de buen grado, la mujer concede al hombre, consentimiento que no puede aparecer más que con la nubilidad (...). Se ve claramente –afirma Foucault- el rol que es asignado a esta aquiescencia: integrar la relación sexual, con sus dos polos de actividad y de pasividad definidos por la naturaleza, en la relación recíproca de benevolencia e inscribir el placer físico en la amistad.”²⁰²¹ El muchacho no puede consentir ser objeto de placer por la vergüenza de un acto que es violento o por el desprecio que recaería sobre él al consentir; por el contrario, en la reflexión de Plutarco, el hombre y la esposa, practicado un acto querido por la naturaleza, refuerzan su amistad y unión pasando a través de esa gracia-consentimiento que lleva a ambos al placer. El matrimonio da lugar a todo lo que la anterior *erótica* circunscribía al amor masculino, asumiendo también lo que se rechazaba como deshonesto: virtud, amistad, afecto y también placer. En el seno de su reciprocidad afectiva, la voluptuosidad y el placer son gérmenes del respeto mutuo y de la confianza. “El placer físico está, por tanto, en el corazón de la relación matrimonial –afirma Foucault-

²⁰¹⁸ *SS*, pág. 270.

²⁰¹⁹ *SS*, pág. 272.

²⁰²⁰ *SS*, pág. 273.

²⁰²¹ *SS*, pág. 274-275.

como principio y como prenda de la relación de amor y de amistad. La fundación, en todo caso, le vuelve a dar vigor como a un pacto de existencia.²⁰²²

La doble actividad de amar que ejercen los esposos permite a Plutarco borrar la disimetría negativa de la relación con el muchacho. El doble y mutuo amor conyugal instaaura así, para Foucault, un “principio de reciprocidad: porque cada uno ama al otro acepta su amor, consiente en recibir sus signos y ama así ser amado. Es también principio de fidelidad, porque cada uno de los dos puede tomar como regla de su conducta y como razón para limitar sus deseos el amor que tiene por el otro. (...) Esta unión debe su valor y su estabilidad a un esquema de doble amor, en el que cada uno de los dos es, desde el punto de vista de Eros, y de manera permanente, sujeto activo; por ello, por esta reciprocidad en el acto de amar, las relaciones sexuales pueden tener lugar en la forma del afecto y el consentimiento mutuo.”²⁰²³ En relación con el modelo estable de reciprocidad, de fidelidad, de amor y de consentimiento que es, para Plutarco, el matrimonio, “la práctica de los muchachos –afirma Foucault-, con la distinción fuertemente marcada del amado y el amante, con el dilema de la pasividad, con la necesaria fragilidad de la edad, no puede ser más que inadecuada. Le falta la doble y simétrica actividad de amar; le falta por consecuencia la regulación interior y la estabilidad de la pareja. Está desprovista de esa ‘gracia’ que permite a las *aphrodisia* integrarse a la amistad para constituir la forma completa y acabada del Eros. La pederastia, podría decir Plutarco, es un amor al que le falta ‘la gracia’.”²⁰²⁴

Un segundo texto más tardío, *Los Amores* del Pseudo-Luciano, permitirá a Foucault verificar esta destitución de la *erótica* masculina: será nuevamente juzgada desde el modelo del amor conyugal. Manteniendo una estructura rígida en el debate, dos oradores tomarán por turno la palabra para rivalizar sobre la preeminencia de un amor o de otro. Se tratará de responder a dos preguntas: “¿qué hay de la naturaleza del amor de que se habla, de su origen y de su fundamento en el orden del mundo? (...) ¿qué hay del placer que uno toma en ese amor o en el otro?, ¿cuál debe ser su forma, y cuál puede ser su valor?”²⁰²⁵ Cada uno de los personajes va a exponer dos cosmovisiones y dos estilos de vida diferentes.

Primero: **¿qué es el amor, su naturaleza, su origen, su fundamento?** El discurso a favor del amor a las mujeres se apoyará, para Foucault, en una concepción del mundo estoica al inscribir la ‘naturaleza’ del amor al otro sexo en la legalidad natural de la Providencia: una relación establecida para propagar la especie; una relación primitiva y originaria de la que la humanidad de la que, por perniciosas costumbres, se ha apartado; una relación en la que el placer físico es buscado, como en los animales, de acuerdo con la dialéctica de la necesidad natural y es satisfecho de manera recíproca. Frente a esta relación marital, “el amor de los muchachos (...) perturba el ordenamiento del mundo, da lugar a conductas violentas y engañosas; es finalmente nefasto para los objetivos del ser humano. Cosmológicamente, ‘políticamente’, moralmente, ese tipo de relaciones transgrede la naturaleza.”²⁰²⁶

El partidario del amor masculino responderá uno a uno los argumentos, apoyándose en otra concepción del mundo, de la historia y del hombre. Primero, frente al mundo obra de una naturaleza providencial, el orador propone que el mundo ha surgido del caos: “Eros ha vencido ese desorden primitivo, (...) virtiendo en el cuerpo de los hombres el principio de la concordia, ligándolos unos a otros por ‘los afectos sagrados de la

²⁰²² *SS*, pág. 276.

²⁰²³ *SS*, pág. 278.

²⁰²⁴ *SS*, pág. 278.

²⁰²⁵ *SS*, pág. 283.

²⁰²⁶ *SS*, pág. 286.

amistad'. (...) El amor a los muchachos (...manifiesta...) la fuerza de un lazo que, atando y combinando, triunfa sobre el caos.” Segundo, propondrá una historia del mundo ascendente: si bien la humanidad primitiva estaba ligada a la necesidad, el progreso de las técnicas ha permitido un aflojamiento paulatino y una separación del hombre de sus necesidades primarias. Así, si bien la relación con las mujeres, respondiendo a la necesidad, es indispensable para que la especie no desaparezca; las relaciones entre hombres implican una “elevación (...) de los humanos hacia una mayor curiosidad y hacia un mayor saber.”²⁰²⁷ La filosofía, encarnada en una relación pedagógica entre el adulto y el muchacho, es signo del progreso de una humanidad preocupada por transmitir la sabiduría a través del amor a las almas bellas susceptibles de virtud. Finalmente, la comparación estoica entre el hombre y el animal, para el orador que asume una visión platonizante del amor, no prueba “que los hombres han corrompido una naturaleza que se mantendría intacta en los animales, sino que las bestias no saben ni lo que es ‘filosofar’, ni lo que es la amistad que produce lo bello.”²⁰²⁸

Segundo: **¿qué hay del placer que uno toma en ese amor o en el otro?, ¿cuál debe ser su forma, y cuál puede ser su valor?** Respecto al problema del placer, el defensor del amor de las mujeres denunciará, como en el diálogo de Plutarco, la hipocresía y la contradicción en la que cae el partidario del amor masculino: apoyándose en una reflexión que justifica la superioridad del amor a las almas bellas para alcanzar la virtud, el amante de los muchachos persigue a jóvenes de bellos cuerpos, muchas veces ignorantes y otras poco virtuosos. Frente a la fugacidad de un amor masculino que depende del cuerpo cambiante del muchacho, el orador alabará las virtudes del cuerpo de la mujer: “conserva sus encantos hasta el umbral de su vejez”²⁰²⁹ y es “un objeto de deseo”²⁰³⁰ perenne que no se transforma con el tiempo. Las modificaciones físicas del muchacho no serán convocadas en este discurso, para Foucault, sólo para denunciar la “fugacidad de los sentimientos, sino como principio de inversión del rol sexual.”²⁰³¹ En efecto, el orador justificará que sólo en las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer hay reciprocidad de placer: un “intercambio igual de gozo”²⁰³² y una “misma cantidad de placer”²⁰³³ concedida mutuamente que no podría darse en la relación con un muchacho, violentado por un adulto que sustrae placer y lo abandona. Ese intercambio, que permite compartir igual goce, impone una misma regla para ambos: no se trata de buscar el placer de forma egoísta sino de compartir el placer en el afecto que se tiene al otro.

El partidario del amor a los muchachos responderá criticando esa reciprocidad del placer entre hombre y mujer como una ilusión y postulando que la relación de amor verdadero no puede estar centrada en el consentimiento, sino en la virtud. No habría intercambio de placer en la relación con una mujer porque ésta introduce siempre el engaño: teniendo un cuerpo feo y poco agraciado, lo cubrirá de maquillaje y adornos para alcanzar una belleza aparente. Enmascarando la verdad de lo que es, la mujer no es más que un objeto que suscita ilegítimamente el deseo y que provoca placer con trampas. Por el contrario el muchacho, portador de una belleza real sin apariencia ni falsedad, no se preocupa por arreglar su cuerpo: enseña lo que es. En esa relación masculina fundada en lo real y en la verdad, el placer no durará un tiempo fugitivo, sino que permanecerá durante toda la vida aún cuando la belleza física del muchacho haya desaparecido: “en este afecto que persiste después de la adolescencia -sostiene Foucault-, se trata de la constitución de un lazo en el que el rol del amado y el del amante no pueden ser ya distinguidos, la igualdad es

²⁰²⁷ *SS*, pág. 287.

²⁰²⁸ *SS*, pág. 288.

²⁰²⁹ *SS*, pág. 291.

²⁰³⁰ *SS*, pág. 291.

²⁰³¹ *SS*, pág. 291.

²⁰³² *SS*, pág. 292.

²⁰³³ *SS*, pág. 292.

perfecta, o la reversibilidad total. (...) En este afecto masculino, el que había sido amado ‘devuelve a su vez los amores’, y eso hasta el punto de que se hace difícil saber ‘cuál de los dos es el erasto’; el afecto del que ama es devuelto por el amado como en una imagen reflejada en un espejo.”²⁰³⁴

Esta manera de pensar la igualdad y la reciprocidad perfecta en la amistad, conclusión del discurso a favor del amor al muchacho, revela, para Foucault, un “cuidado por **plegar el amor masculino al modelo de la vida a dos tal y como es descrita y prescrita para el matrimonio**. Luego de haber detallado todo lo que hay de simple, natural y despojado de todo artificio en el cuerpo de un joven y, por consiguiente, después de haber fundado ‘en verdad’ el placer que es susceptible de proporcionar, el autor del texto hace consistir todo el lazo espiritual, no en la acción pedagógica, no en el efecto formador de ese enlace, sino en **la exacta reciprocidad de un intercambio igual**.”²⁰³⁵ Así, si bien es el amor a los muchachos el que alcanza finalmente la victoria, al ligar virtud, amistad, verdad y *aphrodisia* en una relación de estricta simetría y reciprocidad en la que era imposible el placer sexual entre ambos, el partidario de los muchachos hace recaer sobre la práctica erótica masculina los valores fundamentales y los principios morales desde los que se pensaba la unión estable del matrimonio.

En efecto, la “relación ‘heterosexual’ (...) marcada por un polo masculino y un polo femenino”²⁰³⁶, concebida como “relación simétrica y recíproca (...)”²⁰³⁷ es el eje y el modelo de esta nueva *erótica* romano-imperial. La nueva inquietud-reflexión sobre el matrimonio y la mujer-esposa, como foco principal de atención moral, provoca un viraje que será importante por su destino histórico: de las *aphrodisia* pensadas por la erótica griega como **dominio único**, dinámica natural del deseo, los actos y el placer, en la que no se establecía **ninguna frontera infranqueable en las diferentes prácticas del placer** (con hombres o con mujeres) pero en la que se mantenía sin embargo **una concepción doblemente dual del amor** (amor vulgar y amor noble; específico-exclusivo amor a los muchachos y otras relaciones) a una reflexión que terminará elaborando, explícitamente en Plutarco, implícitamente en el Pseudo-Luciano y definitivamente con el cristianismo “**una concepción absolutamente unitaria del amor** (...)”²⁰³⁸

No sólo con el cristianismo el amor será comprendido como únicamente posible en la relación hombre-mujer, sino que también “la práctica de los placeres –sostiene Foucault– será dividida por una frontera estricta: la que separa la unión de un sexo al otro y las relaciones interiores con el mismo sexo. Es este **régimen** –afirma Foucault–, que es aún el nuestro hoy, solidificado como está por **una concepción unitaria de la sexualidad**, el que permite marcar estrictamente el **dimorfismo de las relaciones y la estructura diferencial de los deseos**.”²⁰³⁹ Régimen histórico que establecerá una frontera dual entre los actos conformes a la ley y los actos contrarios a ella (doctrina de la carne) o que describirá la forma normal del acto y sus variaciones patológicas (ciencia de la sexualidad) y que permitirá suponer una estructura diferencial del deseo: una dual constitución moral, física o psíquica separará ‘por naturaleza’ a los individuos que desean el sexo contrario de aquellos que se ven incitados por el propio o por ‘objetos’ extraños.

Si bien en la reflexión erótica de los primeros siglos de nuestra era no se traza ni una frontera clara entre las relaciones en la ley o contra a la ley (cristianismo), ni “un límite severo, como lo será a continuación, entre los actos ‘homo’ y ‘heterosexuales’”²⁰⁴⁰ (época moderna); Foucault identifica, en el Imperio, una transformación en la concepción del

²⁰³⁴ *SS*, pág. 298-299.

²⁰³⁵ *SS*, pág. 299.

²⁰³⁶ *SS*, pág. 304.

²⁰³⁷ *SS*, pág. 308.

²⁰³⁸ *SS*, pág. 264.

²⁰³⁹ *SS*, pág. 264.

²⁰⁴⁰ *SS*, pág. 264.

amor y en la problematización de los actos sexuales que, apuntando al presente, será de radical importancia para la futura configuración de la ‘experiencia de la carne’ y de la ‘experiencia de la sexualidad’: articuladas a partir de un monismo erótico que englobará universalmente todas las prácticas del amor; fundadas en una doctrina unitaria del deseo-sexualidad que justificará las diferencias constitutivas entre varón y mujer; preocupadas por clasificar exhaustivamente y binariamente los actos y suponiendo una estructura bimórfica diferencial entre el deseo al propio sexo y el deseo sexual ‘otro’.

El uso de los placeres y *El cuidado de sí* no constituyen la última fase de la investigación que Foucault proyecta.²⁰⁴¹ Los dos textos de 1984 comunican sólo el inicio de una genealogía del sujeto deseante crítica del presente.

La investigación parcialmente expuesta no suponía una ‘vuelta a Grecia’, en el sentido de un intento por identificar en el pasado una experiencia de sí o una reflexión que pudiera ser exportada sin más a la actualidad. Foucault respondía, en abril de 1983, a la pregunta de H. Dreyfus y a P. Rabinow acerca de si los griegos ofrecían otra opción, seductora y plausible para el presente: “No!, no busco una solución de recambio; **no se encuentra la solución de un problema en la solución de otro problema ni en la propuesta de otra época histórica realizada por gente diferente.** Lo que quiero hacer no es una historia de las *soluciones* y es la razón por la que no acepto el término ‘otra opción’. (...) Querría hacer la genealogía de los *problemas*, de las problemáticas.”²⁰⁴² Y agregaba: “La moral griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la idea de disimetría, a la exclusión del otro, a la obsesión por la penetración, a la amenaza de ser privado de su energía ... Todo eso es francamente repugnante.”²⁰⁴³

El retrato del ‘sujeto de las *aphrodisia*’ no es un ‘modelo’ que Foucault proponga como ‘solución’ para el presente, sino la reconstrucción genealógica de una forma histórica de subjetividad que dependía de una ‘experiencia’ histórica (saber-poder-prácticas de sí) completamente diferente a la ‘experiencia’ cristiana de la carne y a la ‘experiencia’ de la sexualidad moderna.

Sólo el texto sobre el cristianismo justificaría la ‘invención’ histórica del lazo establecido entre sujeto, deseo y verdad que pasa aún hoy por *realidad* antropológica.

²⁰⁴¹ Ver LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit. pág. 280.

²⁰⁴² *DeE IV*, pág. 386.

²⁰⁴³ *DeE IV*, pág. 388.

IV. CRISTIANISMO, HERMENÉUTICA DE SÍ Y CONFESIÓN: SUJETO DE DESEO.

El cristianismo ocupa un lugar clave en los dos proyectos de la *Historia de la sexualidad*. En 1976, en el momento en el que Foucault publicaba la introducción general a su investigación genealógica, anunciaba la aparición de *La carne y el cuerpo*. En él se debían abordar las condiciones de posibilidad del dispositivo de sexualidad moderno en la pastoral cristiana: obligación e incitación a los discursos sobre el ‘sexo’, aplicación y perfeccionamiento del ritual confesional, elaboración de un saber sobre la carne-deseo en el seno de una estrategia por el gobierno de las almas. En 1984, el texto *Confesiones de la carne* avanzaba en su título modificado las continuidades entre ambos programas de investigación: de las prácticas de sí paganas a la **confesión** cristiana de los primeros siglos, de la ‘experiencia’ de las *aphrodisia* a la doctrina y ‘experiencia’ de la **carne**. En el cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad*, que formaba una unidad genealógico-argumental con el *Uso de los placeres* y el *Cuidado de sí*, Foucault comunicaría las conclusiones de la investigación sobre los textos del cristianismo primitivo para cerrar la ‘genealogía del hombre de deseo’.

Si bien no es posible exponer el análisis que Foucault habría comunicado en *Confesiones de la carne*, recurriendo a los cursos del Collège de Francia (1979-1982),²⁰⁴⁴ al avance que Foucault comunica de la investigación sobre el cristianismo (en 1982),²⁰⁴⁵ a algunas conferencias²⁰⁴⁶ y entrevistas de los años ochenta y a los textos publicados en 1984 sobre la Antigüedad, es posible reconstruir tanto las características generales del modo de constitución de sí del *sujeto de deseo* cristiano como también dos de las reflexiones prescriptivas fundamentales para el análisis genealógico:²⁰⁴⁷ 1) Agustín de Hipona, ‘uno de los operadores’ de la unificación doctrinal de la carne²⁰⁴⁸ (*Confesiones de la carne*); 2) Juan Casiano y la problematización monástica del deseo, momento de instauración de una nueva técnica de desciframiento de uno mismo, condición del combate contra la concupiscencia, en la que se van a recentrar las diferentes técnicas de sí antiguas en torno a una analítica verbal del deseo, la confesión de sí²⁰⁴⁹ (*Confesiones de la carne*). Indagando en esta doble unificación doctrinal (Agustín) y práctica (Casiano), Foucault podía justificar y profundizar algunas de las hipótesis fundamentales del proyecto de 1976 (de los discursos de la carne a la ciencia de la sexualidad y de la confesión cristiana a la técnica del examen-interrogatorio de las ciencias humanas).

La reflexión cristiana sobre la carne y la genealogía de la técnica-confesión constituían por tanto dos elementos teóricos en el que ambos proyectos foucaultianos terminaban confluyendo. La edición de *Confesiones de la carne* habría permitido quizás vislumbrar cómo Foucault pensaba ensamblarlos, transformando los resultados de la investigación genealógica ya realizada sobre el ‘dispositivo de sexualidad’ (foco niño-masturbador, mujer-madre, mujer-histérica, adulto-perverso, pareja-reproductora).

²⁰⁴⁴ Tres cursos del Collège de France de 1979-1980, 1980-1981 y 1981-1982: *DeE IV*, pág. 125-129, 213-218 y 353-365. Del último se ha publicado el texto completo: *Curso HS*.

²⁰⁴⁵ *DeE IV*, pág. 295-308. Constituye una referencia fundamental ya que es anunciado como un extracto del futuro texto sobre el cristianismo.

²⁰⁴⁶ *DeE IV*, pág. 168-178 y 783-813.

²⁰⁴⁷ Abordaremos las reflexiones prescriptivas del cristianismo primitivo del mismo modo que Foucault analizaba los discursos médicos, morales y filosóficos del paganismo, es decir, para identificar qué nueva constitución de sí emerge, y no para justificar el nacimiento ‘ideológico’ de un nuevo horizonte conceptual alienante, en tanto que no hay sí mismo sin relación con el poder-saber-prácticas de sí. “El paradigma monástico y el paradigma del hombre de deseo, San Antonio y San Agustín, elaboraron el nuevo horizonte ideológico de un mundo que se estaba consumiendo.” ABRAHAM, Tomás, *El nacimiento del cristianismo*, op. cit., pág. 208.

²⁰⁴⁸ Ver *UP*, pág. 327.

²⁰⁴⁹ Ver *UP*, pág. 327.

	Grecia	Roma	Cristianismo	Modernidad (Siglo XVIII-XIX)			
Primer Proyecto 1976			<i>La carne y el cuerpo</i>	La cruzada de los niños	La mujer, la madre y la histérica	Los perversos	Poblaciones y razas
Segundo Proyecto 1984	<i>El uso de los placeres</i>	<i>El cuidado de sí</i>	<i>Confesiones de la carne</i>				
<i>Genealogía del sujeto de deseo</i>							
			Genealogía del dispositivo de sexualidad				

Reconstruiremos los resultados de la investigación foucaultiana sobre el cristianismo primitivo, conclusión de la genealogía del sujeto de deseo proyectada. Sólo así será posible: 1) abordar las nuevas críticas y referencias que el genealogista realiza, desde 1980 hasta 1984, contra el psicoanálisis y contra Freud; 2) postular la posible inscripción de Freud y de su *Interpretación de los sueños*, momento de emergencia histórica del psicoanálisis para Foucault, en esta nueva e inacabada *Historia de la sexualidad*.

1. Constitución de sí cristiana: el *sujeto de deseo*.

El cristianismo va a constituir un acontecimiento histórico fundamental en esta historia de las problematizaciones de la ‘sexualidad’. El punto de ruptura con la Antigüedad no radicará, para Foucault, en los principios del código moral que se propondrán en el cristianismo primitivo. Ya la reflexión antigua sobre las *aphrodisia* había elaborado ciertos consejos morales austeros, estrictos y, en algunos casos, universales (estoicismo) en relación con el uso de las *aphrodisia*. En efecto, entre el cristianismo y la reflexión antigua los “elementos del código –afirma Foucault en el *Cuidado de sí*– concernientes a la economía de los placeres, la fidelidad conyugal, las relaciones entre hombres podrán perfectamente seguir siendo análogos. Responderán sin embargo a una ética profundamente transformada y a otra manera de constituirse a sí mismo como sujeto moral de sus conductas sexuales.”²⁰⁵⁰

Continuando con el esquema metodológico de los dos textos sobre la Antigüedad greco-romana, Foucault va a proponer que, pese a las diferencias entre la reflexión moral ‘urbana’ (Agustín) y la reflexión monástica (Casiano), es posible identificar en el cristianismo primitivo ciertas características fundamentales de otra ‘constitución de sí’ que implican un “corte”²⁰⁵¹ radical: el *sujeto deseante*.²⁰⁵²

²⁰⁵⁰ *SS*, pág. 317.

²⁰⁵¹ HURTADO VALERO, Pedro, *Foucault, op. cit.*, pág. 142. Un corte en la constitución de sí que sin embargo no implica postular un corte entre los principios estrictos que se recomendaban para el uso de los placeres (continuidad de los códigos, discontinuidad de la subjetivación). Ver: ABRAHAM, Tomás, *La sexualidad en El uso de los placeres, op. cit.*, pág. 175.

- **Sustancia ética:** La parte de sí mismo que se constituye como objeto principal de atención y preocupación no serán ya las *aphrodisia*, como unidad indisoluble, dinámica y natural del deseo, los actos y el placer. La tríada será disociada por la reflexión cristiana: el placer será concebido como un mal a eludir y ciertos actos quedarán explícitamente prohibidos y los permitidos “debe(rán) devenir neutros”²⁰⁵³ (no tendrán que tener por objetivo más que la procreación). La ruptura de la tríada natural hará emerger, como sustancia ética a partir de la cual un no-sujeto podía y debía constituirse como sujeto moral, una nueva ‘realidad’ de sí: el deseo. En efecto, el sujeto moral deberá aplicarse sobre “el deseo, la concupiscencia, la carne”²⁰⁵⁴ y el deseo será pensado como “una sustancia ética –sostiene Foucault- caracterizada a partir de la finitud, de la caída, del mal.”²⁰⁵⁵ La reflexión agustiniana constituirá, para Foucault, uno de los momentos fundamentales de la configuración de una nueva ‘experiencia’: pasaje de la sustancia ética de las *aphrodisia* (acto-placer-deseo) a la *libido*, consecuencia del pecado original de los primeros padres y, por tanto, característica universal de una naturaleza humana finita e imperfecta. La reflexión del cristianismo primitivo provocará por tanto una ruptura fundamental en relación con el paganismo, al entronizar un “dominio de deseos que se esconden en los arcanos del corazón”²⁰⁵⁶ como la parte de sí que permitirá constituirse al individuo como sujeto moral.
- **Modo de sujeción:** Si en la reflexión sobre las *aphrodisia* la manera en la que el sujeto se relacionaba con las reglas de acción se caracterizaba por el ajustamiento libre y voluntario a principios generales y poco precisos, con el cristianismo nacerá “un modo de sujeción en la forma de la obediencia a una ley general –sostiene Foucault- que es al mismo tiempo voluntad de un dios personal (...).”²⁰⁵⁷ No se tratará ya de que el individuo aplique en su vida unos principios razonables y persuasivos para cuidar de sí y dar forma estética a su existencia; el sujeto moral deberá cumplir estrictamente la ley de Dios y plegar de manera perfecta su voluntad a la Voluntad divina. En relación con un código que fijará explícitamente y establecerá una línea neta de división entre los actos y las formas del acto permitidas o prohibidas no cabrá ya la posibilidad de un ajustamiento variable: se exige una sumisión plena. La relación entre el sujeto y la regla, y la manera en la que el sujeto se reconocerá ligado con la obligación de cumplirla se verán transformadas: la obediencia a la ley-voluntad de Dios será condición imprescindible para alcanzar la salvación. Pero no se tratará sólo de que el sujeto cumpla con ciertas leyes que deben regular su conducta sexual, sino que se le impondrá también someterse a una serie de obligaciones de fe (dogmas, libros, autoridad, rituales, etc.) y de conocimiento de sí.²⁰⁵⁸ El sometimiento a un código moral que regulará los actos, bastante menos minucioso en el cristianismo primitivo que en la pastoral cristiana del siglo XVI y XVII, pasará a ser una de las condiciones fundamentales para la constitución de sí como sujeto de acción moral: aceptar y manifestar que se aceptan las

²⁰⁵² Otras exposiciones sintéticas del modo de constitución de sí cristiano en: ABRAHAM, Tomás, *La sexualidad en El uso de los placeres, op. cit.*, pág. 186 y HURTADO VALERO, Pedro, *Foucault, op. cit.*, pág. 141-143.

²⁰⁵³ *DeE IV*, pág. 400.

²⁰⁵⁴ *DeE IV*, pág. 399.

²⁰⁵⁵ *SS*, pág. 317.

²⁰⁵⁶ *UP*, pág. 124.

²⁰⁵⁷ *SS*, pág. 317.

²⁰⁵⁸ Ver *SS*, pág. 804-805.

verdades, el texto sagrado, la autoridad del otro y la ley divina, y aceptar y manifestar que se acepta la obligación de conocerse a sí mismo como condición para la purificación del alma. Así, frente a la libertad de someterse voluntariamente a principios razonables de acción (estética de la existencia), la reflexión cristiana justificará la necesidad y la importancia moral de **una obediencia incondicional y permanente**, como forma positiva de humillación de sí que realiza en el mundo la obediencia que el sujeto debe a Dios. El modo de sujeción consistirá pues en “un reconocimiento de la ley y en una obediencia a la autoridad pastoral.”²⁰⁵⁹

- **Trabajo de sí:** La constitución de uno mismo va a depender de “un tipo de trabajo sobre sí –sostiene Foucault- que implica un desciframiento del alma y una hermenéutica purificadora de los deseos (...).”²⁰⁶⁰ La ‘experiencia de la carne’ va conformarse asumiendo los antiguos procedimientos tecnológicos del paganismo (dirección de conciencia, analítica de las representaciones, meditaciones, examen de uno mismo) incitando o imponiendo “formas precisas de atención -afirma Foucault-, de sospecha, de desciframiento, de verbalización, de confesión, de autoacusación, de lucha contra las tentaciones, de renunciamento, de combate espiritual”²⁰⁶¹ en el seno de un trabajo complejo sobre sí que suponía mortificaciones y ayunos corporales y una analítica de los propios pensamientos y de los movimientos del cuerpo. Frente a las técnicas de sí diseñadas y diseminadas en los dos primeros siglos de nuestra era, que tenían por fin permitir alcanzar al sujeto el pleno dominio de uno mismo y la salvación de sí, para sí y a través de sí; la ascética cristiana impondrá la tarea de interpretar, controlar, descifrar y analizar constantemente las incitaciones de la *libido*-concupiscencia que habita en el alma, instaurando de sí a sí una sospecha indefinida: detrás de cualquier pensamiento, acción voluntaria o acto involuntario (incluso realizado en sueños) podrá ocultarse siempre el poder del Otro, que acecha y asedia en los pliegues del alma.²⁰⁶² Se impone un trabajo hermenéutico y purificador de sí que tendrá por objetivo no el dominio pleno de sí sino conocerse a sí mismo para desprenderse de todo lo que puede venir de uno mismo o del demonio: conocerse para renunciar a sí.²⁰⁶³ Y en el seno de este trabajo de sí se exigirá la verbalización, la confesión, la autoacusación, la manifestación de sí, de lo que uno es ante otro (la comunidad o el maestro). La relación agonística que se entabla en el combate espiritual ya no será la de uno mismo con uno mismo, sino de uno mismo contra los propios deseos y representaciones que ocultan insidiosamente la presencia y malicia de Otro que habita en sí. En definitiva, la tarea fundamental del sujeto moral en el combate-ejercicio espiritual es trabajar en una hermenéutica confesional de sí al servicio del conocimiento de sí para separarse de sí.
- **Teleología moral:** El trabajo moral de desciframiento-confesión-mortificación tendrá por objetivo alcanzar “un modo de realización ético que tiende al renunciamento de sí”²⁰⁶⁴ como condición de “la pureza”²⁰⁶⁵ del alma, única

²⁰⁵⁹ UP, pág. 124.

²⁰⁶⁰ SS, pág. 317.

²⁰⁶¹ UP, pág. 85.

²⁰⁶² Un análisis de los diferentes ejercicios espirituales (examen de conciencia, meditación, analítica de sí, confesión, etc.) en el cristianismo primitivo en: HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit, pág. 59-74.

²⁰⁶³ Hadot justifica, recurriendo a los textos, que la atención a sí, el examen de conciencia y los ejercicios del pensamiento tenían por objetivo, en el cristianismo primitivo, la supresión total de la voluntad propia en: HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit, pág. 264-267.

²⁰⁶⁴ SS, pág. 317.

posibilidad de alcanzar la “inmortalidad”²⁰⁶⁶ en la otra vida. Para acceder a este objetivo moral, el sujeto no podrá confiar sólo en sus fuerzas ni salvarse por sí. El sujeto de deseo, debilitado y corrompido por el pecado, aplicándose en el trabajo moral se salvará por la acción del Otro. Se trataba de alcanzar un estado de “renunciamiento de sí y (de...) pureza cuyo modelo habrá que buscar del lado de la virginidad”²⁰⁶⁷ y de la castidad, milagro divino en esta vida.

Si comparamos los diferentes modos de subjetivación antiguos con el *sujeto de deseo*, con el fin de hacer visibles las diferencias y discontinuidades que Foucault propone, es posible justificar en qué sentido la nueva religión del Imperio puede valorarse como un acontecimiento histórico fundamental para una historia de la sexualidad occidental.

Modo de subjetivación	<i>Sujeto de las aphrodisia</i> (Grecia clásica)	Sujeto de las <i>aphrodisia</i> (Roma –siglos I-II)	Sujeto de deseo (Cristianismo primitivo)
Sustancia ética	<i>Aphrodisia</i> Deseo- ACTO -placer. Dinámica de fuerzas naturales que constituyen una unidad. Moderación en los actos y en el uso de los placeres.	<i>Venera</i> Deseo- ACTO -placer Dinámica de fuerzas naturales que constituyen una unidad. Patologización del acto. Conyugalización y restricción del placer.	<i>Libido-concupiscencia</i> DESEO -acto- (placer) Doctrina de la carne: el deseo, indicio del hombre finito y consecuencia del pecado, se esconde en los arcanos del corazón. El placer-mal. Juridificación de los actos.
Tipo de sujeción a la Ley	<i>Uso de los Placeres</i> Ajustamiento variable a reglas generales de acción que deben ser aplicadas según un saber-hacer (necesidad, momento, estatuto). Carácter estructural e instrumental de la verdad: dotarse de discursos verdaderos. Platón: relación ontológica a la verdad que habita en sí.	<i>Uso de los Placeres</i> Ajustamiento de la acción a reglas generales y universales de acción que responden a la naturaleza-Razón misma (estoicismo). Carácter estructural e instrumental de la verdad: dotarse de discursos verdaderos.	Conversión. Sometimiento. Obediencia plena a la Ley que es voluntad de un dios personal. Obligaciones de fe, obligaciones de verdad, obligaciones morales. Neutralización de los actos permitidos (finalidad procreadora). Prohibición de los actos (adulterio, fornicación, relaciones masculinas). Sumisión al Texto-Verdad (fe-moral) y sometimiento a la obligación de descubrir la verdad de sí. Relación estructural-ontológica entre sujeto y verdad.

²⁰⁶⁵ *DeE IV*, pág. 399.

²⁰⁶⁶ *DeE IV*, pág. 399.

²⁰⁶⁷ *UP*, pág. 124.

<p>Forma de elaboración de sí</p>	<p><i>Enkrateía.</i> Cuidado de sí. Relación agonística de uno mismo con las <i>aphrodisia</i>. Instaurar entre uno mismo y los placeres una relación de dominio-señorío según los focos de elaboración de sí (cuerpo-régimen, matrimonio-gestión de los bienes, muchachos-corte).</p>	<p><i>Cultivo de sí - Cura sui.</i> Cuidado de sí. Relación agonística de uno mismo con las <i>aphrodisia</i>. Aplicación a sí durante toda la vida: ejercicios del cuerpo y del alma (procedimientos de prueba, ejercicios de abstinencia, examen de conciencia, trabajo del pensamiento sobre sí mismo, etc.) de acuerdo a los diferentes focos de elaboración de sí.</p>	<p>Combate espiritual perpetuo. Desciframiento del alma y de los movimientos del cuerpo. Hermenéutica purificadora del deseo. Sospecha de sí. Verbalización permanente de sí: confesión y examen. El Otro en sí: incitaciones del demonio. En medio de una relación de obediencia-sumisión de sí a otros (comunidad, maestro), manifestar lo que uno es ante otro como técnica de conocimiento de sí para la humillación y purificación de sí.</p>
<p>Teleología moral</p>	<p><i>Sophrosyne.</i> Estado de libertad, de poder sobre sí y de dominio de la verdad (logos) en sí. Dominio de sí, libertad y poder.</p>	<p><i>Salvarse por sí, para sí, en sí.</i> <i>Sui juris, Gaudium, Laetitia</i> Estado autárquico del sujeto moral al que se accede de una vez. Conversión a sí, dominio de sí y posesión plena de sí, en el goce pleno de sí. Imperturbabilidad, libertad, poder, salvación de sí por sí.</p>	<p><i>Salvarse renunciando a sí.</i> Estado de obediencia total y de humillación completa ante Dios y los otros como signo de la renuncia a sí y al mundo: desprenderse de sí para alcanzar la pureza del alma-cuerpo (virginidad) y así salvarse y ver a Dios. Conversión: estar en este mundo sin ser de este mundo.²⁰⁶⁸ Renuncia, humillación, pureza, virginidad, castidad. Salvación de sí por Otro.</p>

2. Dos reflexiones sobre el deseo: Agustín y Casiano.

Foucault va a comunicar su análisis, en el desarrollo de la investigación que le permitirá publicar los textos de 1984, de dos reflexiones morales del cristianismo primitivo: la de Agustín de Hipona (354-430) y la de Casiano (360-435).²⁰⁶⁹ Sus discursos sobre el

²⁰⁶⁸ Ver HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pág. 176-178 (análisis histórico de la 'conversión' en el cristianismo y el judaísmo).

²⁰⁶⁹ La importancia de estas dos reflexiones ha sido remarcada en algunas lecturas sin justificar su articulación en el interior de la genealogía del hombre de deseo de 1984: véase VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, op. cit., pág. 145 y 147 (menciona a Agustín y a Casiano); KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, op. cit., pág. 261 (expone que, para Foucault,

placer, el deseo y los actos ‘sexuales’ permitirán justificar una unificación de los preceptos morales, los argumentos médicos y las técnicas de sí que estaban repartidos en las diferentes artes del uso de las *aphrodisia* de la Antigüedad. Por un lado, las diversas reflexiones médicas, morales y filosóficas sobre el cuerpo propio, la esposa y el amor a los muchachos, que no se fundaban en una teoría única y unitaria, van a ser reagrupados por Agustín al elaborar **una doctrina de la carne** que permitirá pensar en un conjunto teórico las relaciones entre la muerte y la inmortalidad, la institución del matrimonio y las condiciones de acceso a la verdad,²⁰⁷⁰ el deseo y el pecado. Emergerá con el pastor de Hipona un discurso de alcance explicativo y prescriptivo universal sobre la carne que perdurará por siglos. Por otro lado, Foucault va a analizar los textos de una de las tradiciones monásticas del siglo IV y V. Preocupándose por la constitución de sí del monje como sujeto moral, la reflexión de Casiano elaborará una teoría de la concupiscencia y de la castidad que exigirá la aplicación de una hermenéutica del deseo y de los pensamientos, de los movimientos del cuerpo y del alma. Naciendo en el seno de una institución de disciplina fundada en la obediencia estricta (prácticas socio-espirituales que imponían una relación al código), el discurso monástico-moral sobre la fornicación permitirá identificar los orígenes de una nueva tecnología de sí en la que se unificarán las técnicas de sí provenientes del paganismo: **la confesión exhaustiva y constante de sí mismo ante sí mismo y ante otro**. Ella será el instrumento fundamental de la hermenéutica del deseo requerida para combatir contra unos vicios que habitan en las profundidades del sujeto (ascesis y subjetivación de sí); ella se impondrá al sujeto-monje como una obligación ante el necesario desconocimiento de ciertas zonas íntimas de una subjetividad que debe ser transparente; ella otorgará también al otro (anciano-maestro) la potestad de inquirir sobre la objetiva constitución de sí del monje (de la objetivación de sí a la objetivación de sí por el otro que sabe). La institución reglada y la confesión íntegra, poniendo en práctica unas relaciones de poder extrañas a la constitución de sí pagana, constituirán dos de las condiciones de posibilidad del discurso teológico-moral de Casiano: subjetivador de la concupiscencia oculta y oscura, como ámbito sobre el que aplicarse en un trabajo moral (sustancia moral); y objetivador de una verdad de sí que habita en sí y se oculta, por lo que conocerse y confesarse constituirá una obligación que permitirá alcanzar la castidad-pureza (teleología moral) en un combate de sí contra sí (ascesis).

a. San Agustín: la libido, la voluntad y la carne.

La reflexión agustiniana de la carne no se realizará desde la perspectiva monacal que opondrá desierto-monacato y mundo, sino desde la posición de un obispo cristiano inmerso en los problemas del mundo, que predica y cuida de ovejas que viven en el mundo.²⁰⁷¹ Agustín será, más que un ser de soledad (hombres del desierto) y más que un ser de reclusión (monjes), un pastor que, viviendo en comunidad, desplegará una labor evangelizadora en el mundo llamando insistentemente y por igual a todo su rebaño a la

Agustín opera una ‘unificación doctrinal’ sin justificar en los textos cómo) y DÍAZ, Esther, *La filosofía de Michel Foucault, op. cit.*, pág. 152-155 (indica que Agustín es un ‘elemento crucial’ en el análisis de Foucault y establece ciertas relaciones infundadas entre Casiano y Lacan –‘fantasmas’ y ‘carencia’ del deseo-).

²⁰⁷⁰ Ver UP, pág. 327.

²⁰⁷¹ Ver BROWN, Peter, “Easten and Western Christendom in Late Antiquity: A Parting of the Ways” en *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, Faber and Faber, 1982, trad. Aline Rouselle, París, Seuil, 1985, pág. 127-156; *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, EEUU, Columbia University Press, 1988, pág. 231-232 y 420-422; y *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity*, Oxford, Blackwell, 1996-2003, parte I, ‘Empire and Aftermath: A.D. 200-500’, pág. 35-142.

conversión.²⁰⁷² En el seno de este arduo trabajo de dirección y de cuidado de otros, el obispo de Hipona elaborará una antropología de la carne fundada en la naturaleza caída, que justificará la necesaria observancia de una ley moral universal, voluntad de un Dios personal que llama y que ayuda (gracia), como condición para alcanzar una salvación dada, en definitiva, por el Otro (nunca merecida). Sus palabras no serán las de un maestro de verdad proponiendo consejos razonables a sus contemporáneos para que lleven una vida bella. A través de sus textos, sus cartas, sus sermones y sus tratados morales Agustín hablará a los fieles, que tenían que ser dirigidos, con la voz impersonal de la única y verdadera Iglesia de Cristo.²⁰⁷³

Su conversión relatada en *Confesiones*,²⁰⁷⁴ va a constituir un acontecimiento histórico y supra-histórico que fracturará su vida y le impondrá abandonar su proyecto matrimonial y profesional. Debía cuidar de sí: “No en banquetes ni en embriagueces –leerá Agustín-, no en vicios y deshonestidades, no en contiendas ni en emulaciones; revestíos de nuestro Señor Jesucristo y **no empleéis vuestro cuidado en satisfacer los deseos de la carne.**”²⁰⁷⁵ Así Agustín, que pensaba ingresar en la vida monástica, será ordenado a la fuerza obispo por el viejo Valerio (año 396)²⁰⁷⁶ y como obispo de Hipona va a hacerse a sí mismo convirtiéndose, por su personalidad y por sus textos, en una de las referencias fundamentales del panorama intelectual y político de un Imperio en decadencia. En tanto que pastor de un rebaño (gobierno de otros) que vive en el mundo pero que no debe vivir como el mundo (obediencia a Dios), Agustín va a elaborar una reflexión moral y filosófica que perdurará por siglos.

En relación con la investigación que va dando forma a los dos tomos de 1984 de la *Historia de la sexualidad*, Foucault avanzará algunos de los resultados que debían formar parte del texto sobre el cristianismo. Agustín será considerado como uno de los momentos históricamente fundamentales de la constitución de la ‘experiencia de la carne’ al haber establecido una nueva relación entre subjetividad y ‘sexualidad’²⁰⁷⁷ justificada en una nueva doctrina unitaria y universal de la *libido-carne*.²⁰⁷⁸

Foucault recurrirá, esencialmente,²⁰⁷⁹ a una de las obras de madurez del pastor de Hipona. En *La Ciudad de Dios* (426),²⁰⁸⁰ Agustín describe dos ciudades. La ciudad terrena,

²⁰⁷² En este sentido, la reflexión de Agustín es indisociable del poder pastoral que ejerce sobre su rebaño. Un tipo de ejercicio del poder que, para Foucault, no existía en el paganismo y que, proveniente de fuentes judaicas, va a tener un destino histórico fundamental en el bio-poder moderno gracias a su diseminación social y su perfeccionamiento analítico en la Reforma y la Contrarreforma. Véase *DeE IV*, pág. 229-231 y RODRÍGUEZ Magda, *op. cit.*, pág. 180-191.

²⁰⁷³ Ver BROWN, Peter, *Agustine of Hippo. A biography*, Londres, Faber and Faber Ltd., 1967 y 2000 (nueva edición), trad. Santiago Tovar y María Rosa Tovar, Madrid, Acento, 2001. Brown justifica, a lo largo de esta obra, la paulatina identificación de Agustín con la figura de poder que representaba (obispo de una Iglesia ‘Una y Universal’). Foucault conocía esta biografía del pastor de Hipona, según Didier Eribon, ‘casi de carrerilla’. Ver ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, *op. cit.*, pág. 390.

²⁰⁷⁴ AGUSTÍN, “Confesiones”, en *Obras de San Agustín*, bilingüe, Madrid, BAC, 1951-1967, tomo II (1951), trad. Ángel Custodio Vega, Libro VIII, Cap. XII.

²⁰⁷⁵ Romanos 13, 13-14 (Sicut in die honeste ambulamus non in comensationibus et ebrietatibus non in cubilibus et impudiciis non in contentione et emulatione sed induite Dominum Iesum Christum et **carnis curam** ne feceritis in **desiriis**). El subrayado es nuestro.

²⁰⁷⁶ Ver POSIDIO, “Vida de San Agustín”, en *Obras de San Agustín*, *op.cit.*, tomo I, cap. IV.

²⁰⁷⁷ Ver *DeE IV*, pág. 176.

²⁰⁷⁸ Ver *UP*, pág. 327.

²⁰⁷⁹ Foucault alude también a *Confesiones* en otros textos. Esta obra constituye un punto de llegada genealógico del progresivo ascenso de la meditación como técnica de conocimiento de sí, pese a que estaba centrada en el paganismo en la memorización de los discursos verdaderos y no en la indagación de sí. Véase: *Curso HS*, pág. 442. En *Confesiones* Foucault verifica también una inquietud agustiniana por el deseo y la carne. Recordando sus ‘pasados placeres’ de juventud, Agustín se interroga sobre qué tipo de deseo carnal anidaba bajo el amor que sentía en el ‘roce adulterino’ mantenido con los amigos (‘amado’). Véase: AGUSTÍN, *Confesiones*, *op. cit.*, pág. 170-171. Cfr. *UP*, pág. 55.

formada por hombres que viven alejados de Dios, doblados hacia sí, complaciéndose a sí mismos y en sí mismos por *amor sui*, amor de sí que instauro como principio ontológico y moral al propio hombre y a su voluntad, y que tendrá como origen la soberbia y el pecado de Adán. Por otro lado la ciudad celeste, cuyos habitantes están unidos a Dios aún en este mundo en una relación de sometimiento y de obediencia plena: gobernados por un *amor Dei* que pondrá en relación de dependencia a la voluntad con la voluntad-Ley de un Dios personal. En el corazón de esta reflexión sobre lo temporal y lo espiritual, sobre el hombre según el mundo y el hombre según Dios, sobre la vida en la tierra y la inmortalidad, Agustín va a abordar la naturaleza y origen del deseo (*libido*), el acto y el placer en el hombre (Libros XIII y XIV).

Foucault identificará una continuidad histórica en la descripción que Agustín realiza del acto sexual. “En *La ciudad de Dios* –afirma-, y más tarde en el *Contra Julianum*, san Agustín da una descripción bastante horripilante del acto sexual. Para él, el acto sexual es una suerte de espasmo. Todo el cuerpo, dice san Agustín, es agitado por horribles sobresaltos. El hombre pierde todo control de sí mismo.”²⁰⁸¹ En efecto, Agustín sostiene que el deseo en el acto sexual “es tan fuerte, que no sólo domina al cuerpo entero por fuera y por dentro, sino que **pone en juego a todo el hombre**, aunando y mezclando entre sí el afecto del ánimo con el apetito carnal, produciendo de este modo la voluptuosidad, que es el mayor de los placeres corporales. Tanto es así, que, en el preciso momento en que la voluptuosidad llega a su colmo, **se ofusca casi por completo la razón y surge la tiniebla del pensamiento.** (...) **El alma chirría por el calor de la concupiscencia, y el cuerpo tiritita de frío.**”²⁰⁸² Esta descripción del acto, para Foucault, “no es una invención de san Agustín: la encontramos en los escritos médicos y paganos del siglo precedente. Más aún, el texto de san Agustín es la transcripción casi literal de un pasaje escrito por el filósofo pagano Cicerón en el *Hortensius*.”²⁰⁸³ A partir de esta descripción ‘clásica’ del acto, patologizado por una *dietética* romana que lo describía como una suerte de crisis epiléptica en la que el sujeto perdía todo el dominio de su alma y de su cuerpo, Agustín va a justificar por qué el acto sexual reviste en la actualidad esa ‘forma cuasi-patológica’. No va a reproducir los argumentos médicos y filosóficos paganos que, si bien relacionaban al acto con la enfermedad, el gasto y el peligro vital, lo consideraban como determinado así por la naturaleza; va a elaborar una nueva doctrina teológica (*libido*) que fundará la ‘forma epiléptica’ del acto en el pecado original.

Agustín “reconoce –afirma Foucault- la posibilidad de la existencia de relaciones sexuales en el paraíso antes de la Caída. La cuestión es más remarcable porque san Agustín es uno de los primeros Padres de la Iglesia que ha admitido esa posibilidad.”²⁰⁸⁴ Si bien Adán y Eva mantenían relaciones sexuales en el paraíso antes del pecado original, no es posible pensar, para Agustín, que el acto haya sido realizado de la misma forma ofuscada que describen los discursos médicos (epilepsia). Dios, que ha creado al hombre rectamente, no podría haber determinado tal forma ‘desordenada’ del acto. Agustín reconocerá una doble ‘positividad’ del acto sexual en el Paraíso: en su forma de realizarse y como un acto establecido por Dios para que Adán y Eva engendraran hijos y propagaran la especie. “Antes de la Caída –continúa Foucault-, el cuerpo de Adán, cada parte de su cuerpo obedecían perfectamente al alma y a la voluntad. Si Adán quería procrear en el paraíso, podía hacerlo de la misma manera y con el mismo dominio que tenía cuando, por ejemplo, sembraba los granos en la tierra. No conocía la excitación involuntaria. Cada parte de su

²⁰⁸⁰ AGUSTÍN, “La ciudad de Dios”, en *Obras de San Agustín, op. cit.*, trad. José Morán, Madrid, BAC, 1964, tomo XVII. Un resumen del análisis de Foucault en: ABRAHAM, Tomás, *El nacimiento del cristianismo, op. cit.*, pág. 206-208.

²⁰⁸¹ *DeE IV*, pág. 174-175.

²⁰⁸² AGUSTÍN, *La ciudad de Dios, op. cit.*, pág. 963-964. El subrayado es nuestro.

²⁰⁸³ *DeE IV*, pág. 175.

²⁰⁸⁴ *DeE IV*, pág. 175.

cuerpo era como los dedos, de los que se pueden controlar cada movimiento. Su sexo era como una mano sembrando tranquilamente las semillas.²⁰⁸⁵ En efecto, Agustín piensa que en el Paraíso, Adán y Eva, dos seres sexuados²⁰⁸⁶ y unidos en matrimonio, cumplían el mandato divino de procrear: “No nos cabe la menor duda –afirma Agustín- que el crecer, multiplicarse y llenar la tierra, según la bendición de Dios, es un don del matrimonio, instituido por Dios desde el principio antes del pecado, al crear al hombre y a la mujer.”²⁰⁸⁷ Como acto querido por Dios, las relaciones sexuales entre Adán y Eva se realizaban voluntariamente y sin excitación alguna: los primeros padres engendraban sin padecer la *libido* de la que hoy nos avergonzamos. Es decir, así como hoy movemos los miembros del cuerpo o realizamos con sus ‘instrumentos’ cuando queremos acciones sin turbarnos, así también en el paraíso “el campo de la generación sería sembrado –sostiene Agustín- por los miembros creados para este fin, como la tierra recibe la simiente de manos del hombre.”²⁰⁸⁸ “Allí el hombre seminaría para procrear y la mujer recibiría la obra del miembro genital del hombre cuando y cuanto fuere necesario, siendo los órganos de la generación movidos por la voluntad y no excitados por la libido.”²⁰⁸⁹ Dominando voluntariamente su miembro, “el marido se hundiría en el regazo de la esposa con tranquilidad de ánimo, sin el estímulo del ardor libidinoso y sin la corrupción de la integridad corporal.”²⁰⁹⁰ Agustín justificará así que Adán y Eva, gozando del paraíso, vivían como querían porque sólo querían lo que Dios había mandado. Nada turbaba su cuerpo pleno de salud física, nada importunaba su alma y su voluntad en pleno dominio del cuerpo al estar en concordancia con Dios: ni la enfermedad ni el cansancio, ni el frío ni el calor, ni el deseo ni el temor horadaban su gozo. Hasta el mismo sueño, en una naturaleza humana rectamente creada por Dios, era un acto voluntario.²⁰⁹¹

El primer pecado sumirá a Adán y a toda su descendencia en el pecado y en la muerte. A partir de la caída original, la naturaleza humana se verá trastocada, transformada, “corrompida, (...) viciada, cambiada”:²⁰⁹² “la enormidad de la culpa y la condenación consiguiente –afirma Agustín- corrompió la naturaleza, y lo que en los primeros hombres pecadores precedió como penal, en los descendientes **vino a ser natural**.”²⁰⁹³ El pecado de los primeros padres consistió, para Agustín, en la desobediencia a la ley de Dios. Este acto-pecado interior enquistará la muerte: la muerte del hombre, es decir, la separación del alma y el cuerpo; la consiguiente muerte del cuerpo al ser privado del alma y la posible y futura muerte total del alma privada de Dios y del cuerpo condenado al castigo eterno. La caída tendrá, para Agustín, consecuencias directas y negativas, que transformarán por completo la naturaleza primera del hombre en algo no querido ‘originariamente’ por Dios. Concibiendo el primer pecado como desobediencia a la ley, Agustín se separará de una reflexión, cristiana y pagana, que identificaba el origen del mal en el cuerpo: todos los males morales, físicos o espirituales no provienen del cuerpo sino de la corrupción del hombre y de su cuerpo por haberse Adán y Eva apartado de Dios. El primer pecado no consistió en un pecado de la carne sino que fue la voluntad libre de ambos, fueron sus almas pecadoras

²⁰⁸⁵ *DeE IV*, pág. 175.

²⁰⁸⁶ “Es, por consiguiente, cierto que los dos sexos fueron creados desde el principio en diversas personas, como ahora lo vemos y lo palpamos (...)”. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 973.

²⁰⁸⁷ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 972.

²⁰⁸⁸ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 976.

²⁰⁸⁹ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 977.

²⁰⁹⁰ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 982.

²⁰⁹¹ “Un gozo eterno procedente de Dios se perpetuaba, y en él ardía la caridad del corazón puro, de la buena conciencia y de la fe no fingida. La sociedad conyugal estaba acompañada de un amor honesto. La mente y el cuerpo iban acordes y el mandato de Dios era fácil y hacedero. La lasitud no sorprendía al ocioso, ni el sueño le rendía contra su querer.” AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 981-982.

²⁰⁹² AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 862.

²⁰⁹³ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 961.

el origen de su corrupción.²⁰⁹⁴ El primer pecado, el más grave,²⁰⁹⁵ se inició en la soberbia sentida en el interior del alma, madre y causa de la desobediencia:²⁰⁹⁶ Adán pecó por *amor sui*,²⁰⁹⁷ amor de sí que se dobla hacia sí, que se complace en sí y que desea una autosuficiencia y una independencia de Dios que lo deja sin fundamento ontológico.²⁰⁹⁸ La voluntad-deseo hizo anidar el pecado en el alma. Por su soberbia, Adán cometió un acto malo (del deseo a la desobediencia de la Ley, del *amor sui* al acto).²⁰⁹⁹

Pensando el problema de la muerte (del hombre, del cuerpo y del alma) como consecuencia del ejercicio ‘independiente’ de la voluntad de Adán, de un hombre que eligió contra Dios separarse de Dios, Agustín va a justificar también la naturaleza intrínsecamente desordenada del deseo (*libido*) y la forma ‘epiléptica’ del acto como consecuencia del pecado primero. En efecto, Foucault señala que, para Agustín, la realización perfecta del acto sexual con pleno dominio de sí, es decir, con pleno gobierno tanto del cuerpo y de sus partes como del alma, será modificada profundamente en el Paraíso por el pecado: “Adán se levanta contra Dios cometiendo el primer pecado –afirma Foucault-. Ha tratado de sustraerse a la voluntad de Dios. Como castigo por esa revuelta y **como consecuencia de ese deseo de tener una voluntad independiente de la de Dios, Adán ha perdido el dominio de sí mismo**. Quería adquirir una voluntad autónoma, y ha perdido el soporte ontológico de esa voluntad. A ella se han unido los movimientos involuntarios, y el doblegamiento de la voluntad de Adán ha tenido un efecto desastroso.”²¹⁰⁰ Así, además de provocar la ineludible muerte del hombre y la posible muerte del alma y del cuerpo (infierno), Agustín justificará como una de las consecuencias del pecado original la forma actual del acto en la que el hombre pierde por completo el dominio de sí. Su forma epiléptica, que propaga la especie y produce placer, no es por tanto y por esencia conforme a la naturaleza original del hombre, sino que es consecuencia del castigo por el pecado. La reflexión agustiniana sobre el placer y el acto ‘sexual’ se distanciará completamente de la reflexión pagana anterior al postular la no naturalidad, en tanto no querida por Dios y no establecida en el origen de la creación del hombre, de los actos en los que se obtiene placer.

Por el primer pecado el cuerpo de Adán y de todo hombre, “más precisamente ciertas de sus partes –afirma Foucault-, han dejado de obedecer a sus órdenes, se rebelan contra él, y las partes sexuales han sido las primeras en erguirse en signo de desobediencia. El célebre gesto de Adán cubriéndose su sexo con una hoja de higuera se explica, según Agustín, no sólo por el simple hecho de que Adán tenía vergüenza de su presencia, sino

²⁰⁹⁴ Ver AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 925.

²⁰⁹⁵ “Y puesto que no comer de ciertos árboles, donde había tanta abundancia, era un precepto tan sencillo de observar y tan breve para retener en la memoria, máxime cuando el deseo aún no ofrecía resistencia a la voluntad, que es consecuencia de la pena de la transgresión, su violación fue tanto más injusta cuanto más fácil era su observancia.” AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 954.

²⁰⁹⁶ “La obediencia pura y sencilla es la virtud cumbre de la criatura racional, sujeta a Dios, su Creador.” AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 894.

²⁰⁹⁷ “Cuando vive según él mismo, es decir, según el hombre, no según Dios, indudablemente vive según la mentira. Y esto no porque el hombre sea mentira, siendo Dios su autor y creador, Dios no es autor ni creador de la mentira, sino porque el hombre no fue creado para vivir según él mismo, sino según su Hacedor, esto es, para hacer la voluntad de Dios antes que la suya. No vivir como su condición exigía que viviera, eso es la mentira. ¿Quiere ser feliz, pero sin vivir de manera que pueda serlo, y qué hay más mentiroso que ese querer.” AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 928.

²⁰⁹⁸ La soberbia es, para Agustín, esa “altivez perversa que consiste en abandonar el principio a que el ánimo debe estar unido y hacerse de cierta manera principio para sí y serlo. Esto sucede cuando el espíritu se agrada demasiado a sí mismo, y se agrada demasiado a sí mismo cuando declina del bien inmutable, que debe agradarle más a él que él a sí mismo.” AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 955.

²⁰⁹⁹ “Así, cuanto más apetece, es menos, mientras ama ser autosuficiente, pierde a Aquél que verdaderamente le basta. El mal, que mueve al hombre a agradarse a sí mismo como si él fuera luz, y a apartarse de aquella Luz, que, si le agrada, le hace también luz, precedió primero en secreto y siguió luego en público.” AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 957.

²¹⁰⁰ *DeE IV*, pág. 175. El subrayado es nuestro.

por el hecho de que **sus partes se agitaban sin su consentimiento. El sexo en erección es la imagen del hombre rebelado contra Dios. La arrogancia del sexo es el castigo y la consecuencia de la arrogancia del hombre. El sexo incontrolado del hombre es la imagen de lo que Adán fue en relación con Dios: un rebelde.**²¹⁰¹ En efecto: “Con razón nos avergonzamos de esta libido –sostiene Agustín–; con razón son llamados vergüenzas –cosa que antes del pecado no lo eran– los miembros que ella mueve o no mueve en fuerza de cierto derecho propio (...). Así lo dice la Escritura: estaban desnudos y no se avergonzaban. No es que la desnudez les fuera desconocida; sino que la desnudez no era aún vergonzosa, **porque la libido todavía no activaba los miembros contra la voluntad**, ni la desobediencia de la carne testificaba aún contra la desobediencia del hombre. (...) Retirada esta gracia, para hacerles pagar con desobediencia la desobediencia propia, **se dejó sentir en los movimientos del cuerpo una desvergonzada novedad.** (...) El pudor les hacía **cubrir los miembros que la libido movía desobedientemente contra la voluntad, condenada por su desobediencia.**”²¹⁰²

Por ello, tan “pronto como se llevó a cabo la transgresión del precepto –continúa Agustín–, desamparados de la gracia de Dios, se ruborizaron de la desnudez de sus cuerpos. De aquí que cubrieran sus vergüenzas con hojas de higuera, las primeras tal vez que les vinieron a mano en medio de su turbación. **Estos miembros los tenían antes, pero no eran vergonzosos. Sintieron, pues, un nuevo movimiento en su carne desobediente como castigo debido a su desobediencia.** El alma, complacida en el uso desordenado de su propia voluntad, y desdeñando servir a Dios, se vio privada de la primera sujeción de su cuerpo, y, por haber abandonado libremente al Señor superior, **no mantenía sometimiento al siervo inferior, ni tenía sometida a sí misma la carne, como la hubiera podido tener siempre, de haber permanecido sometido a Dios.** Entonces comenzó la concupiscencia a desear contra la carne. En este combate hemos nacido, arrastrando un germen de muerte, y llevando en nuestros miembros y en nuestra viciada naturaleza la disyuntiva de lucha y de victoria de la primera prevaricación.”²¹⁰³

A partir de esta reflexión agustiniana sobre la *libido* y los actos, Foucault puede señalar ciertas continuidades y discontinuidades respecto a la problematización de las *aphrodisia*. Si en la reflexión médica y filosófica de la Antigüedad los actos eran pensados desde un modelo estrictamente masculino, la reflexión de Agustín está “aún dominada por el tema y la forma de la sexualidad masculina.”²¹⁰⁴ Es decir, el pastor de Hipona piensa aún a través de la rejilla de inteligibilidad pagana al describir la forma del acto desde un modelo estrictamente masculino, el de la erección. Sin embargo, ciertas transformaciones parecen evidentes. Se opera, para Foucault, un **pasaje histórico de la penetración-actividad como modelo del acto a la erección/impotencia que revela la pasividad del hombre respecto a la libido.**

El acto era pensado por los médicos y filósofos paganos desde el modelo social de la penetración. En ella se marcaba la superioridad y la actividad del hombre y ella determinaba el criterio para justificar la ‘moralidad’ del acto mismo: ser activo o ser pasivo; dominar o ser dominado; ser sujeto o ser objeto de placer. Pensar las relaciones sexuales desde la penetración suponía concebir el acto relacionalmente como un enfrentamiento físico de dominio entre un sujeto que debía mantener el mismo estatuto realizándolo que el que detentaba socialmente. Mientras que el acto y el placer remitían, en la reflexión antigua, a una concepción socio-política de la ‘sexualidad’, Agustín va a centrar su interpretación del Génesis no en la penetración sino en la erección. “De donde resulta –afirma Foucault– que el problema no es ya la relación a otros, sino la relación de sí a sí, o más precisamente, la

²¹⁰¹ *DeE IV*, pág. 175. El subrayado es nuestro.

²¹⁰² AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 964-965. El subrayado es nuestro.

²¹⁰³ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 878. El subrayado es nuestro.

²¹⁰⁴ *DeE IV*, pág. 176.

relación entre la voluntad y la expresión involuntaria.”²¹⁰⁵ En este sentido, el texto de Agustín constituye el testimonio, para Foucault, “de la nueva relación que el cristianismo ha establecido entre la sexualidad y la subjetividad.”²¹⁰⁶ Si para los antiguos la “erección era un signo de actividad (...) para san Agustín y para los cristianos, la erección no es una cosa voluntaria, es un signo de pasividad, un castigo del pecado original.”²¹⁰⁷ Pasaje, pues, de una concepción relacional del acto sexual como actividad político-estatutaria entre partenaires que se iniciaba con la erección (actividad) y se consumaba en la penetración masculina (enfrentamiento y combate activo con otro) a una concepción interior o subjetiva de las relaciones entre el hombre y sus deseos que piensa desde el modelo viril de la erección y de la impotencia,²¹⁰⁸ signo de pasividad de una naturaleza humana viciada por el pecado (enfrentamiento-combate entre sujeto y deseo). El acto no es ya, para Agustín, una relación agonística de sí a otros, una actividad que debía reflejar la ‘superioridad’ de sí sobre otros. La reflexión se cierne sobre los deseos y lo involuntario como relación entre uno mismo y uno mismo, entre la propia voluntad y los movimientos de un cuerpo que el hombre padece sin poder controlarlo: uno mismo es pasivo respecto a uno mismo porque la *libido* quiere contra uno mismo y hace erguir las partes vergonzosas cuando uno no quiere o no las excita cuando uno quiere.

Pensando la muerte y la forma patológica del acto como consecuencia de la caída y elaborando un modelo de inteligibilidad del deseo a partir de la erección-impotencia, Agustín va a construir una doctrina de la *libido* que postulará una relación moral privilegiada entre **el sujeto y el deseo, imponiendo una hermenéutica de sí que recaerá sobre la libido que todo hombre y mujer ‘padece’, por el pecado de los primeros padres, en su alma y en su cuerpo.** Agustín va a llamar ‘libido’ al apetito que se siente en la carne, al deseo de la carne que precede a la búsqueda del placer en el acto. En sentido estricto, la ‘libido’, “aunque sea término general para toda pasión”,²¹⁰⁹ designa el principio del movimiento involuntario y autónomo de los órganos sexuales. Así, si bien Agustín reconoce la existencia de diferentes tipos de *libido* (de venganza, de dinero, de victoria, de gloria, de poder),²¹¹⁰ el término indica específicamente “los órganos de la generación”²¹¹¹ y la fuerza que “excita las partes obscenas del cuerpo.”²¹¹² La *libido* que anida en el hombre, consecuencia del primer pecado, ha vuelto al hombre carnal no sólo en su cuerpo sino también en su alma teniendo que “arrastrar, luchando contra sí mismo, (...) **una servidumbre dura y miserable bajo el poder de aquél a quien dio su consentimiento pecando.**”²¹¹³ La *libido*, dinámica de la excitación que precede al acto-placer, emergerá históricamente en la reflexión agustiniana como **fuerza oscura** que tiende hacia el placer, como estigma del **poder oculto** que ejerce el Demonio sobre las almas y los cuerpos. Por el ímpetu de la *libido* todo hombre, en tanto que debe constituirse como sujeto moral para salvarse, deberá en esta vida terrenal instaurar en sí mismo y contra sí mismo un combate: **lucha de sí contra sí que no será más que un enfrentamiento-resistencia contra el dominio del Otro (Satanás) que se esconde en los movimientos involuntarios del**

²¹⁰⁵ *DeE IV*, pág. 176.

²¹⁰⁶ *DeE IV*, pág. 176.

²¹⁰⁷ *DeE IV*, pág. 389.

²¹⁰⁸ “Es que aún los buscadores de este placer en los goces matrimoniales o en las inmundicias vergonzosas no sienten a su antojo esas conmociones. A veces ese movimiento les importa sin quererlo y a veces los deja con el caramelo en la boca. (...) Y así, ¡cosa extraña!, **la libido no sólo rehusa obedecer al deseo legítimo de engendrar, sino también al apetito lascivo. Ella, que de ordinario se opone al espíritu que la frena, a veces se revuelve contra sí misma, y, excitado el ánimo, se niega a excitar el cuerpo.**” AGUSTÍN, *La ciudad de Dios, op. cit.*, pág. 963-964. El subrayado es nuestro.

²¹⁰⁹ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios, op. cit.*, pág. 962.

²¹¹⁰ Ver AGUSTÍN, *La ciudad de Dios, op. cit.*, pág. 962.

²¹¹¹ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios, op. cit.*, pág. 962.

²¹¹² AGUSTÍN, *La ciudad de Dios, op. cit.*, pág. 963.

²¹¹³ AGUSTÍN, *La ciudad de Dios, op. cit.*, pág. 960.

cuerpo o en las incitaciones del deseo carnal. “Es así –sostiene Foucault-, como el problema de la libido –de su fuerza, de su origen, de sus efectos-, se vuelve el principal problema de la voluntad. La libido no constituye un obstáculo externo a la voluntad (...del sujeto...); es una parte suya, un componente interno. La libido no es tampoco la manifestación de los deseos mediocres (...como en la reflexión del paganismo –dejarse llevar era ser esclavo...); es el resultado de la voluntad (...de Adán...); en tanto que excede los límites que Dios le ha fijado inicialmente. En consecuencia, empeñarse en una lucha espiritual contra la libido no significa (...en Agustín...) que debamos, como en Platón, volver nuestra mirada hacia lo alto y recordar en nuestra memoria la realidad que hemos ya conocido, sino volver sin cesar nuestra mirada hacia lo bajo o hacia lo inferior, con el fin de descifrar, entre los movimientos del alma, lo que proviene de la libido. La tarea (...) requiere no solamente el dominio, sino también un diagnóstico de verdad y de ilusión. Exige una constante hermenéutica de sí.”²¹¹⁴

Haciendo emerger el deseo-libido como un componente interior, inferior y fundamental de uno mismo, sustancia de sí a la que se debía prestar especial atención para constituirse moralmente, e instaurando un lazo entre *libido* involuntaria y voluntad débil, y entre deseo y subjetividad, Agustín abocará al sujeto moral, ante las consecuencias nefastas del primer pecado, a establecer consigo mismo un combate contra la *libido*, signo de su naturaleza caída, estigma revelador de la presencia en sí de lo demoníaco y síntoma de una fragilidad no querida por Dios. En ese combate espiritual, el hombre deberá someter siempre y en todo momento sus deseos a la estricta observancia de la ley de Dios: la *libido* rebelde deberá ser sometida a la obediencia y a la sumisión. El dominio de sí implicará hacer reinar en sí el imperio de una Ley-Voluntad divina sin restricciones contra una *libido* que siempre quiere contra Dios. Por otro lado, siempre asediado por los movimientos de la carne, siempre en peligro por sus incitaciones constantes, el sujeto moral deberá también aplicarse a un trabajo de diagnóstico de sí que implicará el conocimiento de sí: entre sí mismo y la *libido*, región oscilante en la que lo voluntario y lo involuntario se entremezclan, deberá afanarse por distinguir y diferenciar, para separarse de ellas y dominarlas, todas las ilusiones (representaciones) y deseos que vienen de sí, todos los movimientos de esa carne indómita que pueden haber sido inoculados en uno mismo subrepticamente por la presencia invisible del Otro que habita en sí a causa del pecado de los primeros padres.

En esta lucha espiritual de uno mismo contra uno mismo (lo involuntario) y con el Otro (Demonio), uno no podrá vencer sin conocerse y sin desvelar el oscuro parentesco que liga las representaciones en el alma con las fluctuaciones del cuerpo.²¹¹⁵ Así, la reflexión agustiniana no impondrá sólo al sujeto moral el deber de cumplir la ley de Dios, no se tratará “sólo de aprender reglas de un comportamiento sexual conforme a la moral – sostiene Foucault-, sino también de examinarse sin cesar a fin de interrogar el ser libidinal en sí.”²¹¹⁶ La doctrina unitaria del deseo-libido elaborada por Agustín provocará, para Foucault, una “libidinización del sexo (...)”²¹¹⁷ que va a justificar la necesidad de acceder a una doble condición moral para salvarse: el sometimiento pleno y la obediencia estricta a la ley moral (modo de sujeción) y el conocimiento de sí y del propio deseo como condición para acceder, en el combate espiritual contra uno mismo, a un estado de pureza siempre lábil. El juego de la inmortalidad (verdadera ‘naturaleza humana’) y de la muerte (consecuencia del primer pecado), la institución del matrimonio (establecida y querida por la voluntad divina en el Paraíso para la procreación de los hijos y la propagación de la especie) y las condiciones del acceso a la verdad de sí (una hermenéutica purificadora de sí como condición para el conocimiento-desprendimiento de sí, el conocimiento de la verdad

²¹¹⁴ *DeE IV*, pág. 176.

²¹¹⁵ Ver *Curso HS*, pág. 442 y *UP*, pág. 55.

²¹¹⁶ *DeE IV*, pág. 177.

²¹¹⁷ *DeE IV*, pág. 177.

universal que habita en sí –ideas- y el conocimiento de la Verdad del Texto) se organizan y justifican en una doctrina universal que hará de la *libido* la característica ontológica anti-natural (no querida por Dios) y el foco fundamental del trabajo moral de todo hombre.²¹¹⁸

Esta doctrina permitirá justificar, en el seno del debate moral de la época,²¹¹⁹ los principios explícitos y válidos para todos sin distinción que debían regir las conductas sexuales del cristiano.²¹²⁰ A partir de su interpretación del Génesis, Agustín reconocerá la ‘positividad’ de las relaciones sexuales en el matrimonio, no sin imponer a los cónyuges un principio de abstención estricto que perdurará por siglos: **sólo deberá realizarse el acto entre esposos teniendo como objetivo la procreación.**²¹²¹ En efecto, Dios había creado a Adán y Eva bendiciendo el matrimonio como medio para la multiplicación de la especie (“Creced y multiplicaos”), por lo que las relaciones entre esposos habían sido en el origen algo querido y establecido por Dios. Sin embargo, el matrimonio fue culpable, para Agustín, de ese alejamiento del Creador que trastocará completamente la naturaleza del

²¹¹⁸ Ver UP, pág. 327.

²¹¹⁹ Un debate en el que la libido y el matrimonio habían sido puestos bajo sospecha por el movimiento ascético como contrarios a una ley de Dios que exigía continencia perfecta y constante. Jerónimo consideraba al matrimonio como un enmarañado espino que sólo servía para producir nuevos cristianos vírgenes; para Gregorio de Nisa la libido no era sino una añadidura animal a la verdadera naturaleza angélica del hombre que debía ser sometida, para Ambrosio la voluptuosidad había sido la causa de la expulsión del Edén. Ver HUNTER, D.G., “Augustine’s Pessimism? A New Look at Augustine’s Teaching on Sex, Marriage and Celibacy”, *Augustinian Studies*, N° 25, 1994, pág. 153-177 y BROWN, Peter, *Augustine of Hippo. A biography*, *op. cit.*, pág. 465-466 y 513-516.

²¹²⁰ Foucault no aborda los principios morales sobre la concupiscencia y el matrimonio elaborados por Agustín, si bien refiere constantemente, en los textos de 1984, a la regla por la que, en el cristianismo primitivo, se condenaban las relaciones sexuales en el matrimonio que no tuvieran por fin la procreación. Una bibliografía sobre el problema de la *libido* y el matrimonio en Agustín está recopilada en: MIETHE, Terry (comp.), *Augustinian Bibliography, 1970-1980, with Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*, Connecticut, Greenwood Press, 1982, parte I (Bibliography), cap. V (Theological Issues), ‘Sex and Marriage’, pág. 101-103. Algunos estudios recientes sobre el tema: BOSWELL, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from Beginning of the Christian Era to Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, parte II (The Christian Tradition), cap 6 (Theological Traditions), pág. 137-168; MIETHE, Terry (comp.), *Augustinian Bibliography, 1970-1980, with Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship, op.cit.*, parte II (Essays), cap. 4 (Augustine and concupiscence), pág. 195-218; BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity, op.cit.*, parte 3, cap. 19 (‘Sexuality and Society: Augustine’), pág. 387-427; MARCILLA CATALÁN, Javier, “El matrimonio en la obra pastoral de San Agustín”, *Augustinus*, N° 34, Madrid, 1989, pág. 31-117; BURKE, Cormac, “San Agustín y la sexualidad conyugal”, *Augustinus*, N° 35, Madrid, 1990, pág. 279-297; BIANCHI, Hugo, “Agustín: sobre la concupiscencia”, *Augustinus*, N° 36, Madrid, 1991, pág. 39-51; VAN OORT, J., “La concupiscencia sexual y el pecado original en San Agustín”, *Augustinus*, N° 36, Madrid, 1991, pág. 337-342; RIST, John, “Augustine and Julian: aspects of the debate about sexual concupiscence”, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pág. 321-327; BROOTEN, Bernardette, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pág. 350-356; SCHLABACH, Gerald, “‘Love is the Hand of the Soul’: The Grammar of Continence in Augustine’s Doctrine of Christian Love”, en FERGUSON, E., *Recent Studies in Early Christianity: A Collection of Scholarly Essays*, EEUU, Routledge, 1999, pág. 151-184; SOBLE, Alan, “Correcting Some Misconceptions about Saint Augustine Sex Life”, *Journal of the History of Sexuality*, Vol 11, N° 4, Octubre, 2002, pág. 545-569.

²¹²¹ Tal principio permanecerá más o menos constante a lo largo de la Edad Media, llegando incluso hasta nuestros días en la doctrina sexual de la Iglesia católica. Véase: NOONAN, John T., *Contraception: A History of Its Treatment by Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, 2ª edición aumentada: 1986 (hay traducción española de la primera edición: *Contracepción: desarrollo y análisis del tema a través de los canonistas y teólogos católicos*, Buenos Aires, Troquel, 1967); FLANDRIN, Jean-Louis, *Le sexe et l’Occident*, París, Seuil, 1981, trad. Irene Agoff, Barcelona, Juan Granica, 1984, pág. 113-152. En el ámbito filosófico moderno, Kant, a finales del siglo XVIII, retomará el principio agustiniano centrando la reflexión sobre la mutua posesión del miembro sexual (objeto de un contrato intersubjetivo), al elaborar una deducción a priori de la sexualidad conyugal, ordenada a procrear y educar a los hijos. Véase SCHÉLERER, René, “Sexualidad y pasión. Sobre la filosofía moderna de la sexualidad”, en SAVATER, Fernando (ed.), *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988, pág. 151-162.

hombre haciendo que muera, sea un esclavo de su *libido* y quiera sin querer contra el querer de Dios. Efectivamente, en esa escena del drama originario y manteniéndose aún en las coordenadas de una reflexión centrada en la primacía masculina, Agustín considerará a Eva la puerta del mal. El demonio, usando de la serpiente “como de instrumento gracias a su presencia angélica y a su naturaleza superior, con perversidad espiritual –sostiene Agustín-, habló con falacia a la mujer. **Comenzó por la parte inferior de la sociedad, para ascender gradualmente al todo, en la conciencia de que el varón no sería tan fácilmente crédulo y que no podría ser engañado por error, de no ser accediendo al error ajeno (...sin embargo,...) aquél varón violó la ley de Dios, no porque creyera en la verdad aparente que le dijera su mujer y seducido por ella, uno a uno, hombre a hombre, cónyuge a cónyuge, sino porque condescendió con ella por el amor que le unía. (...) Ella tomó por verdaderas las palabras de la serpiente, y él no quiso desgajar aquél único enlace ni aún en la comunión del pecado.**”²¹²² Así, si Eva pecó creyendo en el engaño de una serpiente que astutamente tentaba al inferior, Adán pecó por amor y fidelidad a su esposa. El primer hombre antepuso así, entre su voluntad y la de Dios, el deseo de mantener un lazo humano, el matrimonio, viviendo según el mundo, antes que sostenerse ontológicamente en la relación que lo ataba con su Creador.

El matrimonio será trastocado por el primer pecado. Lo que en el Paraíso era comunidad perfecta y honesta entre Adán y Eva, relación marital que permitía realizar los actos de la procreación a voluntad y sin excitación, ha pasado a ser en esta vida, para Agustín, un remedio contra la incontinencia de los débiles.²¹²³ La ley de Dios exigirá a todos y por igual la continencia y la virginidad²¹²⁴ y demandará también a los casados realizar el acto según la Voluntad de Dios, es decir, haciéndolo con el fin de la procreación tal y como el Creador lo fijó en el Edén.²¹²⁵ “Con la propagación de los hijos –sostiene Agustín- **se compensa** lo que se cede a la incontinencia en el matrimonio (...) El vínculo matrimonial **alivia el vicio de la incontinencia** para que los que no se contienen propaguen sus hijos no en la torpeza del estupro, sino en la honestidad del matrimonio. Por tanto, si se contiene –parafrasea Agustín a Pablo-, ni se case ni engendre; pero, si no se contiene, cácese lícitamente para que no engendre torpemente. Esto último que **digo lo hacen incluso ilícitamente casados, ya que cuando se evita la concepción de la prole es también ilícita y torpe la unión carnal con la mujer.** Esto es lo que hacía Onán, hijo de Judá, y por este pecado Dios lo mató. **La propagación de los hijos es, pues, la primera, natural y legítima causa del matrimonio; por lo mismo, los que se unen por razón de su incontinencia, no deben aliviar su mal de manera que exterminen el bien del**

²¹²² AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pág. 952-953. El subrayado es nuestro.

²¹²³ “En el tiempo presente sólo son útiles las nupcias a quienes no pueden guardar la continencia y por causa de la tribulación de la carne.” AGUSTÍN, “Sobre la santa virginidad”, en “Tratados morales”, en *Obras de San Agustín*, *op. cit.*, tomo VIII, pág. 169.

²¹²⁴ “El matrimonio y la continencia son dos bienes, de los cuales uno –el segundo- es preferible al otro. (...ya que) esta generación perecedera y mortal que es el fin de todo matrimonio se desmoronará, en tanto que la continencia, que viene a ser en este mundo como una imitación de la vida beatífica de los ángeles, permanecerá por la eternidad.” AGUSTÍN, “Del bien del matrimonio”, en *Tratados morales*, *op. cit.*, pág. 63.

²¹²⁵ “Las relaciones conyugales que tienen los esposos entre sí con el propósito de tener descendencia nada contienen de vituperables, y esas relaciones lícitas son las que deben realizarse en la vida matrimonial. Más cuando los esposos van más allá de este propósito necesario, entonces no obedecen a los dictámenes de la razón sino a los estímulos de la concupiscencia. En el caso de que uno de los cónyuges no reclame el débito conyugal, pero se rinda a la exigencia del otro por temor de que su renuncia lance al otro hacia la fornicación, entonces no hace sino cumplir un deber conyugal; más en el caso de que uno y otro cedan a una pasión desordenada, entonces estos excesos no pertenecen al orden del matrimonio.” AGUSTÍN, *Del bien del matrimonio*, *op. cit.*, pág. 69. “El cumplimiento de los deberes matrimoniales no se da sin un cierto placer, el cual, ordenado y moderado por el freno de la templanza y reducido a sus naturales límites, no tiene nada de condenable ni de libidinoso (...). Y lo que son la lujuria por el placer carnal y el alimento prohibido por la gula del gusto, eso mismo es la unión ilícita, que trata con la libidine de rehuir en absoluto la prole.” AGUSTÍN, *Del bien del matrimonio*, *op. cit.*, pág. 83.

matrimonio, es decir, la propagación de los hijos.”²¹²⁶ También en el lazo marital será exigible la continencia: el acto sólo dejará de ser ilegítimo, en el interior de la relación legítima, si los esposos respetan la ley, voluntad de Dios, que se imponía al matrimonio de los primeros padres.

En este combate contra uno mismo que deberá desplegarse universalmente en todos, también en los casados, la victoria plena será pensada desde el modelo de la continencia, victoria absoluta sobre una *libido* que debería ser aplastada hasta una extenuación imposible en este mundo: la virginidad y el martirio (de sí)²¹²⁷ serán propuestos como ideales de vida para todo *sujeto moral*. Frente a la continencia perfecta, principio moral universal válido para todos y condición para la salvación, el matrimonio será pensado como un modo de vida *preferible* sólo para aquellos que no podían vivir en esta vida según el modelo de pureza que implicaba la renuncia absoluta y de por vida a esos placeres y a esos actos que incitaba una *libido* potente por la magnitud del pecado, enraizada en las profundidades interiores de un sujeto débil. En tanto que modo de vida preferible para algunos, la reflexión pastoral de Agustín no descalificará ni menospreciará el matrimonio. Por el contrario, justificará la relación entre esposos como modo de vida moralmente válido ante los ojos de Dios, siempre que los esposos no lo utilicen como coartada para dar rienda suelta a unos placeres incontinentes: aún realizando un acto en el que pierden por completo el dominio de sí, aún padeciendo una *libido* que mueve sus órganos involuntariamente y agita epilépticamente sus cuerpos, aún sintiendo en el acto un placer que conmueve sus almas, los esposos podían salvarse.

La doctrina de la carne agustiniana y su moral urbana (complementaria a la estricta moral del desierto y de los monjes) consumará el régimen de una nueva *erótica* cristiana, diseñada ya tímidamente en los textos de Plutarco y del Pseudo-Lucano analizados por Foucault. Una *erótica* monista en la que la *libido*, estigma del pecado padecido por todo hijo de Eva, moverá por igual al hombre y a la mujer hacia el placer de un acto que permitirá la supervivencia de la especie y que transformará por completo el antiguo problema-debate sobre las virtudes e inconvenientes de los dos amores y de los dos modos de vida (matrimonio o amor a los muchachos) que se fundaban dos concepciones del mundo y permitían dos formas de elaboración de sí. La doctrina universal de la *libido* agustiniana va a re-diseñar el problema de los dos amores articulando una nueva dualidad en la unidad de la *libido*: los amores masculinos (*masculorum concubitores* o corrupción de muchachos),²¹²⁸ desproblematizados por la reflexión *erótica* romana, serán condenados al igual que toda relación sexual extraña al matrimonio (*fornicación* y *adulterio*) como contrarios a la ley que es voluntad del único Dios (acto-pecado de la carne). Movidos por el *Amor sui*, tales *individuos in-morales* serán considerados como habitantes de una ciudad terrena que finalmente será condenada en el Juicio. Habitados todos por una misma *libido*, un único amor tenía que ser cultivado en el alma y en el cuerpo del *sujeto moral*: *amor Dei*, amor-lazo en el que la propia voluntad se humilla y se desprende de sí en la dependencia que entabla, no sin luchas, con esa voluntad-Ley de un Dios personal que salva. Este amor no libidinal ni carnal, este amor que hace estar en este mundo sin ser de este mundo se realizará en dos modos de vida diferentes y jerarquizados: *amor Dei* consumado en la virginidad y en la continencia que, cumpliendo la Ley, obliga a rechazar todo placer, renunciando a los actos y combatiendo

²¹²⁶ AGUSTÍN. “De los enlaces adulterinos”, en *Tratados morales*, *op. cit.*, pág. 413. El subrayado es nuestro.

²¹²⁷ Foucault realiza un análisis del valor ya concedido a la virginidad en el paganismo recurriendo a ciertos relatos literarios romanos en: *SS*, pág. 303-308. “la virginidad (...) es una elección, un estilo de vida, una alta forma de existencia que el héroe escogía, en el cuidado que tenía de sí mismo.” *SS*, pág. 306. Tal análisis remitía y el argumento debía cerrarse en *Las confesiones de la carne*.

²¹²⁸ Tal clasificación, explícitamente condenatoria, es realizada por San Pablo: Ver I Cor 6, 9-10; I Tim 1, 9-10 y ARIÈS, Philippe, “San Pablo y (los pecados de) la carne” en AAVV, *Sexualités occidentales*, París, Seuil, 1982, trad. Carlos García Velasco, Buenos Aires, Paidós, 1987, pág. 65-69. En esta obra conjunta, Foucault participa con “La lucha por la castidad”.

contra la *libido* (obediencia que remite al modelo del martirio de sí); o *amor Dei* que podrá realizarse también en una forma imperfecta aunque querida por Dios en el interior del único lazo humano que vuelve en este mundo aceptable el placer del acto, es decir, en la relación entre un hombre y una mujer en el seno de un matrimonio legítimo en el que se practica el acto para procrear y en el que dualmente se combate contra una *libido* que tensa los cuerpos y puede condenar las almas. Una única *libido* condiciona, por igual, ambas formas de vida: el modo de vida contra la Ley (realizando actos prohibidos) del amor a sí mismo (no-sujeto moral) y el modo de vida en la Ley (acto permitido) del amor a Dios (del sujeto moral). Los dos caminos del mito asumidos por la *erótica* romana, que escenificaban la problematización de la dualidad del amor a las mujeres y del amor a los muchachos, serán re-configurados en la reflexión del pastor de Hipona. El *sujeto moral de la carne* no podrá constituirse como tal en este mundo más que en la elección entre dos caminos, transitados ambos en la restricción del placer-mal, en el cumplimiento de la Ley que prohíbe los actos, en el combate *contra* y en la hermenéutica *de* una *libido* insumisa que inunda el cuerpo y el alma: o la virginidad-continencia perfecta o el matrimonio legítimo y procreador para aquellos que no puedan contenerse.

En la genealogía del *hombre de deseo* foucaultiana, Agustín ocupa un lugar eminente: conyugaliza definitivamente el placer poniéndolo al servicio de la procreación, captura jurídicamente y de un modo universal los actos ‘sexuales’ imponiéndoles una ley binaria y hace emerger la *libido*-deseo como fuerza interior oscura y oculta a analizar, conocer y contra la que desplegar un combate espiritual, para renunciar a uno mismo separándose del Otro que asedia en sí, y para alcanzar finalmente al Otro, fundamento ontológico que salva.

b. Casiano y el combate por la castidad.²¹²⁹

El cristianismo primitivo no propondrá, tal y como se verifica en los textos agustinianos, un único modelo de vida para el cristiano. Se diseñaban más bien dos caminos en los que el sujeto moral podía cumplir con el mensaje evangélico: por un lado, una vida virgen o continente alejada de los placeres de la carne y del mundo que cumplía la voluntad de Dios de un modo perfecto (justificada por Agustín como ‘preferible’); por otro lado, una vida conyugal, instaurada también por Dios para aquellos que no podían contenerse, en la que los actos debían realizarse con continencia para tener descendencia (argumento moral que avalaba el acto ‘sexual’ restringido en el interior del matrimonio). Si bien ambos modos de vida cristiana se organizaban en torno a la continencia ‘sexual’, el dimorfismo entre la vida moral de los monjes (que imponía la castidad plena) y la de los laicos (modelo conyugalizado de vida ‘en el mundo’), y las características específicas de la institución monástica obligaba a investigar, para elaborar una genealogía del hombre de deseo, en las reflexiones que habían surgido en el seno de las instituciones monásticas del siglo IV y V.²¹³⁰ Emergiendo de unas prácticas socio-espirituales de obediencia y de dirección que exigían la confesión constante (monasterio), Juan Casiano construirá una

²¹²⁹ Ver *DeE IV*, pág. 295-308. ‘El combate por la castidad’ es el único texto publicado, en 1982, como un “extracto” del volumen sobre el cristianismo, *Las confesiones de la carne*.

²¹³⁰ La institución monástica y la vida ascética del monje han provocado, para Foucault, transformaciones históricas fundamentales en la reflexión moral occidental. Ver *DeE IV*, pág. 306. Sobre la sexualidad en la vida monástica y en Casiano véase: BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, *op.cit.*, pág. 210-238; ESPEJO MURIEL, Carlos, *El deseo negado. Aspectos de la problemática homosexual en la vida monástica (siglos III-VI dC)*, Granada, Universidad de Granada, 1991, cap. II, III y V, pág. 41-108 y 139-197; STEWART, Columba A., *Cassian the Monk*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pág. 62-84 y BRAKKE, David, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard, Harvard University Press, 2006, pág. 157-243.

reflexión específica sobre el deseo, el placer, los sueños y los actos ‘sexuales’ que tendrá, dadas las relaciones de poder y las prácticas de sí que suponía, un papel crucial en la *Historia de la sexualidad* proyectada por Foucault.²¹³¹

Frente a la doctrina agustiniana que se dirigía a hombres y a mujeres que vivían en el mundo pero que no debían vivir como el mundo (practicando la castidad perfecta o el matrimonio continente), Casiano redactará sus textos para aquellos que habían elegido ya entre los dos caminos abandonando por completo cualquier forma de vida mundana (virginidad-castidad). Como hombre, Casiano responde a hombres. Su discurso teológico y prescriptivo estaba dirigido específicamente a un individuo masculino que debía conformarse, con la ayuda de otros, como sujeto moral trabajando sobre sí: novicio o monje que había prometido abstenerse de toda relación sexual y que estaba obligado a desplegar un combate espiritual permanente contra la concupiscencia viviendo comunitariamente en una relación de estricta obediencia a otro (dependencia monje-anciano).²¹³² Con la reflexión de Casiano, Foucault podía caracterizar ese modo específico, preferible y perfecto de vida cristiana indicado ya en la doctrina universal de la carne de Agustín, justificando las continuidades teóricas e identificando las diferencias entre un discurso monástico inquieto por el problema moral de la concupiscencia y esas respuestas teológico-morales que había elaborado el pastor de Hipona, guía de unas ovejas que habitaban en el mundo.

Capturando genealógicamente los textos de ambos, era posible justificar el modo general de constitución de sí que se promovía en el cristianismo primitivo. Una y otra reflexión indicaban la emergencia de una ‘experiencia de la carne’ y una ‘experiencia de sí’ extrañas por completo al paganismo. Primero, la sustancia moral. Agustín y Casiano harán emerger un dominio subjetivo interior, el de una *libido* oculta y peligrosa, sobre el que va a recaer el trabajo moral del sujeto. El pasaje histórico de una reflexión sobre las *aphrodisia*, concebidas como dinámica de fuerzas que ligaban actos, placeres y deseos, a una reflexión sobre el deseo-*libido* concupiscible, realidad de sí que habita en lo profundo del alma y que mueve al cuerpo, provocará una transformación radical de la subjetividad histórica del paganismo: nacerá un sujeto escindido entre lo voluntario y lo involuntario, un sujeto pasivo respecto a unas fuerzas ocultas subjetivas y teológicas que lo incitan al mal, un sujeto caído e imperfecto que nunca podía asegurarse el pleno dominio de sí. Segundo, el sometimiento a la ley. Casiano y Agustín valorarán positivamente la obediencia plena (a Dios y a otro) como condición para la salvación. Si para Agustín la desobediencia primera y el orgullo constituían la causa del primer pecado, debiendo el hombre someter su voluntad en esta vida a la voluntad de su Creador para salvarse; en las instituciones monásticas, la obediencia incondicional a los ancianos y a la disciplina monástica formaba parte del modo de vida exigido al monje desde su ingreso en la institución. El sujeto moral no podía conformarse como tal sino en el sometimiento pleno a unas leyes divinas explícitas, presentes en el Texto o justificadas y desarrolladas por las reflexiones y consejos morales de otros (pastor, anciano). Tercero, la ascesis y la teleología moral. Tanto Agustín como Casiano recomendarán una práctica ascética que tendía por objetivo la renuncia a sí (*amor Dei*-castidad) y que exigía la aplicación de una analítica exhaustiva de sí: una hermenéutica

²¹³¹ En relación con las prácticas de sí puede verificarse en Casiano, para Foucault, una transformación radical. Las técnicas paganas precedentes (examen de conciencia, dirección del alma, meditación, analítica de las representaciones, etc.) se unificarán dando lugar a una nueva tecnología de sí: la confesión exhaustiva de sí ante sí y ante otro. Nuevo ejercicio espiritual aplicado para el conocimiento de sí y la renuncia a uno mismo (ver UP, pág. 327; cfr. el análisis de la confesión en Casiano propuesto en: CARRETTE, Jeremy R., *Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spiruality*, Londres-Nueva York, Routledge, 2000, pág. 39-43).

²¹³² Relación de obediencia que sólo terminaba con la muerte. Ver BRAVO GARCÍA, Antonio, “Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos de su relación”, en BÁDENAS, Pedro, BRAVO, Antonio y PÉREZ MARTÍN, Inmaculada, *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pág. 83-85.

del deseo, de los movimientos del cuerpo y de los propios pensamientos al servicio del conocimiento de sí, como condición para acceder a un estado de pureza espiritual siempre lábil en esta vida que permitía esperar la salvación eterna. Finalmente, y como síntoma genealógico de la emergencia de un nuevo modo de constitución de sí, Agustín y Casiano transformarán la reflexión pagana sobre las *aphrodisia*, centrada en el modelo masculino y en el problema relacional de la penetración (actividad-dominio), al pensar las relaciones entre sujeto y deseo desde el esquema también masculino pero solipsista de la erección, de la impotencia y de la polución: acto-indicio de la pasividad del *sujeto moral* respecto a una fuerza-libido profunda, desconocida e ingobernable.

A pesar de poner en juego los mismos elementos fundamentales de la ‘experiencia de la carne’ (alianza sujeto-deseo, necesario sometimiento al código, ascética aplicada para el conocimiento de sí y para alcanzar la renuncia a sí), Casiano no elaborará una doctrina unitaria y universalizable sobre la carne (Agustín), sino que va a preocuparse por solucionar exclusivamente algunos de los problemas morales que surgían en el interior de esas instituciones organizadas -protodisciplinariamente- para la salvación de los hombres.²¹³³ Recurriendo a dos obras de Casiano, “Instituciones cenobíticas”²¹³⁴ y “Conferencias”,²¹³⁵ Foucault expondrá los argumentos fundamentales de esta reflexión, inquieta por la lucha espiritual que debía mantener el monje contra los pecados e incitaciones de una carne indómita.

El trabajo sobre sí (ascesis) que debía realizar el individuo para conformarse como sujeto moral en el seno de la disciplina monástica consistía, para Casiano, en desplegar un “combate contra el mundo”²¹³⁶ comparable al que el atleta jugaba en el estadio (‘combate carnal’). El monje, “verdadero atleta de Cristo”,²¹³⁷ debía enfrentarse con sus adversarios manteniendo un “‘combate olímpico’ contra los vicios”,²¹³⁸ una lucha espiritual contra “la concupiscencia de la carne (*concupiscentias carnis*) y los movimientos desordenados del alma (*motus ac perturbationes animae*).”²¹³⁹ En efecto: ‘el combate contra el mundo’ era pensado como un enfrentamiento con uno mismo, porque “el enemigo está anclado en nosotros mismos –sostiene Casiano-, mantiene cotidianamente contra nosotros mismos una guerra intestina. Vencido el enemigo, todas las oposiciones exteriores serán debilitadas; todo estará pacificado y sometido para el soldado de Cristo. No tendremos ya que temer a un adversario que viene del exterior, si los enemigos que están en nosotros, vencidos, son

²¹³³ El monasterio es una institución de reclusión que organiza disciplinariamente el espacio. Véase ESPEJO MURIEL, Carlos, *op. cit.*, pág. 43-61; cfr. ÁLVAREZ-URÍA RICO, Fernando, “Las instituciones de normalización”, en AAVV, *Michel Foucault: Arqueología del poder y de las resistencias; Actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes. Ciclo de Conferencias sobre Michel Foucault y Nietzsche*, La Coruña, Fundación Paideia, 1994, pág. 132. Como institución proto-disciplinaria, la maquinaria del monasterio remite a un tipo específico de funcionamiento del poder: el pastor es guía de los fieles, ejerce su poder individualmente sobre los individuos aislados que conforman el rebaño, la relación de poder tiene por objetivo asegurar la salvación del individuo guiado y ejercer el poder supone para el pastor-anciano un ‘deber’ moral. Véase: DeE IV, pág. 136-139. Analizaremos las características disciplinarias del monasterio en Casiano al exponer, más adelante, la investigación foucaultiana sobre la técnica de la confesión de sí en el cristianismo primitivo.

²¹³⁴ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, trad. francesa de Jean-Claude Guy (edición bilingüe), París, Cerf, Sources chrétiennes, 1965 (hay trad. castellana de L. y P. Sansegundo, *Instituciones*, Madrid, Rialp, 1957). Citaremos el texto de la traducción francesa que sigue Foucault. Ver DeE IV, pág. 296, nota 3.

²¹³⁵ CASIANO, Juan, *Conférences*, trad. francesa E. Pichery (edición bilingüe), París, Cerf, Sources chrétiennes, 1955-59, tres tomos, N° 42, 54 y 64 (hay dos traducciones en español: *Conferencias*, trad. Miguel Vicente de las Cuevas, Almagro, Tipografía del Rosario, 1926, tres tomos; y *Colaciones*, trad. L. y P. Sansegundo, Madrid, Rialp, 1958 y 1962, dos tomos). Citaremos el texto en su traducción francesa. Ver DeE IV, pág. 296, nota 3.

²¹³⁶ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 209.

²¹³⁷ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 217.

²¹³⁸ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 211.

²¹³⁹ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 211.

sometidos al espíritu (...).”²¹⁴⁰ Combatirse a sí mismo permitía así vencer todo lo que venía del mundo.

El enfrentamiento con uno mismo por la castidad se desplegaba, para Casiano, en ocho combates contra diferentes espíritus del mal.²¹⁴¹ Estos eran: “primero, la gula (gastrimargiae), que significa concupiscencia de comer; segundo, la fornicación (fornicationis); tercero, la filiargiria (filargyriae), que significa avaricia (avaritia) o, para hablar correctamente, amor a la riqueza (amor pecuniae); cuarto, la cólera (irae); quinto, la tristeza (tristitiaie); sexto, la acedia (acediae), es la ansiedad o el desagrado del corazón; sexto, la cenodoxia (cenodoxiae), que significa vanagloria; y octavo, el orgullo (superbiae).”²¹⁴²

Foucault propone que estos vicios son agrupados por Casiano en parejas: gula y fornicación; avaricia e ira; tristeza y acedia, vanagloria y orgullo.²¹⁴³ El espíritu de la fornicación se emparejará con la gula “porque son –recuerda Foucault– dos vicios ‘naturales’, innatos en nosotros y de los cuales, por tanto, es muy difícil deshacernos; porque son dos vicios que implican la participación del cuerpo, no solamente para formarse sino también para realizar su objetivo; y porque hay lazos de causalidad directa entre ambos: el exceso de comida alumbra en el cuerpo el deseo de la fornicación.”²¹⁴⁴ Vencer al espíritu de la gula y al espíritu de la fornicación constituían, para el novicio o para el monje, el primer estadio del combate espiritual.²¹⁴⁵

A la pareja gula y fornicación Casiano le asignará, para Foucault, “un rol privilegiado”.²¹⁴⁶ Además de ser el primer nivel del combate moral, la pareja será principio de una “cadena causal”,²¹⁴⁷ ya que los pecados en Casiano no son independientes. La pareja gula-fornicación engendrará a las dos siguientes (avaricia e ira; pereza y acedia): la gula y la fornicación producen en el monje el apego a los bienes terrenales dando origen a la avaricia y a la rivalidad (ira). Estos vicios permitirán que nuevos demonios asalten al alma: las disputas que provocan la cólera y la ira serán la causa del abatimiento y la tristeza que harán al monje estar a disgusto en la vida monástica (pereza y acedia). Porque Casiano articula esta cadena causal, “no se podrá vencer a un pecado –sostiene Foucault– si no se ha triunfado sobre aquél en el que se apoya. (...) De ahí la importancia ascética del ayuno como medio de vencer la gula y de cortar de raíz la fornicación. Ahí está **la base del ejercicio**

²¹⁴⁰ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 225-226.

²¹⁴¹ Heredero de una tradición pagana y judeo-cristiana, Casiano llama ‘espíritus’ a los ocho vicios principales del monje, cada uno de estos pecados es provocado por demonios específicos o *spiritus*. Véase CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 187, nota 1.

²¹⁴² CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 191.

²¹⁴³ El análisis de la “naturaleza sutil, escondida y difícil de discernir de estos vicios” (CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 191) y los “remedios eficaces para curarse de ellos” (CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 191) son abordados por Casiano a partir del libro quinto de las *Instituciones cénobíticas*: el libro quinto trata sobre el ‘espíritu de la gula’; el sexto, sobre el ‘espíritu de la fornicación’; el séptimo, sobre el ‘espíritu de la avaricia’; el octavo, sobre el ‘espíritu de la cólera’; el noveno, sobre el ‘espíritu de la tristeza’; el décimo, sobre el ‘espíritu de la acedia’; el undécimo, sobre el ‘espíritu de la vanagloria’; y el último, sobre el ‘espíritu del orgullo’. En la interpretación foucaultiana del texto, el discurso de Casiano forma un círculo que va del libro quinto al final de la obra y de ella reenvía nuevamente al libro quinto. Circularidad que indica el trabajo moral interior e ininterrumpido que el monje debía realizar en su vida de reclusión (fuera del mundo). Desde el primer libro al cuarto Casiano describe la mecánica disciplinaria y de extracción de la máquina-monasterio (del mundo exterior al fuera del mundo): la ropa y los comportamientos del monje, las normas que debían cumplir diariamente en la oración y en el trabajo, los castigos físicos o espirituales, y las estrategias de producción de un sujeto sometido, estado requerido por una institución organizada para la renuncia de sí a través de la obediencia y la confesión. Véase especialmente: CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 125, ss. (De institutis renuntiantium).

²¹⁴⁴ *DeE IV*, pág. 296. Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 199.

²¹⁴⁵ Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 193 y 263.

²¹⁴⁶ *DeE IV*, pág. 296.

²¹⁴⁷ *DeE IV*, pág. 296.

ascético, porque ahí está el **comienzo de la cadena causal**.²¹⁴⁸ La “raíz de los vicios”²¹⁴⁹ reside en la concupiscencia: en los actos, el placer y el deseo de la mesa, y en los actos, el placer y el deseo del placer ‘sexual’.²¹⁵⁰

La última pareja de pecados, el orgullo y la vanagloria, implican un salto, para Casiano, en la cadena viciosa precedente. En efecto, estos dos pecados no son provocados ni se apoyan directamente en los anteriores, sino que son el producto de la victoria sobre ellos: el orgullo carnal consistirá en ostentar ante otros los ayunos, la castidad y la pobreza alcanzada; la vanidad espiritual, último pecado de la carne, será creer que tales logros son sólo un mérito propio.²¹⁵¹ Pecados “de la derrota de los pecados –afirma Foucault- a los que sigue una caída tanto más grande en tanto que viene de más alto. Y la fornicación, el más vergonzoso de todos los pecados, aquél que hace ruborizar, constituye la consecuencia del orgullo –castigo pero también tentación, prueba que Dios envía al presuntuoso para recordarle que la debilidad de la carne le amenaza siempre si la gracia no viene a socorrerle. (...) En el gran ciclo de los combates, en el momento en que el alma no tiene nada que luchar contra sí misma, los aguijones de la carne se hacen sentir de nuevo, marcando así el inacabamiento necesario de esa lucha y la amenaza perpetua del nuevo comienzo.”²¹⁵²

Casiano reconoce, para Foucault, un cierto privilegio ontológico a la fornicación respecto a los otros vicios al conferirle esta importancia ascética para la constitución del sujeto moral. Al igual que la gula, tiene sus raíces en el cuerpo, por lo que no será posible vencerla sin someter el cuerpo a la mortificación y sin un combate del alma contra ella, ya que la fornicación podrá nacer también de pensamientos, imágenes y recuerdos. Pero si la gula tiene una cierta justificación natural en Casiano, ya que el monje no tendrá que renunciar a toda comida por el peligro de “cargar su alma con un crimen”,²¹⁵³ no habrá límites en el combate contra la fornicación: “todo lo que nos puede llevar a ella –interpreta Foucault- debe ser extirpado y ninguna exigencia natural podría justificar, en este terreno, la satisfacción de una necesidad. Se trata, por tanto, de **hacer morir enteramente un pecado**

²¹⁴⁸ *DeE IV*, pág. 297. El subrayado es nuestro. El ayuno, en el seno de una relación de obediencia a otro, era uno de los pilares fundamentales del trabajo ascético en el monacato. Ningún progreso espiritual era posible sin ayunar y mortificar el cuerpo. Ver: BRAVO GARCÍA, Antonio, “Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos de su relación”, en BÁDENAS, Pedro, BRAVO, Antonio y PÉREZ MARTÍN, Inmaculada, *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pág. 81, ss. Porque la gula hace nacer la fornicación en el alma, Casiano recomendará reducir la comida y la bebida antes de dormir, como medio para evitar ‘sueños impuros’. Véase: BRAKKE, David, “The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul”, *Journal of Early Christian Studies*, N° 3, 1995, pág. 456.

²¹⁴⁹ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 283.

²¹⁵⁰ Casiano recoge y transforma, por tanto, la preocupación por la mesa y las *aphrodisia* de la dietética antigua.

²¹⁵¹ Sólo “una verdadera humildad es el fundamento sin el cual uno no podrá obtener el triunfo sobre ningún vicio.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 263.

²¹⁵² *DeE IV*, pág. 297. “Amor al dinero, vanagloria, soberbia, toda la multiplicidad de los vicios se mantienen por una indivisible sociedad. Uno de ellos comienza a tomar fuerza en nosotros: ¿está solo? No importa; sabrá hacer surgir el crecimiento de los otros.” CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, pág. 119.

²¹⁵³ *DeE IV*, pág. 298. La gula depende del cuerpo y Casiano no puede proponer una regla de universal cumplimiento dado que la resistencia física de cada monje es diferente. Los ancianos y los enfermos no podrían mantener su combate espiritual si ayunaran de manera estricta. Sin embargo, Casiano elabora un principio general de obligado cumplimiento: no comer hasta saciarse ni beber en exceso. Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 199-200. Del que se desprende un segundo principio: comer y beber lo estrictamente “suficiente para vivir, y no la cantidad de la que se tiene necesidad.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 200. Casiano excluye un ayuno completo que puede engendrar peligros: podría provocar la muerte y también, debilitando completamente al cuerpo, podría impedir seguir los ejercicios espirituales necesarios para el combate, podría minar la fuerza necesaria para la oración, podría permitir al demonio tentar más fácilmente a un monje lánguido. Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 203-204. “Cada uno, en efecto, debe imponerse a sí mismo una frugalidad proporcionada a las exigencias del combate que debe desplegar contra su cuerpo.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 203.

cuya supresión no supone la muerte del cuerpo. La fornicación es, entre los ocho vicios, el único que es, a la vez, innato, natural, corporal en su origen y que es necesario destruir enteramente como hay que hacer también con esos vicios del alma que son la avaricia y el orgullo. Mortificación radical (...) que nos deja vivir en nuestro cuerpo liberándonos de la carne. (...) Es a este más allá de la naturaleza, en la existencia terrestre, a lo que la lucha contra la fornicación nos da acceso. (...) Nos hace vivir en este mundo una vida que no es de este mundo.”²¹⁵⁴ El triunfo sobre el espíritu de la fornicación, origen de la cadena causal de los pecados, principio de recomienzo del combate y punto fundamental de la lucha espiritual otorgará al monje, en su vida terrenal, algo de la ciudadanía de los santos: la castidad imperturbable.

En efecto, la justa en la que el monje estaba llamado a vencer, dejando de ser esclavo de los pecados, debía desembocar en la excepcional virtud de la castidad en esta vida (teleología moral). Ella otorgaría al “espíritu victorioso la corona de la inmortalidad y la palma de la incorruptibilidad”²¹⁵⁵ (teleología moral). La castidad no es, para Casiano, la mera continencia, exigible al monje por el sometimiento que mantenía respecto al código moral al que se había plegado ingresando en la disciplina monástica (relación con la ley).²¹⁵⁶ “(S)on dos cosas diferentes ser continente –es decir *enbrates*- y ser casto –afirma Casiano- y, por decirlo así, pasar a ese estado de integridad o de incorrupción que llamamos *hagnos*, virtud que no se concede más que aquellos que permanecen vírgenes en su carne y en su espíritu (...).”²¹⁵⁷ Tal estado de pureza espiritual, que permitía al santo separarse de la carne permaneciendo en el cuerpo, aseguraba la contemplación de Dios al alcanzar el monje la integridad de un corazón puro. “Recordemos esta severa sentencia de san Basilio (...): ‘No conozco mujer, pero no soy virgen.’ Ha comprendido bien –comenta Casiano- que la incorrupción de la carne reside menos en la privación de mujer que en la integridad del corazón que guarda sin corrupción la santidad del cuerpo por el temor de Dios o por el amor con el que custodia la castidad.”²¹⁵⁸ Dios podía conceder a pocos elegidos esta gracia. El hombre no podía alcanzarla con sus fuerzas. “Ciertamente, para progresar en todas las virtudes y destruir todos los vicios –afirma Casiano-, es la gracia del Señor la que otorga la victoria. Pero aquí sobre todo, es un don particular y especial de Dios el que otorga la castidad a aquellos que la poseen: así lo atestiguan con evidencia la enseñanza de los Padres y la experiencia misma de la purificación. De cierta manera, en efecto, es salir de la carne permaneciendo en el cuerpo, y sobrepasar la naturaleza viviendo en la fragilidad de la carne sin sentir sus agujones. Es imposible para el hombre elevarse como por sus propias alas hasta un favor tan supremo y celeste. Es necesario que, para el don de la castidad, la gracia del Señor lo arranque del fango terrestre. Ninguna virtud, en efecto, vuelve a los hombres carnales iguales a los ángeles espirituales por la imitación de su género de vida que el mérito y la gracia de la castidad (...).”²¹⁵⁹

²¹⁵⁴ *DeE IV*, pág. 298. El subrayado es nuestro.

²¹⁵⁵ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 221. Cuanto más lucha el monje, más será tentado. El enfrentamiento consigo mismo sólo puede terminar con la muerte. “La victoria en los combates no falta nunca al atleta de Cristo mientras permanece en su cuerpo; pero mientras aumenta el número de éxitos, los combates se volverán más difíciles. En efecto, una vez aplastada y dominada la carne, ¡cuántos adversarios, cuántas tropas enemigas se dirigirán contra el soldado de Cristo, excitadas por sus triunfos, para (...) privarlo de sus recompensas y de los triunfos que merece! CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 223.

²¹⁵⁶ Ver BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 447.

²¹⁵⁷ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 267.

²¹⁵⁸ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 285.

²¹⁵⁹ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, págs. 269-271; cfr. CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo II, pág. 125 y tomo III, pág. 125-126. Casiano compara al hombre casto con los ángeles y lo considera superior a los eunucos que, castrados, aún sienten en su cuerpo los movimientos de la concupiscencia: ver CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo II, pág. 126 y 137.

Dado que la castidad constituye para Casiano el objetivo del combate espiritual y dado el privilegio ontológico y moral que concede a la fornicación en el contexto de esa lucha ascética, Foucault se ve obligado a identificar en los textos qué entiende Casiano específicamente por ‘fornicación’. La estrategia genealógica le permitirá capturar la sustancia moral sobre la que recaía el trabajo ascético. Tres tipos de fornicación son propuestos en las *Conferencias*:²¹⁶⁰ primero, la fornicación en sentido estricto (*fornicatio*), que consiste en el acto “que se realiza en la unión carnal de los dos sexos (*conmixtio sexus utriusque*)”,²¹⁶¹ segundo, la impureza (*immunditia*), es decir un acto realizado sin contacto con la mujer (*absque femineo tactu*) sea en la vigilia o en el sueño, como consecuencia de un “descuido de un alma que falla en la circunspección”,²¹⁶² finalmente, la *libido*, acto concebido por el espíritu en el pensamiento, desarrollado en los pliegues interiores del alma, “que puede producirse en algunos sin pasión corporal.”²¹⁶³

La importancia de esta clasificación radica, para Foucault, en que dirigiendo su reflexión a los monjes, Casiano no va a repetir lo que constituía la “trilogía tradicional de los pecados de la carne”,²¹⁶⁴ a saber, el *adulterio* (relaciones sexuales con otro partenaire que no era la esposa o el esposo); la *fornicación* (relaciones sexuales fuera del matrimonio) y la *corrupción de muchachos*. Mientras que las relaciones entre hombres serán objeto de alusiones furtivas (no quedarse solo con otro, no retirarse en solitario con otro, no cogerse de la mano),²¹⁶⁵ Casiano va a centrar su reflexión sólo en la fornicación. La inquietud de Casiano se dirigirá específicamente a dos especies de pecado, **la *immunditia* y la *libido*, es decir, el acto realizado sin relación sexual con otro y el acto concebido por el pensamiento sin pasión del cuerpo**, dado que la reflexión se dirigía a unos individuos que, viviendo en un mundo solitario, habían hecho votos de abstinencia sexual. Lo esencial del combate por la castidad recaía, para Foucault, “sobre un blanco que no e(ra) del orden del acto o de la relación”²¹⁶⁶ con otro, sino del acto, los deseos y los placeres que uno podía realizar o padecer en uno mismo y con uno mismo. Por ello Casiano diseña, para Foucault, seis etapas del progreso espiritual.

En la lucha que debía mantener el monje contra la fornicación, no se trataba esencialmente –si bien se lo supone– del control de los comportamientos-actos sexuales (relación entre dos individuos), sino de un combate que uno desplegaba en relación con uno mismo y sus deseos concupiscibles. La reflexión monástica de Casiano provocará así, para Foucault, la misma ‘subjetivación’ del deseo-*libido* que la doctrina de Agustín: pasaje de una concepción pagana relacional de las *aphrodisia* (estatuto-dominio) y de una reflexión que se preocupaba por establecer el buen uso de los placeres (estética de la existencia) a una inquietud por las relaciones entre el sujeto (pasivizado) y sus deseos (pensamientos, movimientos del alma y del cuerpo) que impondrá como tarea una hermenéutica constante de sí, de los pensamientos, de los actos y de los sueños.

Casiano establece en las seis etapas del progreso espiritual, para Foucault, “contra qué hay que luchar en el combate de la castidad.”²¹⁶⁷ La batalla no recaerá sobre los actos

²¹⁶⁰ Ver CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, conferencia XII, 2, pág. 122-123. Casiano comenta el texto: Epístola a los Colosenses 3, 5.

²¹⁶¹ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 122.

²¹⁶² CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 122.

²¹⁶³ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 122.

²¹⁶⁴ *DeE IV*, pág. 299.

²¹⁶⁵ Sobre la homosexualidad en el monacato ver: ESPEJO MURIEL, Carlos, *op. cit.*, pág. 41, ss. El autor recoge los textos originales de Casiano en los que se alude al problema y se imponen principios morales a los monjes y novicios para evitar esas comunidades e intimidades inmorales, demostrando la realidad y extensión de las prácticas ‘sexuales’ masculinas en el cristianismo monástico en los textos. Espejo Muriel elabora también una interpretación psicoanalítico-sexual de los símbolos utilizados por los monjes y asume como ‘realidad’ la ‘represión sexual’.

²¹⁶⁶ *DeE IV*, pág. 301.

²¹⁶⁷ *DeE IV*, pág. 301.

cometidos con otro en el mundo, sino sobre la sustancia-objeto (de aplicación de sí) de la concupiscencia, concebida como una fuerza-deseo que recorre insidiosamente el laberinto interior del alma y del cuerpo poniendo en juego lo voluntario y lo involuntario, las imágenes y el pensamiento, la percepción y el consentimiento.

“El primer grado de la pureza –sostiene Casiano- es que el monje no sucumbe a los ataques de la carne durante la vigilia.”²¹⁶⁸ “Por tanto, nada de irrupción en el alma –interpreta Foucault- de movimientos que arrastran la voluntad.”²¹⁶⁹

Segundo grado: “que su espíritu no se detenga en pensamientos voluptuosos.”²¹⁷⁰ Así, “si se producen en el espíritu unos ‘pensamientos voluptuosos’ –comenta Foucault-, el monje no se complace. No piensa en lo que, involuntariamente y a pesar de él, se encuentra pensando.”²¹⁷¹

Al tercer estadio accede el monje cuando “la visión de una mujer no lo conmueve y lo llena de codicia, aún levemente.”²¹⁷² Es decir, “cuando una percepción que viene del mundo exterior ya no es capaz de provocar la concupiscencia (...).”²¹⁷³

Al cuarto nivel de la castidad llega el monje cuando “en el estado de vigilia, no experimenta en su carne ni siquiera el movimiento más inocente.” En este estadio, aún los movimientos involuntarios del cuerpo no son capaces de afectar al alma.

En el quinto estadio de la lucha espiritual, el monje accederá a un estado de imperturbabilidad que indica ya la presencia de la virtud de la castidad: “si el tema de una conferencia o la lectura –sostiene Casiano- provoca la idea de la generación humana, el espíritu no se deja conmover por el más sutil consentimiento al acto voluptuoso, sino que lo considera con una mirada tranquila y pura, como una obra simple, un ministerio necesariamente concedido al género humano, y no se deja afectar por su recuerdo (...).”²¹⁷⁴

Finalmente, el signo de haber alcanzado el último grado en la lucha espiritual consistirá en que “la seducción de los fantasmas femeninos no provoque ninguna ilusión durante el sueño. No porque creamos –afirma Casiano- que ese engaño es culpable de pecado, sino porque es indicio de una concupiscencia escondida-latente en lo más íntimo.”²¹⁷⁵ Es decir, soñar con fantasmas femeninos constituye un síntoma espiritual del monje: esos sueños revelan unos deseos concupiscibles que aún se ocultan en un sujeto que desconoce secretos profundos que habitan en sí mismo.²¹⁷⁶

En estos grados que van marcando el progreso espiritual, “no hay ninguna relación con otro –señala Foucault-, ningún acto, y ninguna intención de cometerlo. Nada de la fornicación en el sentido estricto del término. En este microcosmos de soledad están ausentes los dos elementos mayores en torno de los cuales giraba la ética sexual, no sólo la

²¹⁶⁸ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 131.

²¹⁶⁹ *DeE IV*, pág. 301.

²¹⁷⁰ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 131.

²¹⁷¹ *DeE IV*, pág. 301.

²¹⁷² CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 131.

²¹⁷³ *DeE IV*, pág. 301.

²¹⁷⁴ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 132.

²¹⁷⁵ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 132 (“concupiscentiae tamen adhuc medullitis latitantis indicium est”). “El signo que prueba indudablemente que uno ha llegado a esa pureza será que ninguna imagen nos asalta cuando estamos despiertos y distendidos en el sueño; o al menos, si ella irrumpe, que no pueda excitar ningún movimiento de la concupiscencia. En efecto, si bien un tal movimiento no debe ser considerado como un verdadero pecado, que la ilusión se produzca al aparecer imágenes engañosas de este tipo es el signo de un espíritu aún imperfecto y que no está totalmente purificado.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 275.

²¹⁷⁶ Los sueños ‘sexuales’ evidencian, aún siendo productos de lo involuntario, la división de un sujeto moral que puede estar implicado voluntariamente con esas imágenes. Dado que durmiendo pueden revelarse parcelas profundas y desconocidas de uno mismo, será deber del monje interpretar sus sueños para hacer del alma un objeto de inspección plenamente transparentado. Ver BRAKKE, David, *The Problematicization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul, op. cit.*, pág. 449.

de los filósofos antiguos, sino también la de un cristiano como Clemente de Alejandría (...): la unión de dos individuos y los placeres del acto.”²¹⁷⁷ Casiano piensa en el combate contra la fornicación no concibiéndola nunca como una relación entre dos partenaires. Antes que anudar placer y deseo con el acto, **Casiano elaborará una reflexión en la que la concupiscencia de la carne es ante todo un elemento de uno mismo que invade al sujeto moral y vuelve a uno mismo pasivo respecto de sí mismo.** En efecto, si para Agustín los movimientos involuntarios de las partes vergonzosas del cuerpo de Adán y de todo hombre eran un signo de la caída, y tal naturaleza de la *libido* obligaba a un combate perpetuo contra lo involuntario, los elementos puestos en juego en la reflexión de Casiano serán también “los movimientos del cuerpo y del alma –sostiene Foucault-, las imágenes, las percepciones, los recuerdos, las figuras del sueño, el desarrollo espontáneo del pensamiento, el consentimiento de la voluntad, la vigilia y el dormir.”²¹⁷⁸ Casiano diseña también dos polos “que no coinciden –afirma Foucault- con el cuerpo y el alma: el polo involuntario, sea el de los movimientos físicos, sea el de percepciones que se inspiran en los recuerdos y en las imágenes que surgen, y que, propagándose en el espíritu, capturan, llaman y atraen a la voluntad; y el polo de la voluntad misma que acepta o rechaza, se da la vuelta o se deja cautivar, se entretiene, consiente. De un lado, un mecanismo del cuerpo y del pensamiento que, embaucando al alma, la carga de impureza y puede conducir hasta la polución; y, del otro, un juego del pensamiento consigo mismo.”²¹⁷⁹ El sujeto moral está dividido: su “integridad está violada por zonas de fuga”,²¹⁸⁰ o mejor, está conformado “por sectores impenetrables”²¹⁸¹ que desconoce, que le pertenecen y que lo minan. El sujeto moral está dominado por unos movimientos que remiten a una realidad de sí involuntaria y sin control emparentada con unos deseos concupiscibles voluntarios o cuasi-voluntarios que aún habitan en sí ligados con una instancia supraterránea, lo demoníaco, que incita al pecado mezclándose y apoyándose en los movimientos imperceptibles del alma y del cuerpo. Con Casiano emerge una nueva constitución de sí extraña al paganismo: un sujeto moral que padece pasivamente unos movimientos corporales y anímicos que pueden hacer caer en la trampa a la voluntad que consiente; un sí mismo en el que funcionan potencias subjetivas y teológicas incontroladas y desconocidas; un sujeto que debe trabajar, por tanto, para controlar y disociar voluntariamente todo lo que se propaga involuntariamente por su espíritu e impide alcanzar la castidad, la renuncia y la imperturbabilidad espiritual.

En efecto, el combate espiritual implicará en Casiano un enfrentamiento con uno mismo y los deseos-movimientos que se infiltran subrepticamente en el alma (en los pensamientos y en el sueño): tarea de disociación de sí y de lucha contra la concupiscencia entendida como una “labor perpetua sobre los movimientos del pensamiento (...) –afirma Foucault- de manera que el sujeto no esté jamás implicado, aún en la forma más oscura y más aparentemente ‘involuntaria’ de la voluntad. Los seis grados a través de los cuales (...) progresa la castidad representan seis etapas de ese proceso que debe desanudar la implicación de la voluntad.”²¹⁸² El monje tenía que desimplicarse de los movimientos que provenían del cuerpo no consintiéndolos, debía destruir la vinculación imaginaria que lo unía a ciertos pensamientos no delectándose, debía sepultar la fuerza que podía provenir de las percepciones sensibles, debía deshacer la relación entre objetos que podían constituir para el alma objetos de deseo, y tenía que disociarse de las imágenes concupiscibles que podían emerger involuntariamente durante el sueño.

²¹⁷⁷ *DeE IV*, pág. 302.

²¹⁷⁸ *DeE IV*, pág. 302.

²¹⁷⁹ *DeE IV*, pág. 302.

²¹⁸⁰ BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 449.

²¹⁸¹ BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 449.

²¹⁸² *DeE IV*, pág. 303.

Mientras que Agustín centraba su doctrina de la carne en torno al problema **de la erección y de la impotencia**, consecuencia y signo de la caída de Adán, estigma de una *libido* descontrolada que quería desde entonces contra la voluntad de un hombre débil; Casiano, pensando aún desde el modelo estrictamente masculino que provenía del paganismo, va a reflexionar sobre el problema moral de **la polución** del monje.²¹⁸³ La polución involuntaria o pseudo-involuntaria en el sueño, como mera purga de los humores del cuerpo o como indicio de una concupiscencia oculta, permitirá determinar el estado espiritual del monje en su combate contra la concupiscencia. Esta inquietud de Casiano por la polución del monje no hará de este acto “el objeto de una prohibición más intensa que los otros o (...el objeto de una prohibición...) más difícil de observar. Ella es –afirma Foucault– **el ‘analizador’ de la concupiscencia**, en la medida en que era posible determinar, a lo largo de aquello que la vuelve posible, la prepara, la incita y finalmente la desencadena, cuál es, en medio de las imágenes, percepciones y recuerdos del alma, la parte de lo voluntario y de lo involuntario (...que la preparaba...). Todo el trabajo del monje sobre sí mismo consiste en no dejar apresar jamás su voluntad en ese movimiento que va del cuerpo al alma y del alma al cuerpo y sobre el cual esa voluntad puede jugar, para

²¹⁸³ El problema de la polución nocturna es abordado reiteradamente por Casiano. Véanse: CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 271-275, 284-285 y 329-330; y *Conférences*, *op. cit.*, tomo II, pág. 125-138, tomo III, pág. 116-124. Casiano retoma una triple tradición que provenía del paganismo y del judaísmo: de la filosofía pitagórico-platónica, de los discursos médicos y aristotélicos, de las leyes y prescripciones del judaísmo. Ver GIL, Luis, “*Procul recedant somnia*. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana”, en MELENA, J. L. (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 1985, pág. 205-209 (pitagóricos, platónicos y estoicos) y 209-211 (aristotélicos, médicos y epicúreos) y BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 422-425 (tradiciones judías y su exportación a la Didascalía). 1) Los pitagóricos aplicaban una ascética al sueño, para permitir el recogimiento del elemento espiritual del hombre en el reposo (música). Platón recomendaba abstenerse de alimentos y bebidas capaces de excitar las partes inferiores del alma con el fin de que la parte racional domine incluso durante el sueño. Los estoicos indicaban ya que los sueños eran un indicio que permitía conocer el propio perfeccionamiento moral. Y Porfirio afirmaba, por primera vez: la “polución nocturna impurifica, porque indica que el alma está mezclada con el cuerpo y se ha dejado arrastrar al placer.” GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, *op. cit.*, pág. 208. 2) Oponiéndose a esta captura moral e intimista del sueño, los médicos, Aristóteles y los epicúreos consideraban la polución como un proceso físico-biológico de expulsión, consecuencia de una acumulación de humores. Emparentada con enfermedades, o causada por una continencia estricta, o provocada por la misma mecánica del sueño, la polución no tenía ninguna función moral. Era una limpieza de un organismo demasiado húmedo y caliente. 3) Los textos judíos sostenían, por el contrario, que la polución volvía al sujeto impuro, al igual que la menstruación femenina, impidiéndole realizar los sacrificios en el templo (Levítico 7, 19-20; Deuteronomio 23, 11-12; Éxodo 19, 10-15). Mientras que los médicos recomendaban refrigerarse y secarse con una dieta específica, los judíos imponían un ritual de exclusión y de purificación para volver al sujeto digno de participar en el sacrificio. Ver BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 422-424. Casiano elaborará una teoría sobre el sueño y una técnica para interpretarlo para responder al problema de la polución (¿le está permitido al monje acercarse a comulgar habiendo padecido la noche anterior un sueño con polución?) en: CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, pág. 116, ss. (conferencia XII, 2-6). Respecto a la importancia concedida por Casiano a la polución Foucault sostiene: “Se dirá que, en una regla de vida en la que la renuncia a toda relación sexual era fundamental, es lógico que este tema se vuelva tan importante. Se recordará también el valor acordado, en los **grupos más o menos inspirados directamente por el pitagorismo**, a los fenómenos de los sueños y del dormir como reveladores de la cualidad de la existencia y a las prutificaciones que debían garantizar su serenidad. Finalmente y sobre todo, hay que pensar que la polución nocturna, provocaba problemas en términos de **pureza ritual** (...). **Pero si todas estas razones pueden explicar la existencia de esta preocupación en los teóricos de la vida monástica, no pueden dar cuenta del lugar exactamente central que la cuestión de la polución voluntaria-involuntaria ha ocupado en todo el análisis de los combates de la castidad.**” DeE IV, pág. 304. El subrayado es nuestro. La polución nocturna es en Casiano, para Foucault, el indicio más importante que permitía cazar, aplicándose en la hermenéutica de sí, una concupiscencia oculta sumergida en los pliegues del alma (subjetivación del deseo y objetivación de sí). Es el acto que permitía objetivar al sujeto moral, al apresar los deseos subjetivos que permanecían aún en sí aunque el sujeto lo ignorara.

favorecerlo o para detenerlo, a través de los movimientos del pensamiento. Las cinco primeras etapas del progreso de la castidad constituyen el desprendimiento sucesivo y cada vez más sutil de la voluntad en relación con los movimientos cada vez más tenues que pueden conducir a la polución.²¹⁸⁴

Con el problema de la polución, acto en el que se mezcla lo voluntario y lo involuntario, Casiano indica explícitamente la división de sí que padece el sujeto monástico. Pasivo respecto de sí mismo, el monje es también un sujeto moral feminizado: el mal que domina habita en uno mismo, uno mismo se desconoce a sí mismo, hay en uno mismo una mecánica que lleva a separarse de la castidad, uno mismo no puede controlarse a sí mismo.²¹⁸⁵ La voluntad de cumplir la ley de Dios se ve impedida para Casiano, como para Agustín, por un ámbito de fuerzas y movimientos involuntarios que traspasan al sujeto moral. La polución indicará justamente esas fronteras entre la carne y el espíritu, entre la voluntad y lo indómito, que dividen al sujeto: ella manifiesta el fallo en sí que impulsa al combate, ella es síntoma de lo desconocido que habita en las profundidades del alma, ella revela que uno mismo es siempre pasivo respecto a la concupiscencia, ella indica también la dependencia que mantiene el hombre lábil, violado involuntariamente, respecto a las fuerzas del Maligno.²¹⁸⁶

Que el monje, aún soñando, no experimente sueño erótico alguno (fantasmas femeninos) ni tenga poluciones nocturnas: tal síntoma era considerado como un hecho que, traspasando la naturaleza, sólo podía esperarlo el hombre santo.²¹⁸⁷ Un milagro que tenía que tener por causa a Dios. Podía sin embargo el monje, que no había llegado a tal grado de castidad sino que se encontraba aún inmerso en el combate de la continencia, padecer poluciones durante el sueño. En este caso “Casiano remarca –sostiene Foucault– que (...podían...) no ser forzosamente involuntarias. Un exceso de alimentación, unos pensamientos impuros en el día, son para ellas (...las poluciones...) una suerte de consentimiento o de preparación. Distingue así, la naturaleza del sueño que la acompaña. Y el grado de impureza de las imágenes. Se equivocaría quien, siendo así sorprendido, hiciera recaer la causa sobre el cuerpo y el sueño”;²¹⁸⁸ la polución había estado preparada por unos actos voluntarios o por unos pensamientos impuros durante el día. Para dirimir la cuestión, se imponía al monje el deber de analizar las imágenes nocturnas que habían acompañado a esa polución supuestamente involuntaria, porque el reposo del sueño podía hacer aparecer la fiebre oculta de unas pasiones alimentadas y consentidas durante el día. Sólo la polución “sin ningún trazo de complicidad, sin ese placer que prueba que uno consiente, sin tampoco el acompañamiento de imagen onírica”²¹⁸⁹ alguna, constituía la cima a la cual podía “llegar un asceta que se ejercita(ba) convenientemente; (...allí...) la polución no e(ra)

²¹⁸⁴ *DeE IV*, pág. 304. El subrayado es nuestro.

²¹⁸⁵ BRAKKE, David, *The Problematicization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 454.

²¹⁸⁶ El diablo entra por la vista en el corazón y anida en el pensamiento aún sin el consentimiento del monje, aprovechando la ocasión para propagar una perniciosa enfermedad que termina en la polución nocturna. Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 275. “‘Guardar cuidadosamente tu corazón’ y, según el mandamiento principal de Dios, observar con vigilancia la cabeza peligrosa de la serpiente, es decir, el comienzo de los malos pensamientos por los cuales el diablo intenta introducirse en nuestra alma. Por nuestra negligencia, no dejemos invadir nuestro corazón por todo el cuerpo de esa serpiente –que es el asentimiento a la tentación–, porque es bien evidente que una vez introducida, hará peligrar con su mordedura virulenta nuestro espíritu prisionero.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 279.

²¹⁸⁷ Ver: CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, pág. 123-125.

²¹⁸⁸ *DeE IV*, pág. 305. Lo que implicaba aplicarse en una analítica pormenorizada de los sueños con polución y de los sueños sexuales para identificar sus causas. Ver BRAKKE, David, *The Problematicization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 448-449 y GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, *op. cit.*, pág. 214-215. Abordaremos la teoría onírica de Casiano y la interpretación de los sueños monástica más adelante, al proponer una posible vía genealógica en la que era posible inscribir a Freud (Artemidoro-Casiano-Freud).

²¹⁸⁹ *DeE IV*, pág. 305.

más que un ‘resto’ en el que el sujeto no t(ená) ninguna parte.”²¹⁹⁰ Sólo esa polución, estigma de santidad, no contaminaba al sujeto moral. Era una mera purga regular de ese cuerpo al que estaba condenado en este mundo.²¹⁹¹ Era una deyección sin mácula realizada en un sueño ciego, noche oscura y limpia de fantasmas y fantasías.

Foucault extraerá algunas consecuencias de esta reflexión monacal sobre la fornicación, el combate por la castidad y la polución somnial. Primero, la respuesta de Casiano provoca, al igual que Agustín, un **“proceso de ‘subjektivación’”²¹⁹² del deseo y de la concupiscencia**, es decir, “la apertura de un dominio (...) que es el del pensamiento, con su curso irregular y espontáneo, con sus imágenes, sus recuerdos, sus percepciones, con los movimientos y las impresiones que lo comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo.”²¹⁹³ Casiano **“despeja la profundidad de una escena interior (...)”²¹⁹⁴** en la que lo voluntario y lo involuntario, las imágenes y el pensamiento, remiten a la concupiscencia-*libido* y a los consentimientos imperceptibles que el sujeto le concede. El deseo emerge en Casiano como fuerza-objeto que traspasa todas las preocupaciones morales del monje y como ámbito fundamental de la constitución del sujeto moral. Si Agustín libidinizaba el sexo en su doctrina unitaria de la carne, la reflexión de Casiano **inscribe el deseo en las profundidades de la interioridad del sujeto (sustancia moral)**. Segundo, Casiano introducirá la necesidad de una sospecha constante de sí mismo respecto a todo lo que podía ocultarse secretamente en el alma. **Principio, pues, de una inquietud incesante de sí y de un desconocimiento de sí**: “Si el objetivo es finalmente –afirma Foucault– expulsar todo lo que es impuro o inductor de impureza, éste no puede alcanzarse más que por una vigilancia que no cesa nunca, una sospecha que debe recaer sobre todo y a cada instante contra sí mismo. Es necesario que la pregunta sea siempre realizada, de tal manera que se desaloje todo lo que puede ocultarse de ‘fornicación’ secreta en los pliegues más profundos del alma.”²¹⁹⁵ Tal sospecha incesante de sí sobre lo que se oculta en el alma y sobre lo que se anuncia en los movimientos del cuerpo, provocará **una focalización del trabajo moral: había que aplicarse en una hermenéutica exhaustiva y permanente de sí** para someterse a la Ley divina y alcanzar el grado máximo de pureza espiritual (relación a la ley, trabajo moral, teleología). Así, en el seno del combate por la castidad la tarea ascética del monje consistirá en mantener respecto de sí mismo una “perpetua vigilancia sobre los mínimos movimientos del cuerpo y del alma. Esta vigilancia –sostiene Foucault–, es la puesta en obra de una ‘discriminación’ (...) incesante sobre los propios pensamientos para reconocer aquellos que son portadores de tentaciones. Un tal trabajo le permitirá seleccionar los pensamientos según su origen, distinguirlos según su cualidad propia, y disociar el objeto que es representado por ellos del placer que podría evocar.”²¹⁹⁶ Finalmente, Casiano introducirá también, como contrapunto del principio de sospecha-desconocimiento de sí, el principio del **necesario conocimiento de sí**: en el seno de una

²¹⁹⁰ *DeE IV*, pág. 305.

²¹⁹¹ Tal polución-purga obscena e “inconsciente” era una “necesidad que tenía la costumbre de afectar al monje **cada dos meses**.” CASIANO, Juan, *Institutiones cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 285. El subrayado es nuestro. Dos meses era, por tanto, el tiempo que permitía distinguir si esas poluciones eran purgas que no mancillaban, aunque había que tener en cuenta las imágenes que habían acompañado a ese acto en el sueño. Si un fantasma femenino surgía en el sueño, eso era un indicio de unos deseos concupiscibles ocultos y profundos.

²¹⁹² *DeE IV*, pág. 307. El subrayado es nuestro.

²¹⁹³ *DeE IV*, pág. 307.

²¹⁹⁴ *DeE IV*, pág. 306. El subrayado es nuestro.

²¹⁹⁵ *DeE IV*, pág. 307.

²¹⁹⁶ *DeE IV*, pág. 305

relación a otro (senex), condición imprescindible para avanzar en el combate espiritual, el monje debía conocerse confesando. En efecto, había que aplicarse en la “tarea de un análisis permanente (...) sobre sí mismo y, por el deber de la confesión, en relación con otros.”²¹⁹⁷

Todo el análisis de Casiano y los elementos que pone en juego sólo pueden comprenderse, para Foucault, en referencia a las “técnicas de sí características de la vida monástica y del combate espiritual que la atraviesa.”²¹⁹⁸ El examen de conciencia y la confesión exhaustiva serán, para Foucault, las dos técnicas de sí fundamentales que justificarán las características de esta reflexión. En efecto, si el discurso de Casiano pone de manifiesto una subjetivación histórica del deseo, al separarse de una reflexión pagana que se preocupaba por la moderación en los actos y el buen uso del placer, esta “subjetivación es indisoluble –para Foucault- **de un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y de decir la verdad de sí mismo una condición indispensable y permanente de esta ética; si hay subjetivación, ella implica una objetivación indefinida de sí por sí** –indefinida en el sentido de que, no siendo adquirida jamás de una vez por todas, no tiene término en el tiempo.”²¹⁹⁹ Era necesario llevar lo más lejos posible el ahondamiento interior y era necesario mantener este trabajo lo más lejos posible en el tiempo. El examen de los movimientos del pensamiento constituía una “investigación de la verdad de sí”²²⁰⁰ que no podía detenerse nunca. Por ser un trabajo moral sin fin, la hermenéutica de sí confesional, incrustando al deseo en las profundidades de los pliegues del alma, va a provocar una subjetivación de un ámbito que se oculta y desconoce siempre: la concupiscencia es lo secreto de sí, lo desconocido de sí, lo más profundo-verdadero de sí por las dificultades que padece el monje para sacarlo a la luz.

Incrustando la libido en la interioridad (subjetivación) y obligando al sujeto a conformarse como objeto de análisis indefinido (conocimiento de sí), la analítica exhaustiva de sí monástica no se realizaba sólo en la interioridad y en la intimidad de un sí mismo aislado, sino a través de unas técnicas de sí específicas de dirección y de obediencia que ponían al sujeto en relación con otros (instancias de dominación). Otro que habitaba en sí: “porque se trata de desalojar en sí la potencia del Otro, del Enemigo, que se oculta bajo las apariencias de sí mismo; porque se trata de desplegar contra ese Otro un combate incesante en el que no se podría ser vencedor sin la ayuda de la Todo-Potencia, que es más poderosa que él (...).”²²⁰¹ Otro también que era la instancia a la que el monje debía necesariamente manifestarse y confesarse, para volverse transparente ante el anciano, ya que “**la confesión** a los otros, **la sumisión** a sus consejos, **la obediencia permanente** a los directores (eran) indispensables para ese combate”²²⁰² espiritual que uno debía mantener contra una concupiscencia que asediaba siempre a uno mismo.

La verbalización exhaustiva y permanente (confesión de sí ante sí y ante otro) en el seno de una relación de poder jurídico-disciplinaria (relación monje-ancianos), constituían dos de los elementos fundamentales del funcionamiento de las instituciones monásticas de sumisión. La disciplina confesional monástica hubiera permitido a Foucault describir las prácticas socio-espirituales (prácticas sociales y prácticas de sí) que habían sido condición de posibilidad del surgimiento de esa reflexión monástica subjetivante del deseo (Casiano). Pese a que el análisis genealógico quedará cercenado por la muerte (1984), el análisis de las dos formas históricas de la práctica de la confesión en el cristianismo primitivo, a saber, la exposición de sí en la penitencia pública y la confesión de sí monástica

²¹⁹⁷ *DeE IV*, pág. 306.

²¹⁹⁸ *DeE IV*, pág. 306.

²¹⁹⁹ *DeE IV*, pág. 307. El subrayado es nuestro.

²²⁰⁰ *DeE IV*, pág. 307.

²²⁰¹ *DeE IV*, pág. 307.

²²⁰² *DeE IV*, pág. 307. El subrayado es nuestro.

va a permitir a Foucault confirmar, modificándolas, algunas de las hipótesis fundamentales del proyecto de la *Historia de la sexualidad* de 1976.²²⁰³

3. Decir la verdad de sí: reconocerse y confesar.

El cristianismo es, para Foucault, **una “religión de salvación**. Es una de esas religiones –afirma– que se dan por tarea conducir al individuo de una realidad a la otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Con este fin, el cristianismo impone un conjunto de condiciones y de reglas de conductas que tienen por objetivo una cierta transformación de sí.²²⁰⁴ Además de ser una religión de salvación que establece ciertas normas explícitas para alcanzar la vida eterna, el cristianismo es también, para Foucault, **una “religión confesional (...)**²²⁰⁵ que impone a los individuos dos tipos diferentes de “obligaciones de verdad.”²²⁰⁶ Unas obligaciones de verdad en relación con “la fe, el libro, el dogma”²²⁰⁷ y unas obligaciones de verdad que conciernen “a sí, al alma y al corazón (...).”²²⁰⁸ Entre las obligaciones de verdad en relación con la fe se imponen al cristiano: la obligación “de aceptar cierto número de deberes, de considerar ciertos libros como una fuente de verdad permanente, de consentir con unas decisiones autoritarias en materia de verdad”;²²⁰⁹ la obligación “de tener por verdaderas un conjunto de proposiciones que constituyen el dogma”;²²¹⁰ la obligación “no sólo de creer en ellas, sino también de mostrar que uno cree en ellas (...;la obligación...) de reconocer la autoridad de la institución”;²²¹¹ etc. Por otro lado, entre las obligaciones de verdad que conciernen a uno mismo, el cristianismo impondrá a los individuos: el “deber de sondear quién es, lo que pasa en el interior de sí mismo, las faltas que ha podido cometer, las tentaciones a las cuales está expuesto”;²²¹² impondrá también la obligación de que cada uno “localice sus deseos; (...y los...) revel(e...) sea a Dios, sea a otros miembros de la comunidad, dando así testimonio, públicamente o de manera privada, contra sí mismo.”²²¹³

Entre estas obligaciones de verdad (sobre fe y sobre sí mismo) la religión cristiana articulará, para Foucault, **una relación “circular”**:²²¹⁴ porque “un cristiano tiene necesidad de la luz de la fe si quiere sondear lo que es. E, inversamente,”²²¹⁵ el “acceso a la verdad no puede concebirse sin la pureza del alma. La pureza del alma viene como consecuencia del

²²⁰³ Con los textos de Casiano, la investigación genealógica sobre el *sujeto de deseo* permitía justificar una de las hipótesis fundamentales avanzadas en el proyecto de 1976: la obligación de la confesión completa y constante de los pecados y la analítica verbalizante de los pensamientos y de los imperceptibles movimientos de la carne no se difundían históricamente sólo con la pastoral cristiana del siglo XVI y XVII; era posible justificar cómo y en qué contexto, la obligación y la técnica de la confesión en el cristianismo primitivo (“tradición ascética y monástica”: *VS*, pág. 29) se habían impuesto primero a los monjes. En el sacramento de la penitencia, como ritual obligatorio de verbalización y examen de sí (Pastoral contrarreformista), se había difundido históricamente hacia los laicos una obligación y una técnica ya aplicada, desde el siglo V, sobre los monjes continentales.

²²⁰⁴ *DeE IV*, pág. 804. El subrayado es nuestro.

²²⁰⁵ *DeE IV*, pág. 304. El subrayado es nuestro.

²²⁰⁶ *DeE IV*, pág. 171.

²²⁰⁷ *DeE IV*, pág. 171-172.

²²⁰⁸ *DeE IV*, pág. 172.

²²⁰⁹ *DeE IV*, pág. 804. O “la obligación de aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad”. *DeE IV*, pág. 171.

²²¹⁰ *DeE IV*, pág. 171.

²²¹¹ *DeE IV*, pág. 804.

²²¹² *DeE IV*, pág. 171.

²²¹³ *DeE IV*, pág. 805.

²²¹⁴ *Curso HS*, pág. 245. El subrayado es nuestro.

²²¹⁵ *DeE IV*, pág. 171.

conocimiento de sí y es la condición necesaria para la comprensión del texto; (...hay que...) hacer la verdad en sí, tener acceso a la luz.”²²¹⁶ Del conocimiento de sí y la pureza del alma al conocimiento del Texto, y del conocimiento de la Palabra de Dios y de las verdades de fe que permiten ‘hacer la verdad en sí’ al conocimiento de lo que uno es para la purificación de sí la religión cristiana establecerá una circularidad de mutuo refuerzo: de la verdad de/en sí (pureza) a la Verdad en-el/del Texto (Verdad), para de la Verdad revelada descubrir la verdad que habita en sí.

En este sentido, el cristianismo constituye para el genealogista un acontecimiento histórico fundamental en las relaciones históricas entre el sujeto y la verdad, no sólo por imponer al fiel la obligación de conocer las verdades de la fe y del Texto sino, sobre todo, por imponer al individuo una doble obligación: hay que descubrir-descifrar la verdad en sí y hay que decirse a sí y a otros la verdad que habita en sí. El cristianismo es, para Foucault, una **“religión sin moral”**,²²¹⁷ que utilizará y repatriará unos principios de comportamiento ya articulados y justificados en la reflexión moral de las *aphrodisia* que, **además de “actos de obediencia y sumisión”**,²²¹⁸ **exigirá también un conocimiento de sí. Será necesario realizar ciertos “actos de Verdad”**²²¹⁹ en los que la verdad de sí se verifica: en tales actos “el sujeto (...será...) requerido a decir verdad –sostiene Foucault-, pero a decir verdad a propósito de sí mismo, de sus faltas, de sus deseos, del estado de su alma (...).”²²²⁰

Dos actos de verdad de sí fundamentales han sido exigidos y aplicados en el cristianismo primitivo: un acto para la “revelación de sí”²²²¹ y un procedimiento para “descubrir y descifrar la verdad en sí”.²²²² Estos dos actos-procedimientos van a remitir, por un lado, a la práctica primitiva de la penitencia tal y como estaba organizada en el cristianismo desde el siglo II al siglo V²²²³ (reconocimiento-exposición teatral de sí) y, por el otro, a la aplicación de una nueva técnica de sí, acto-procedimiento de producción de la verdad de sí, en el interior de las instituciones monásticas del siglo IV²²²⁴ (examen de conciencia y confesión exhaustiva).

²²¹⁶ *DeE IV*, pág. 805. Casiano, por ejemplo, establece una relación circular entre conocimiento de sí, purificación del alma y comprensión del texto sagrado: “El monje que quiera esperar conocer las Escrituras no debe desperdiciar su trabajo en los libros de los comentadores, sino más bien sostener toda la actividad de su espíritu y toda la intención de su corazón en la purificación de sus vicios carnales. Una vez ahuyentados los vicios, aún de los ojos del corazón, y los velos de las pasiones levantadas, podrá contemplar naturalmente los misterios de las Escrituras, ya que es verdad que la gracia del Espíritu Santo no los ha enseñado para que nos sean desconocidos u oscuros. Se vuelven oscuros y desconocidos por nuestra culpa, (...) los pecados enciegan los ojos de nuestro corazón. (...)e ahí de donde vienen los errores (...de los comentadores...): la mayoría se precipitan a interpretar las Escrituras, sin aplicarse en purificar sus corazones; por tanto, en razón de la verdadera (...) impureza del corazón, conciben cosas diversas, contrarias a la fe y contradictorias entre ellas, y no pueden comprender la luz de la verdad.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 245. Agustín promueve, para Foucault, la misma circularidad. Ver *DeE IV*, pág. 805.

²²¹⁷ *Curso HS*, pág. 247. El subrayado es nuestro. “(D)ebemos admitir que el cristianismo no ha inventado ese código de comportamiento sexual. Ha aceptado, reforzado, le ha dado un vigor y un objetivo superior a los que había antes. **La pretendida moral cristiana no es nada más que un fragmento de la ética pagana introducida en el cristianismo.**” *DeE IV*, pág. 173. El subrayado es nuestro.

²²¹⁸ *Curso HS*, pág. 125. El subrayado es nuestro.

²²¹⁹ *Curso HS*, pág. 125. El subrayado es nuestro.

²²²⁰ *Curso HS*, pág. 125.

²²²¹ *DeE IV*, pág. 808.

²²²² *DeE IV*, pág. 805.

²²²³ Ver *DeE IV*, pág. 126.

²²²⁴ *DeE IV*, pág. 808.

a. *Exomologesis*: revelación ritual, simbólica y teatral de la verdad de sí.

El término ‘exomologesis’, conservado por los Padres latinos sin traducción exacta, es traducido por Foucault como “reconocimiento de un hecho’(...)”.²²²⁵ Utilizado en sentido amplio, en el cristianismo primitivo “designa **un acto –afirma Foucault– destinado a manifestar, a la vez, una verdad y la adhesión del sujeto a esa verdad**; hacer la *exomologesis* de su creencia, no es simplemente afirmar lo que uno cree, sino afirmar el hecho de esa creencia; es hacer del acto de afirmación un objeto de la afirmación, y, por tanto, autentificarlo sea por sí mismo, sea delante de otros. La *exomologesis* es una afirmación enfática en la que el énfasis recae ante todo sobre el hecho de que el sujeto se liga a sí mismo a esa afirmación, y acepta las consecuencias.”²²²⁶

La *exomologesis* implicaba realizar, en primer lugar, **un acto de fe** “indispensable para el cristiano –sostiene Foucault–, ya que las verdades reveladas y enseñadas no son sólo asunto de creencia que se acepta, sino de obligaciones con las cuales uno se compromete – obligación de mantener sus creencias, de aceptar la autoridad que las autentifica, de hacer de ellas eventualmente profesión de fe, de vivir en conformidad con ellas, etc.”²²²⁷ **Como acto de fe, la *exomologesis* consistía en “reconocer públicamente la verdad de su fe o reconocer públicamente que se era cristiano.”**²²²⁸ Por otro lado, la *exomologesis* va a tener también un “sentido penitencial”:²²²⁹ como ‘reconocimiento del hecho’ de haber **pecado**. En este sentido, la práctica va a constituir un “rito colectivo –afirma Foucault– en el desarrollo del cual cada uno, por sí mismo, se reconocía, delante de Dios, pecador.”²²³⁰ Obligación impuesta a los catecúmenos que se postulaban para el bautismo, pero también obligación de aquellos cristianos que, ya bautizados, habían cometido faltas graves. “Es a propósito de las faltas graves –sostiene Foucault–, y en particular a partir de la idolatría, el adulterio, el homicidio; también en ocasión de las persecuciones y de la apostasía, cuando la *exomologesis* de las faltas revestirá especificidad: ella se vuelve una condición para la reintegración y está ligada a un rito público complejo.”²²³¹ Este ritual, extendido en el cristianismo primitivo, no constituía una obligación para todo cristiano sino sólo para aquellos que, cometiendo una falta grave, habían mancillado su bautismo, y que querían reincorporarse a la comunidad cristiana: el rito en el que se realizaba la exposición de sí ante otros como pecador y penitente permitía la reintegración por la purificación de sí.

La *exomologesis* penitencial era una ceremonia en la que uno ingresaba y **adquiría un estado** en el que ante sí, ante otros y ante Dios **se ‘reconocía el hecho’ del propio pecado y el hecho de ser pecador**. El individuo que solicitaba la penitencia, como condición para ser nuevamente aceptado en la comunidad, debía recurrir al pastor: “debía explicar las razones que lo empujaban a desear ese estatuto y explicar sus faltas. No e(ra) una confesión –aclara Foucault–, sino una condición para la obtención de ese estatuto.”²²³² Es decir, si bien el ritual podría ser considerado como el antecedente histórico del sacramento de la penitencia-confesión posterior, en sus inicios no consistía en la enunciación privada y detallada de las faltas cometidas, ni remitía al poder que el sacerdote detentaba para perdonar los pecados. Mediante este ritual público el pecador accedía al estatuto de penitente y, a través de otra ceremonia, se realizaba la reconciliación del pecador con Dios y la comunidad: una reintegración en la que el laico no adquiriría su

²²²⁵ *DeE IV*, pág. 805.

²²²⁶ *DeE IV*, pág. 126. El subrayado es nuestro.

²²²⁷ *DeE IV*, pág. 126.

²²²⁸ *DeE IV*, pág. 805. El subrayado es nuestro.

²²²⁹ *DeE IV*, pág. 805. El subrayado es nuestro.

²²³⁰ *DeE IV*, pág. 126.

²²³¹ *DeE IV*, pág. 126.

²²³² *DeE IV*, pág. 806.

antiguo estatus bautismal perdido, sino que continuaba siendo objeto de ciertas prohibiciones estrictas, a saber, “ni casarse ni ser sacerdote”.²²³³ El estado penitencial adquirido implicaba ser penitente durante un cierto período de tiempo (“de cuatro a diez años”²²³⁴) y llevar un modo de vida que no se parecía al de otros cristianos: “suponía el ayuno, imponía ciertas reglas concernientes a la vestimenta y unas prohibiciones en materia de sexualidad.”²²³⁵

Foucault recurre a Tertuliano, que llamará a la *exomologesis* ‘publicatio sui’, para describir esta ceremonia de ‘reconocimiento’: “el pecador, vistiendo harapos y todo cubierto de cenizas, se postra delante de la iglesia, en una actitud de humildad. Luego, se arrodilla y abraza las rodillas de sus hermanos.”²²³⁶ El ritual exigía, para Foucault, la “expresión teatralizada del reconocimiento del estatuto de penitente.”²²³⁷ Luego de esta ceremonia, realizada siempre delante de la comunidad, el penitente debía exhibir en su vida pública el estatuto en el que había ingresado. El penitente era así, para Foucault, “el punto de convergencia de una conducta penitencial claramente exhibida, del autocastigo y de la revelación de sí. No es posible distinguir los actos con los que el penitente se castiga de aquellos con los que se revela. (...) Pregonar el sufrimiento, manifestar la vergüenza, dar a ver la humildad y exhibir la modestia, tales son las principales características del castigo.”²²³⁸ A través de este autocastigo exhibicionista, que necesitaba siempre tanto de la representación visible como de la presencia de otros que reconocían lo manifestado, el sujeto se revelaba a sí mismo ante sí mismo y ante otros como pecador. En efecto, la *exomologesis* exigía escenificar una “dramaticidad”²²³⁹ teatral: unas maceraciones, una austeridad, un modo de vida, unas vestimentas, en la que el pecador reconocía, no verbalizando sus pecados sino a través de los actos con los que se castigaba, su ser de pecador aplicando en sí mismo “la obligación de revelarse.”²²⁴⁰ Esta exposición de sí (*exomologesis*, *publicatio sui*) “representaba una manera de borrar el pecado y de devolver al individuo la pureza que le había conferido su bautismo. (...) Ahí radica la paradoja –sostiene Foucault– que está en el corazón de la *exomologesis*: **borra el pecado, pero revela al pecador. Lo más importante en el acto de la penitencia, no es revelar la verdad del pecado, sino mostrar la verdadera naturaleza pecadora del pecador. No es un medio, para el pecador, para explicar sus pecados, sino un medio para revelar su ser de pecador.**”²²⁴¹

Para justificar la mutua implicación entre revelación de sí como pecador y borramiento del pecado, los autores cristianos recurrirán a tres modelos. Primero, el menos utilizado según Foucault, el **modelo del tribunal y del juicio**: revelando las propias faltas, reconociendo el delito, uno apacigua al juez (en la ceremonia y en el estatuto penitencial el juez que perdona es Dios mismo). Segundo, se pensará el ritual poniéndolo en relación con las intervenciones del **médico**: es necesario mostrar las heridas al médico para curarse (en la *exomologesis* Dios es un médico que cura). Finalmente, se concebirá la *publicatio sui* a partir del modelo del **martirio**, de la **muerte** y la **tortura**. Este modelo de inteligibilidad, el más importante para Foucault, revela que la reflexión del cristianismo primitivo establecía una analogía entre el penitente y el mártir que afrontaba la muerte y prefería morir antes que abandonar su fe. Así, habiendo el pecador abandonado la fe, habiendo pecado gravemente y queriendo ser aceptado nuevamente en comunidad, **debía “exponerse voluntariamente**

²²³³ *DeE IV*, pág. 806.

²²³⁴ *DeE IV*, pág. 806.

²²³⁵ *DeE IV*, pág. 805-806.

²²³⁶ *DeE IV*, pág. 806.

²²³⁷ *DeE IV*, pág. 806.

²²³⁸ *DeE IV*, pág. 806.

²²³⁹ *DeE IV*, pág. 127.

²²⁴⁰ *DeE IV*, pág. 806.

²²⁴¹ *DeE IV*, pág. 807. El subrayado es nuestro.

a un martirio ritual. La penitencia –afirma Foucault– es la afectación del cambio, de la ruptura consigo mismo, su pasado y el mundo. Es una manera, para el individuo, de mostrar que es capaz de renunciar a la vida y a sí, de afrontar y aceptar la muerte. **La penitencia no tiene por fin establecer una identidad, sino, por el contrario, marcar el rechazo de sí, la ruptura consigo mismo:** *Ego non sum ego*. Esta fórmula está en el corazón de la *publicatio sui*. Ella representa la ruptura del individuo con su identidad pasada. Los gestos ostentatorios tienen por función revelar la verdad del ser mismo del pecador. **La revelación de sí es, al mismo tiempo, la destrucción de sí.**²²⁴² Es decir: la relación de sí a sí que imponía el ritual no suponía un examen minucioso de sí, ni una hermenéutica del deseo, ni una verbalización exhaustiva de las faltas. Suponía que el sujeto moral se había plegado voluntariamente a la obligación de manifestarse a sí mismo para manifestar ante sí mismo, ante otros y ante Dios que había renunciado a sí. “En la *exomologesis* –sostiene Foucault–, es por una ruptura y una disociación violenta como el penitente hace aparecer la verdad sobre sí mismo.”²²⁴³ Una verdad no verbal sobre uno mismo como pecador, una verdad de sí “simbólica, ritual y teatral (...)”²²⁴⁴ que manifestaba la conversión total a Dios y la muerte de sí.

Los resultados de la investigación que Foucault expone a partir de los años ochenta sobre esta ceremonia-ritual venían a confirmar algunas de las hipótesis que había avanzado en el primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* (1976). En efecto, en relación con la práctica de la penitencia cristiana la investigación sobre la *exomologesis* de los años ochenta permitía mantener la genealogía de la confesión avanzada en 1975:²²⁴⁵ sólo a partir de la ‘penitencia tarifada’ y la posterior organización del ‘sacramento de la penitencia’ (siglo XII y XIII), la verbalización de las faltas comenzará a tener importancia para el perdón de los pecados (obligación de la confesión).²²⁴⁶ Recurrir a los textos del cristianismo primitivo permitía también a Foucault identificar un elemento importante de esta ceremonia-estatuto que, porque ponía al sujeto en relación con la verdad de sí (subjetivación de la verdad y manifestación de la verdad), justificaba y reforzaba las torsiones operadas por ciertas reflexiones sobre el deseo, el sujeto y la verdad (sujeto-deseo-verdad). En efecto, si bien la verdad no era articulada verbalmente a través de la confesión de sí (decir-verdad), tanto la ceremonia como la vida del penitente se desarrollaba teatralizando y manifestando plásticamente la verdadera naturaleza (pecadora) del sí mismo. Pregonar ante sí y ante otros (ante los otros de la comunidad y ante el Otro) el rechazo de sí y la destrucción de sí, manifestar simbólicamente la verdad de lo que uno era en sí (como pecador) para hacer aparecer la Verdad ontológica de sí frente a Dios (uno nada es frente al Creador), ponía en escena ya, en esta ceremonia pública, un sujeto moral vinculado estrechamente con la verdad a reconocer y a publicar como condición de la salvación (por la destrucción de sí-*amor Dei*). La *exomologesis*, como nueva práctica socio-religiosa (desarrollada en el templo y fuera del templo) practicada por los laicos desde el siglo II al siglo V, constituía una de las condiciones de posibilidad de las reflexiones morales elaboradas por los pastores que proponían principios de acción para los laicos ‘en el mundo’ en las que se justificaba y articulaba un lazo entre el sujeto moral, la verdad de sí, la renuncia a sí y el deseo-*libido*.

²²⁴² *DeE IV*, pág. 807-808. El subrayado es nuestro.

²²⁴³ *DeE IV*, pág. 808.

²²⁴⁴ *DeE IV*, pág. 808.

²²⁴⁵ Foucault recupera, en los años ochenta, lo que había expuesto en el laboratorio en 1975 como inicio de la genealogía de la confesión. Sin embargo, en 1975, Foucault no menciona el término *exomologesis*. Véase *Curso LA*, pág. 159.

²²⁴⁶ Ver *Curso LA*, pág. 158-180.

b. *Exagoreusis*: análisis y confesión exhaustiva de la verdad de sí.

Mientras que la *exomologesis* se aplicaba a los laicos, en el seno de las instituciones monásticas del siglo IV y V el sujeto moral debía aplicarse en otra técnica de revelación de sí, “lo que no excluía –sostiene Foucault– que cuando el monje había cometido una falta de cierta importancia se recurriera a las formas de la *exomologesis* delante de la comunidad reunida en asamblea (...).”²²⁴⁷ Esta técnica de sí, instrumento de la hermenéutica del deseo que el monje debía aplicar sobre sí en medio del combate por la castidad (ascesis), consistía en el **examen de sí y en la confesión de sí ante otro**. El procedimiento-acto de revelación verbal de la verdad de sí implicará la necesaria objetivación de sí en un discurso verdadero y estará, para Foucault, en directa relación genealógica con las prácticas de sí aplicadas en el paganismo en el contexto del necesario cuidado de uno mismo (examen de conciencia, control de las representaciones, meditación, etc.).²²⁴⁸ El monaquismo, tal y como se verifica en los textos de Casiano, unificará estas técnicas paganas en torno a la práctica de la confesión de sí ante sí y ante otros. Capturadas al servicio de la constitución de un sujeto de deseo, las tecnologías precedentes transformarán sus formas y sus fines al ser exportadas a una institución de sumisión y control de los individuos.

En efecto, la reflexión prescriptiva sobre la concupiscencia que elabora Casiano y el combate por la castidad que promueve (ascesis monástica) incitaba a poner en juego unos procedimientos de subjetivación organizados en torno a la obediencia (a la ley y a otro) y al conocimiento de sí.²²⁴⁹ La constitución del sujeto moral era indisociable, en Casiano, del ingreso voluntario en una institución reglada que Foucault ponía, en *Vigilar y Castigar*, en relación genealógica con las instituciones disciplinarias de la modernidad.²²⁵⁰

²²⁴⁷ *DeE IV*, pág. 127.

²²⁴⁸ Ver *Curso HS*, pág. 316-317.

²²⁴⁹ Cfr. *Curso HS*, pág. 305. La vida monástica es un síntoma genealógico de un pasaje histórico crucial: de una estética de la existencia a una moral centrada en el código y la obediencia. Mientras que los ejercicios filosóficos paganos se orientaban hacia un ‘arte de vivir’, la ascética monástica implicará reglar la vida en el seno de una institución reglada. Este es uno de los “puntos de divergencia entre estos ejercicios filosóficos y el ejercicio cristiano. No hay que olvidar, justamente, que uno de los elementos fundamentales de la espiritualidad cristiana será que la vida debe ser la vida ‘reglada’. La *regula vitae* es esencial. Ciertamente muchos elementos han jugado (...para provocar esta transformación...). Por tomar el más exterior, aunque no el más indiferente: el modelo del ejército y de la legión romana, que ha sido un elemento organizador para al menos algunas formas de cenobio en el Oriente y en el occidente cristiano. El modelo del ejército ha jugado ciertamente su rol, pero no es la única cuestión por la que la vida cristiana debe ser una vida regular. Es un problema en todo caso. Por el contrario la vida filosófica, o la vida tal y como es definida, prescrita por los filósofos como vida que uno obtiene gracias a la *tekhné*, no obedece a una *regula* (una regla) (...). Ni la obediencia a la regla, ni la simple obediencia pueden, para el espíritu de un griego o de un romano, constituir una obra bella.” *Curso HS*, pág. 405-406.

²²⁵⁰ Al inicio del primer capítulo de la tercera parte, inmediatamente después de definir lo que entendía por ‘disciplinas’, Foucault remitía como antecedente histórico fundamental de lo disciplinario al convento-clausura. Las disciplinas modernas **organizaban el espacio**. “Muchos procedimientos disciplinarios existían desde largo tiempo atrás en los conventos, en los ejércitos, también en los talleres. Pero las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas fórmulas generales de dominación. Distintas de la esclavitud, (...) de la domesticidad, (...) del vasallaje (...). Distintas también del ascetismo y de las ‘disciplinas’ de tipo monástico, que tienen por función garantizar renunciaciones más que aumentos de utilidad y que, si bien implican la obediencia a otro, tienen por objetivo principal un aumento del dominio de cada cual sobre su propio cuerpo.” *SP*, pág. 161-162. “La disciplina (...moderna...) exige a veces la *clausura* (*clôture*), la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre sí mismo.” *SP*, pág. 166. La cursiva es de Foucault. “Pero el principio de ‘clausura’ (*clôture*) no es ni constante, ni indispensable, ni suficiente en los aparatos disciplinarios.” *SP*, pág. 167-168. “La disciplina organiza un espacio analítico. Y aquí, todavía, encuentra un viejo procedimiento arquitectónico y religioso: la celda de los conventos. Incluso si los compartimentos que asigna llegan a ser puramente ideales, el espacio de las disciplinas es siempre, en el fondo, celular. Soledad necesaria del cuerpo y del alma decía cierto ascetismo: deben por momentos al menos afrontar solos la tentación y quizás la severidad de Dios.” *SP*, pág. 168. También las disciplinas imponían un

Entrar en la clausura imponía acceder a una relación de sumisión y vigilancia plena.²²⁵¹ En este sentido, la dirección espiritual monástica modificará por completo las formas y el sentido de las relaciones que mantenía el discípulo con su maestro en el paganismo: el anciano, santo o carismático, funcionaba como agente autoritario, padre y generador de una nueva subjetividad -la del dirigido- sin voluntad propia (*imperium seniorum*).²²⁵² En efecto, la relación novicio-maestro o monje-anciano es pensada por Casiano como **una relación completa de dependencia que posee por sí misma un valor moral positivo**.²²⁵³ En “la institución monástica –sostiene Foucault-, la relación al maestro toma la forma de **una obediencia incondicional y permanente que recae sobre todos los aspectos de la vida y no deja al novicio, en principio, ningún margen de iniciativa**; si el valor de esa relación depende de la cualificación del maestro, no es menos verdad que, en sí misma, la forma de la obediencia, **no importa el objeto sobre el que se imponga, tiene un valor positivo**: (...) la capacidad para dirigir es un carisma y (...) **la obediencia debe constituir, bajo la forma de la humildad, una relación permanente a sí mismo y a los otros**.”²²⁵⁴ Así, para Foucault, mientras que en el paganismo la dirección espiritual ponía en juego una “relación utilitaria y profesional (...que..) se fundaba en la capacidad del maestro para guiar a su alumno hacia una vida feliz y autónoma por medio de consejos razonables, (...y que...) cesaba desde el momento en que el discípulo había encontrado la vía de acceso a esa vida”;²²⁵⁵ la relación entre el monje (novicio o adulto) y el maestro o anciano, justificada como relación necesaria e imprescindible para el progreso en el combate espiritual, abarcaba “todos los aspectos de la vida (...)”,²²⁵⁶ no permitiendo al dirigido tomar por sí mismo ninguna decisión. La relación dual de dependencia, como estado permanente y perpetuo de obediencia, lejos de esperar alcanzar algún día “un estado autónomo final, implicaba el control íntegro de la conducta por el maestro –sostiene Foucault- (...como...) un sacrificio de sí, un sacrificio de la voluntad del sujeto.”²²⁵⁷

En efecto, la relación con el anciano conformaba el eje de una institución centrada en la ley, diseñada como una máquina organizada para sacrificar la voluntad del monje

control de la actividad y una gestión del tiempo: “El *empleo del tiempo* es una vieja herencia. Las comunidades monásticas habían sin duda sugerido su modelo estricto.” SP, pág. 175.

²²⁵¹ Casiano promueve la imagen de un Dios panóptico que conoce los secretos de uno mismo que se ocultan incluso para uno mismo. Dios, la Mirada-Ojo que todo lo ve, se encarna en el sistema de observación y vigilancia monacal: el anciano manda en su dirigido como Dios gobierna el mundo y vigila a su ‘su’ monje emulando la visión divina. “Con toda vigilancia hay que purificar los pliegues de nuestro corazón. En efecto, lo que otros desean alcanzar en la pureza del cuerpo, nosotros, debemos poseerlo también en el secreto de nuestra conciencia en la que el Señor reina como el árbitro y el presidente que vigila nuestra manera de combatir. Así, lo que nos repugna realizar fuera, no toleremos que un pensamiento imprudente lo haga tomar cuerpo en el interior. No nos manchemos por una connivencia secreta con quien nos llena de confusión desde que los hombres tienen conocimiento. Porque si algo puede escapar a su conocimiento, nada podrá ser ignorado por la ciencia de los santos ángeles y de Dios todopoderoso, para la que no escapa ningún secreto.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 273-275. Cfr. BRAKKE, David, *The Problematicization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, op. cit., pág. 452-453.

²²⁵² Cfr. FILORAMO, Giovanni, “Aspetti della direzione spirituale in Giovanni Cassiano”, en BADILITA, Cristian y JAKAB, Attila (eds.), *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*, Actas del Coloquio Internacional organizado por el *New Europe College* en colaboración con la *Ludwing Boltzmann Gesellschaft*, París, Beauchesne, 2003, pág. 135-137.

²²⁵³ Foucault retoma insistentemente el tema de la obediencia monacal, relación de poder entre el sujeto y otro permanente y perpetua, en el seno de una institución proto-disciplinaria de salvación-confesión. Véase *DeE IV*, pág. 127-128; *DeE IV*, pág. 127-129 (Curso del Collège de France de 1979-1980); *DeE IV*, pág. 808-809 (conferencia). Para el monasterio, como máquina proto-disciplinaria, véase: ABRAHAM, Tomás, *La sexualidad en El uso de los placeres*, op. cit., pág. 176-177.

²²⁵⁴ *DeE IV*, pág. 127-128.

²²⁵⁵ *DeE IV*, pág. 809.

²²⁵⁶ *DeE IV*, pág. 809.

²²⁵⁷ *DeE IV*, pág. 809.

mediante el ejercicio de un poder pastoral centralizado e individualizador.²²⁵⁸ Proponiendo como modelo para Occidente las estrategias para renunciar al mundo practicadas en las instituciones cenobíticas orientales, Casiano describe y promueve cómo era posible alcanzar el sometimiento (sujeción) del individuo que ingresaba en el monasterio. “Pienso que es necesario abordar –afirma– de qué manera puede **mantenerse tanto tiempo como sea posible su perseverante y humilde sumisión** (*subiectio*), una sujeción tan grande que los haga (...a los monjes...) permanecer en el monasterio hasta la vejez extrema y por qué renuncias a uno mismo la sumisión se adquiere.”²²⁵⁹ Para alcanzar tal sometimiento había que aplicar diferentes estrategias y reglas. Sólo respetándolas era posible conformar al aspirante como un sujeto moral sometido (*puesto por debajo* del anciano y de Dios) preocupado y ocupado en el combate por la castidad. Primero. En las instituciones modelo, “(c)ualquiera que busque ser admitido bajo la disciplina del monasterio –afirma Casiano–, no lo es hasta haber permanecido en la puerta durante diez días o más, manifestando indicios de su perseverancia y de su voluntad, (...) de su humildad y de su paciencia. Tirándose de rodillas ante todos los hermanos que pasan, es sistemáticamente rechazado y despreciado por todos como si deseara entrar en el monasterio no con una intención piadosa, sino por necesidad. Allí fuera se lo abrumba de injurias y de reproches sin nombre.”²²⁶⁰ Si el aspirante pasaba la prueba, manifestando a las puertas del monasterio los signos de su posible comportamiento dentro, se lo acepta como novicio: “investigando (exploratio) con un cuidado extremo si no tiene un apego a sus riquezas anteriores”,²²⁶¹ dado que no podrá permanecer bajo la disciplina del monasterio ni tampoco “adquirir la virtud de la humildad o la obediencia”²²⁶² si “conserva en su consciencia”²²⁶³ escondida y latente (latito) un apego a las cosas del mundo. Segundo. El aspirante era “presentado a la asamblea de los hermanos –afirma Casiano– de la mano del abad (per manus abbatis), despojado de sus vestimentas personales y revestido con las del monasterio (...).”²²⁶⁴ En la ceremonia, el futuro monje manifiesta y comprende que ha abandonado todo fasto mundano, que ha aceptado recibir como salario por su combate sólo lo concedido en las migajas de la limosna, y que ha ingresado en un régimen de obediencia estricta: ha decidido volverse igual a los pobres, ha escogido no inquietarse por su sustento, y por ello, no podrá

²²⁵⁸ Ver *DeE IV*, pág. 229. “A partir del momento en que la cultura de sí ha sido retomada por el cristianismo, ha sido puesta al servicio del ejercicio de un poder pastoral, en la medida en que el *epimeleia beanton* se volvió esencialmente (...) cuidado de otros (...), (...) trabajo del pastor. Pero, en tanto que la salvación del individuo es canalizada –al menos hasta cierto punto– por la institución pastoral, que asume como objetivo el cuidado de las almas, el cuidado clásico de sí desapareció, es decir que fue integrado y perdió gran parte de su autonomía.” *DeE IV*, pág. 409. El poder pastoral “está orientado hacia la salvación (por oposición al poder político). Es oblativo (por oposición al principio de soberanía) e individualizante (por oposición al poder jurídico). Es coextensivo a la vida y sus prolongaciones; está ligado a una producción de la verdad –la verdad del individuo mismo. (...) En cierta forma, es posible ver en el Estado (...moderno...) una matriz de individuación o una nueva forma de poder pastoral.” *DeE IV*, pág. 229-230.

²²⁵⁹ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 125. Casiano describe y propone como modelo para los monasterios occidentales de la Galia la forma de organización disciplinaria del monacato pacomiano en el libro IV de las *Instituciones cenobíticas* (CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 118-185). Cfr. FILORAMO, Giovanni, *op. cit.*, pág. 133-135 y 137-139.

²²⁶⁰ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 125. Con necesidad Casiano piensa en techo y comida.

²²⁶¹ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 125. Por ello Casiano justifica que es necesario rechazar a todos los que tienen muchos bienes, incluso cuando los ponen al servicio del monasterio, por el peligro de exigir, abandonando la disciplina, la restitución de lo que habían aportado. Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 127.

²²⁶² CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 125.

²²⁶³ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 125.

²²⁶⁴ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 127. Las vestimentas del individuo eran guardadas durante un tiempo por el ecónomo del monasterio para que, en caso de abandonar la disciplina, saliera al mundo con la ropa con la que había entrado. “No está permitido a nadie partir con las vestimentas que ha recibido (...).” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 129.

ya abandonar el monasterio sin el debido permiso de sus superiores.²²⁶⁵ Tercero. Recibido el aspirante y comprobada su perseverancia, no le estará permitido mezclarse con los otros hermanos: durante al menos un año “se lo confía a un anciano (*senior*) que, permaneciendo aparte y no lejos de la entrada del monasterio, tiene a su cargo a los extranjeros y a los huéspedes, y que ofrece a ellos todos sus recursos de hospitalidad y de humanidad.”²²⁶⁶ El anciano, leyendo el corazón del discípulo, le ordenaba todo aquello que era contrario a su temperamento,²²⁶⁷ con el objetivo de ejercitarlo en la obediencia absoluta e incondicionada. Finalmente, habiendo manifestado su paciencia y su humildad en el servicio asignado, el novicio podía mezclarse con la comunidad de los hermanos: era entonces “confiado a otro anciano (*senior*) –sostiene Casiano- encargado por el abad de instruir (*instituto*) y gobernar (*gobierno*) a diez jóvenes (...). El trabajo y el objeto principal de su enseñanza, que volverá al joven monje capaz de elevarse hasta las más altas cimas de la perfección, consiste en enseñarle, en primer lugar, a vencer su voluntad. Concedor de numerosas experiencias (...), el anciano sabe que...) el monje –especialmente los más jóvenes- no podrá poner freno a la voluptuosidad de su concupiscencia si antes, por la obediencia, no ha aprendido a mortificar su voluntad.”²²⁶⁸

La relación disimétrica instaurada con el maestro, una vez puesto el monje bajo disciplina, implicaba que nada podía hacerse sin el permiso del anciano,²²⁶⁹ ni había “momento de la vida –afirma Foucault- en el que el monje fuera autónomo. Aún ejerciendo como director, (...el anciano...) deb(ía) conservar el espíritu de obediencia, y observarlo como un sacrificio permanente de **control absoluto** de la conducta (...). El sí mismo deb(ía) constituirse en sí por la obediencia.”²²⁷⁰

La relación maestro-alumno en el interior de las instituciones monásticas implicaba, por tanto, una relación de poder radicalmente diferente a la que suponía en el paganismo la relación entre el maestro y el alumno:²²⁷¹ fundada en la obediencia absoluta y perpetua del novicio, el anciano debía guiar y controlar absolutamente todos los actos del monje. Ingresar en la institución monástica hacía intrínsecamente necesario el introducirse en el seno de una relación de poder respecto a otro (obedecer al maestro) que permitía a su vez instaurar una relación de obediencia perpetua y permanente de uno mismo hacia Dios. Casiano recoge esta regla de la obediencia plena impuesta para provocar el sacrificio de la voluntad y de la libertad del sujeto: en los monasterios orientales “los jóvenes no sólo no osan abandonar la celda sin que su maestro lo sepa y lo consienta; no presumen tampoco de autorización para satisfacer sus necesidades naturales. **Cumplen expresamente y sin ninguna discusión, como si la orden viniera de Dios, todo lo que el anciano ha**

²²⁶⁵ “Por ello nadie tiene el derecho de dejar libremente el monasterio: o bien, como un esclavo fugitivo, partirá de noche, buscando aprovecharse de las tinieblas más densas; o bien, juzgado indigno del rango y de la profesión monástica, será vergonzosamente expulsado, marcado su corazón de confusión, después de haber sido despojado en presencia de todos los hermanos de las vestimentas del monasterio.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 129. El ritual de la expulsión era, por tanto, simétrico al ritual del ingreso: delante de todos, desnudo, el monje era revestido (humildad) o desvestido (vergüenza) de sus los hábitos.

²²⁶⁶ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 131.

²²⁶⁷ “quae senserit animo eius esset contraria.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 131.

²²⁶⁸ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 131.

²²⁶⁹ “Para cualquiera de sus actos, aún el acto de morir, el monje tiene necesidad del permiso de su director.” *DeE IV*, pág. 809. No podían salir de sus celdas sin permiso, debían abandonar todo lo que estaban haciendo en su interior ante la llamada para la oración (los enfermos debían solicitar el permiso para ausentarse), no podían poseer ningún objeto como propio y no podían llevar comida a la celda (los que estaban enfermos debían pedir al anciano que les permitiera tener en la celda ‘elementos’ no permitidos por la regla). Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 133-139 y 145.

²²⁷⁰ *DeE IV*, pág. 809. El subrayado es nuestro.

²²⁷¹ Foucault sostiene en una entrevista realizada en 1983: “A lo que estoy atento, es al hecho de que toda relación humana es en cierto grado una relación de poder. Evolucionamos en un mundo de relaciones estratégicas perpetuas. Toda relación de poder no es mala en sí misma, pero es un hecho que implica siempre peligros.” *DeE IV*, pág. 374.

prescrito, a tal punto que muchas veces aceptan también órdenes imposibles con una fe y una devoción tan grande que hacen todos sus esfuerzos para cumplirla, sin ninguna duda en su corazón. Por respeto al anciano, no miden siquiera la imposibilidad del mandamiento.²²⁷²

La obediencia impuesta, el monje debía deseársela plenamente: preferirla “al trabajo manual, a la lectura o al silencio y al reposo de la celda, más también a todas las virtudes (...).”²²⁷³ Por ello, para hacer deseable la sumisión y concertarla, las acciones del monje debían ser gobernadas a través de un régimen de castigos.

1) Castigos espirituales. Porque el tiempo monacal estaba poblado de actividades (levantarse antes de que salga el sol, meditación y lectura en la celda, plegarias comunitarias, trabajo íntimo o en común, servicios a la comunidad, atención de huéspedes, etc.), la máquina no podía tolerar los retrasos. “Aquél que, a la hora tercia, sexta y nona, no ha llegado a la oración antes del final de primer salmo –describe Casiano-, no intenta penetrar en el oratorio ni mezclarse con los que cantan, sino que de pie, cerca de la puerta, espera la despedida de la asamblea. A la salida de los hermanos, inclinado a tierra por la penitencia, pide perdón por su negligencia y su retraso, sabiendo que no hay ningún otro medio de expiar su delito de pereza, y que no podrá tampoco ser admitido en la celebración siguiente si no permanece sobre tierra satisfaciendo una verdadera humildad por su negligencia presente.”²²⁷⁴ Será pasible del mismo castigo público quien llegue tarde a las plegarias

²²⁷² CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 133-135. “Ese bienaventurado Juan, desde su adolescencia y hasta la madurez de la edad viril estuvo al servicio de un anciano tanto tiempo como éste vivió. Tan preocupado estaba por satisfacerlo con una gran humildad que su obediencia asombraba al anciano con un gran estupor. Quiso el anciano explorar más claramente si esa obediencia provenía de una verdadera fe y de una profunda simplicidad de corazón, o si ella era afectada y, por así decirlo, obligada con el fin de resaltar para aquél que mandaba. Entonces le ordena bastante a menudo cosas superfluas o inútiles, es decir, imposibles.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 155. Casiano recoge tres ejemplos de órdenes imposibles e irracionales, que sólo tienen por fin la obediencia misma y la humildad completa. 1) El anciano le ordena a Juan regar y cuidar todos los días un tronco seco y podrido que estaba preparado para ser quemado en la cocina. Juan observa el precepto, incluso en invierno, mientras el anciano lo observa y lo vigila. Finalmente, el maestro arranca el leño y lo tira, ordenando al monje que deje de regarlo. “Educado por ejercicios de este género, el joven progresaba cada día en la virtud y la humildad brillaba por su obediencia.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 157. 2) Admirados los hermanos por la ‘sumisión’ del joven, solicitan al anciano que les demuestre la humildad de su dirigido ‘para edificarse’. Entran en su celda y el maestro le ordena tirar un vaso con aceite por la ventana. El monje cumple inmediatamente la orden “sin preocuparse de lo absurdo del mandamiento, ni tener en cuenta sus consecuencias: la necesidad de cada día, la enfermedad, la falta de dinero para comprarlo, la completa penuria de ese desierto árido en el que, aún teniendo con qué comprarlo, sería imposible encontrar algo con lo que compensar el líquido perdido.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 159. 3) Otros hermanos quieren también ‘aprender’ de la ‘sumisión’ del joven. Así se lo solicitan al maestro, y el anciano ordena al monje que acerque una gran piedra, que ni siquiera muchos hombres podrían mover, lo más rápido posible. El monje, “apoyando el cuello y el cuerpo entero, intenta hacerla rodar, multiplicando hasta tal punto sus esfuerzos que el sudor le corre por todos sus miembros impregnando no sólo sus vestidos sino también la roca al contacto con su espalda. Ahí también, el monje no medía la imposibilidad del precepto o de la acción, sino que actuaba por respeto al anciano y en la total simplicidad del celo que le hacía creer con toda su fe que el anciano no podía ordenarle nada en vano y sin razón.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 159. Casiano relata también, entre otros ‘casos’ espirituales, el episodio ejemplar de un monje que había ingresado al monasterio con su hijo. Para comprobar el apego que sentía, el niño es intencionadamente abandonado (no se lo alimenta, no se lo lava, etc.), es golpeado y reprendido por otros monjes ante los ojos impasibles del padre. “El anciano del monasterio, considerando la firmeza y el inmutable rigor de su espíritu, quiere comprobar hasta al fin la constancia de su alma. Un día, habiendo visto llorar al niño, simula enfadarse contra él y ordena a su padre cogerlo y tirarlo al río.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 163. El padre cumple la orden, el niño es finalmente salvado de las aguas. Véanse otros ‘casos’ espirituales en: CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 163-171.

²²⁷³ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 137.

²²⁷⁴ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 109.

nocturnas²²⁷⁵ o quien, “llamado para un trabajo o a una reunión ordinaria llegue con retraso (...).”²²⁷⁶ También los actos del sujeto moral se castigaban con una penitencia pública y espiritual. Era castigado quien rompiera por negligencia o por azar una vasija de barro²²⁷⁷ o quien se equivocara cantando los salmos, “aunque sea levemente.”²²⁷⁸ También merecerá ser castigado: “responder inútilmente, con dureza o con testarudez; cumplir con negligencia lo que impone la obediencia; murmurar, aún ligeramente; satisfacer los oficios fijados de manera demasiado perezosa, prefiriendo la lectura al trabajo o a la obediencia; no darse prisa en volver a la celda luego del saludo final de la oración; retrasarse con alguien, aún por poco tiempo, o retirarse un momento con él; coger de la mano a otro; hablar con alguien que no vive en la misma celda, incluso pocas palabras; rezar con el que está apartado de la plegaria; ver o hablar en ausencia de su anciano con un pariente o con un amigo mundano; intentar recibir o responder una carta de alguien sin el permiso del abad. Para todas estas faltas y otras del mismo tipo –sostiene Casiano–, uno se contenta con un castigo (*animadversio*) espiritual.”²²⁷⁹

2) También se imponían **castigos corporales** (*plaga*) **para aquellas faltas más vergonzosas e intolerables que, en caso de reincidencia, implicaban la expulsión del monasterio.** “Tales son: las injurias públicas, las manifestaciones de desprecio, las contradicciones violentas, unas conductas libres y sin control, la familiaridad con mujeres, las cóleras, las risas, los resentimientos y las disputas, la elección de un trabajo particular, la avaricia, el apego y la posesión de objetos superfluos, comer fuera del tiempo fijado y a escondidas, y otras cosas similares.”²²⁸⁰

La vida monástica estaba por tanto organizada a partir de un régimen de obediencia articulado en una reglamentación penal que establecía explícitamente las acciones permitidas y prohibidas para el sujeto moral (reglas jurídico-espirituales). Como parte fundamental del régimen impuesto sobre el cuerpo y la voluntad del monje (‘obligaciones legales’), la sumisión monástica exigía también realizar ciertos actos específicos de verdad (‘obligaciones de verdad’): el monje, plegado a sus deberes de obediencia, debía confesar exhaustivamente sus actos, sus pensamientos y sus sueños ante ‘su’ anciano o ante los ancianos, como condición para desarrollar el necesario combate moral por la castidad. Es decir, en el seno de una institución de sujeción (monasterio) y en el corazón de una relación específica de poder (maestro-monje), el monaquismo va a aplicar y transformar, para Foucault, las técnicas ‘espirituales’ elaboradas por los filósofos paganos. Allí, todas las tecnologías ascéticas precedentes se coagularán en una práctica de sí confesional, centrada en el conocimiento de la verdad de sí y fundada en el principio de una sospecha indefinida respecto a uno mismo: los textos de Casiano justifican, para Foucault, la implantación primigenia de la obligación-confesión en la espiritualidad cristiana del siglo IV y V (práctica de sí instaurada como norma para todos a partir de los siglos XV y XVI y revitalizada por la analítica del deseo de la Reforma y la Contrarreforma).²²⁸¹

²²⁷⁵ Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 111.

²²⁷⁶ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 141.

²²⁷⁷ Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 141.

²²⁷⁸ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 141.

²²⁷⁹ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 143.

²²⁸⁰ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 143.

²²⁸¹ Foucault sostiene que la espiritualidad cristiana, como forma específica separada del neoplatonismo y de la gnosis, se conforma en el monacato: “lo que ha sido el gran motor, el gran principio –diría: el principio estratégico– del desarrollo de la espiritualidad cristiana en las instituciones monásticas, a partir de finales del siglo II y durante todo el siglo IV-V, era llegar a conformar una espiritualidad cristiana desligada de la gnosis.” *Curso HS*, pág. 402. En la genealogía del hombre de deseo, condición de posibilidad de la genealogía del sujeto sexual, Casiano ocupaba un lugar eminente: “Son estos ejercicios, que estaban lejos de estar centrados sobre el conocimiento de sí, estando centrados sobre el conocimiento de sí se concentrarán en la sospecha de sí más que en el reconocimiento divino: es esto, si queréis, lo que explica el tránsito de estos ejercicios de origen filosófico al interior mismo del paganismo. **Se implantan, por tanto, de una manera visible, de una**

Frente a Casiano, el examen de conciencia no tenía en la Antigüedad, según Foucault, una función confesional. Como tecnología al servicio de la constitución del sujeto de las *aphrodisia*, el examen de conciencia consistía en “la recolección nocturna de la jornada pasada y (...en...) la vigilancia permanente sobre sí mismo.”²²⁸² La técnica se centraba en el análisis de las acciones y en la memorización de las reglas y los discursos de verdad que permitían regular en todo momento la acción moral del sujeto.²²⁸³ De esta cultura de sí pagana, el cristianismo monástico importará la técnica y la transformará al aplicarla en los monjes con un nuevo objetivo: analizar y vigilar de forma permanente no las acciones, los saberes adquiridos o el cumplimiento de las reglas de acción aprendidas, sino los propios pensamientos. Las técnicas ascéticas monástica “muestran bien –afirma Foucault– que no se trata de determinar lo que hay que hacer para no cometer faltas o reconocer si se han cometido faltas en lo que se ha podido hacer. **Se trata de apresar los movimientos del pensamiento (*cogitatio*= *logismos*), de examinarlos a fondo para capturar el origen y descifrar de donde vienen (de Dios, de sí mismo o del diablo) y operar una selección (que Casiano describe utilizando muchas metáforas, entre las cuales la más importante es la del cambista que verifica las piezas de monedas).** Es la ‘movilidad del alma’ (...) lo que constituye el dominio del ejercicio de un examen de conciencia que (...) tiene por objetivo volver posible la unidad y la permanencia de la contemplación.”²²⁸⁴ La técnica confesional del examen de conciencia, recayendo sobre los pensamientos pasados y presentes del monje, implicaba aplicarse en una tarea de discriminación de las ideas que acercaban o alejaban al sujeto de Dios, porque justamente esa movilidad del alma, incitada por unos deseos diseminados por ella aunque ocultos, “distra(ían) al sujeto de la contemplación de Dios”²²⁸⁵ o le impedían alcanzar la pureza requerida para contemplarlo.

Si la puesta en disciplina suponía conformar a un sujeto sin voluntad propia, plegado por completo a la voluntad del anciano y de Dios, la técnica para sondear lo que pasa y se oculta en uno mismo tendrá por fin, para Foucault, “inmovilizar la conciencia”.²²⁸⁶ El monje debía examinar minuciosamente “cada pensamiento que se presenta a la conciencia a fin de percibir el lazo que existe entre el acto y el pensamiento, entre la verdad y la realidad; con el objetivo de ver si no hay, en ese pensamiento, alguna cosa que sea susceptible de volver nuestro espíritu móvil, de provocar nuestro deseo, de alejar nuestro

manera real en la espiritualidad del siglo IV-V. Los textos de Casiano son, por ello, muy interesantes. Y de Séneca a Casiano podemos ver, a grandes rasgos, el mismo tipo de ejercicio que se desplaza, que son retomados. Y luego, son estos ejercicios los que van a vivir en todo el cristianismo, y que reaparecerán, tomarán dimensiones más grandes y fuertes, con una nueva intensidad, a partir del siglo XV-XVI y, por supuesto, en la Reforma y en la Contrarreforma.” *Curso HS*, pág. 404. El subrayado es nuestro.

²²⁸² *DeE IV*, pág. 128.

²²⁸³ Foucault analiza las técnicas de sí romanas justificando que nunca se las aplicaba para conocer la verdad del sujeto o decir la verdad de sí, sino para medir el progreso espiritual alcanzado, es decir, el grado de subjetivación de los discursos verdaderos y el estadio de elaboración del sujeto moral. Ver *Curso HS*, pág. 460-466. “Tenemos (en Roma...) un conjunto de técnicas que tienen por fin ligar la verdad y el sujeto. Pero hay que comprender bien de qué se trata: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni hacer del alma el lugar en el que reside, por un parentesco de esencia o por un derecho de origen, la verdad; no se trata tampoco de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Estamos aún muy lejos de lo que será una hermenéutica del deseo. Se trata por el contrario **de armar al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de esa verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi-sujeto (quasi-sujet) que reina soberanamente en nosotros.**” *Curso HS*, pág. 481. El subrayado es nuestro. Foucault opone explícitamente el ejercicio-paseo y el ejercicio sobre las representaciones recomendado por Epicteto y el ejercicio sobre la memoria propuesto por Marco Aurelio con la analítica de las representaciones de Casiano en: *Curso HS*, pág. 286-287.

²²⁸⁴ *DeE IV*, pág. 128. El subrayado es nuestro.

²²⁸⁵ *DeE IV*, pág. 810.

²²⁸⁶ *DeE IV*, pág. 810.

espíritu de Dios. **Lo que funda el examen** –remarca Foucault- **es la idea de una concupiscencia secreta.**²²⁸⁷ En efecto, será la *libido*, que se esconde en los pliegues del alma, el objeto fundamental del análisis de conciencia en Casiano: se tratará de analizar lo que se oculta detrás de los pensamientos para investigar el grado de pureza del alma, se tratará de conocer lo que el sujeto mismo desconoce de sí y que puede alejarlo de la oración y de Dios, se tratará de objetivarse a sí mismo frente a otro para hacer de uno mismo una realidad completamente transparente ante la mirada del otro. Así, en el seno de las instituciones monásticas se pondrá en marcha “la hermenéutica de sí cristiana y su desciframiento de los pensamientos íntimos. La hermenéutica de sí se funda –sostiene Foucault- sobre la idea de que **hay en nosotros algo escondido, que vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto.**”²²⁸⁸ Así, la práctica socio-religiosa monástica de la confesión justificaba el principio de desconfianza permanente respecto de sí mismo y el principio del necesario conocimiento de sí (por el des-conocimiento de sí) postulado en la reflexión de Casiano.

Para Foucault, tres metáforas harán signo en Casiano de esta relación de perpetua desconfianza del sujeto respecto a sí mismo. Primero, “la analogía del molino”:²²⁸⁹ “los pensamientos son unos granos y la conciencia una rueda de molino. Como el molinero –parafrasea Foucault a Casiano- debemos seleccionar los granos, separar aquellos que son malos de los que, triturados por la rueda, darán la buena harina y el buen pan de nuestra salvación.”²²⁹⁰ Segundo: “una analogía con el oficial que ordena a sus soldados desfilar bajo dos rangos, los buenos a derecha y los malos a izquierda. Debemos adoptar la actitud del oficial que divide su tropa en dos filas, la de los buenos y la de los malos.”²²⁹¹ La tercera analogía utilizada por Casiano es la del cambista de dinero:²²⁹² “la conciencia es el argirónomo (*argyronome*) de sí. Debe examinar las piezas, considerar su efigie, preguntarse de qué metal están hechas, interrogar su proveniencia. La conciencia debe pesar las monedas, a fin de ver si ellas no han sido falsificadas. De la misma manera que las monedas llevan la figura del emperador nuestros pensamientos deben estar impresos con la imagen de Dios.”²²⁹³

La técnica del examen de uno mismo, centrada en los movimientos de la concupiscencia del alma, aplicada a partir de una desconfianza permanente sobre sí y para el conocimiento de la verdad de sí, va a imponerse al monje como **técnica que hacía necesario que el sujeto “testimoni(ara) directamente”²²⁹⁴ todos sus pensamientos ante sí y ante otros:** la confesión de sí, ‘acto de verdad’, permitía distinguir y seleccionar el origen y la procedencia de esos pensamientos dando más bríos al examen.²²⁹⁵ El acto de la confesión unificará finalmente la necesaria exégesis de sí y la técnica de examen-desciframiento de sí en un procedimiento-acto en el que decir-verdad va a constituir una condición para la salvación:²²⁹⁶ para discriminar entre lo que proviene de sí, del demonio y de Dios “debemos **confiar todos nuestros pensamientos a nuestro director**, obedecer

²²⁸⁷ *DeE IV*, pág. 810. El subrayado es nuestro.

²²⁸⁸ *DeE IV*, pág. 810. El subrayado es nuestro.

²²⁸⁹ *DeE IV*, pág. 810.

²²⁹⁰ *DeE IV*, pág. 811.

²²⁹¹ *DeE IV*, pág. 811.

²²⁹² Es la metáfora más importante para Foucault. Véanse: *DeE IV*, pág. 128; *DeE IV*, pág. 177 y *Curso HS*, pág. 286-287. Cfr. CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo I, pág. 99.

²²⁹³ *DeE IV*, pág. 811.

²²⁹⁴ *DeE IV*, pág. 810. El subrayado es nuestro.

²²⁹⁵ La concupiscencia secreta no era sino el acicate para una indagación constante y plena; el deseo desconocido no era sino el impulsor de una hermenéutica que nunca podía terminarse. La interpretación, como tarea, era un trabajo sin fin para el monje y para el anciano. Para las relaciones entre concupiscencia, secreto y confesión véase: CARRETTE, Jeremy R., *Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spirituality, op. cit.*, pág. 25-39.

²²⁹⁶ Ver *Curso HS*, pág. 315-316.

en todas las cosas a nuestro maestro, **practicar permanentemente la verbalización de todos nuestros pensamientos.** (...) **Confesándose no sólo los pensamientos, sino también los movimientos más íntimos de su conciencia y sus intenciones, el monje se coloca en una relación hermenéutica, tanto de cara a su maestro como de cara a sí mismo.**²²⁹⁷

Foucault va a describir esta técnica confesional monástica, ‘descubrimiento’ al que accede en su investigación de los años ochenta, de la misma manera que la había caracterizado en el proyecto de la *Historia de la sexualidad* de 1976: un ritual de producción de la verdad del sujeto (coincidencia del sujeto del enunciado con el sujeto de la enunciación) que permitía la elaboración de un saber sobre los individuos objetivados, que implicaba una relación de poder respecto a otro que sabe y escucha, y que tenía por sí misma efectos ‘terapéuticos’ intrínsecos.²²⁹⁸ En efecto, en las instituciones monásticas, al monje que jugaba el rol de maestro, el anciano, la confesión exhaustiva y completa de los movimientos del alma lo instauro como instancia de poder y de saber ya que, la confesión “confiere al maestro –sostiene Foucault en 1982-, cuya experiencia y sabiduría es mayor, **un saber**, y por tanto le permite ser un mejor consejero. Aún si en **su posición de poder** discriminante el maestro no dice nada, **el hecho de que el pensamiento sea expresado tendrá un efecto discriminante.**”²²⁹⁹ En relación con el novicio o monje dirigido, la verbalización, como “exteriorización permanente por las palabras de los ‘arcanos’ de la conciencia”²³⁰⁰ tendrá “**efectos intrínsecos** –afirma Foucault- **que se debe al único hecho de que ella transforma en enunciados, dirigidos a otro, los movimientos del alma.**”²³⁰¹

La confesión ante otro permitirá seleccionar los pensamientos-monedas del monje provocando en él tres efectos morales positivos que harán surgir la verdad de sí (conocimiento de sí a través de la confesión a otro).

Primero. **Por la “vergüenza que hace ruborizar, al formular todo pensamiento malo”,**²³⁰² **la confesión permitirá acceder a la verdad secreta que se oculta a ambos.** “Es un indicio general y evidente de unos pensamientos diabólicos –afirma Casiano- que nos ruboricemos al pronunciarlos ante el anciano (*senior*).”²³⁰³ Y también: para realizar la humildad, “observa siempre la cabeza de esa serpiente, es decir, el comienzo de los pensamientos que te sugiere, declarándolos inmediatamente a tu anciano. Aprenderás a vencer esos malos pensamientos en su comienzo si no te ruborizas al descubrirlos enteramente ante tu anciano.”²³⁰⁴ En efecto, la confusión del que verbaliza ante la potestad del otro (*domine*) es un signo de unos pensamientos propios incitados por el Otro que habita en sí (demonio) y que aleja del Otro que salva (Dios). Por ello, para poder acceder al estado de humildad y obediencia requerido para desplegar el combate moral por la castidad, en las instituciones monásticas “se enseña a los debutantes –describe Casiano- a no ocultar por falsa vergüenza ninguno de los pensamientos que hacen turbar el corazón, sino a manifestarlos desde que nacen al anciano y, para juzgarlos, no fiarse de su opinión personal sino creer malo o bueno lo que el anciano, luego del examen, ha declarado como tal. De tal suerte, el enemigo astuto no puede embaucar al joven por el hecho de su inexperiencia y su ignorancia. No tiene ya medios para abusar de aquél que se apoya sobre el discernimiento del anciano y no sobre el suyo propio, y no puede persuadir de ocultar al anciano cualquiera

²²⁹⁷ *DeE IV*, pág. 811. El subrayado es nuestro.

²²⁹⁸ Ver *VS*, pág. 82-83.

²²⁹⁹ *DeE IV*, pág. 812.

²³⁰⁰ *DeE IV*, pág. 129.

²³⁰¹ *DeE IV*, pág. 128.

²³⁰² *DeE IV*, pág. 128. El subrayado es nuestro.

²³⁰³ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 133.

²³⁰⁴ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 179.

de las sugerencias que arroja en su corazón como flechas ardientes.”²³⁰⁵ “Casiano da el ejemplo –recuerda Foucault- de un monje que había robado pan. En un primer momento, no podía confesar. La diferencia entre los buenos y los malos pensamientos es que los malos no pueden expresarse fácilmente, el mal es indecible y oculto. Que los malos pensamientos no puedan expresarse sin dificultad y sin vergüenza impide que aparezca la diferencia cosmológica entre la luz y la oscuridad, entre la verbalización y el pecado, entre el secreto y el silencio, entre Dios y el diablo.”²³⁰⁶ Segundo, la confesión **tiene efectos de discriminación y de transformación del sujeto moral por “la realización material en palabras de lo que pasa en el alma”**.²³⁰⁷ En efecto, decir el pecado es expulsar el pecado, es realizar verbalmente lo que se oculta en lo profundo: “en un segundo momento el monje (...que había pecado robando...) se arrodilla y confiesa (...), el diablo sale de él.”²³⁰⁸ Por ello, confesar completamente será, para Casiano, uno de los signos de un sujeto moral transformado por la virtud. Sólo se puede ser humilde si: “primero, si se ha mortificado toda voluntad propia; segundo, si no se ha ocultado nada a su anciano, no sólo algo acerca de todas sus acciones sino también de todos sus pensamientos; tercero, si uno no se apoya ya sobre su propio discernimiento, sino que se pliega en todo al juicio de su anciano, ávido de escuchar sus advertencias (...).”²³⁰⁹ Finalmente, la confesión provoca la emergencia de la verdad de sí **por “la incompatibilidad del demonio (que seduce y que engaña escondiéndose en los pliegues de la conciencia) con la luz que lo descubre (...).”**²³¹⁰ y que lo expulsa del alma. La confesión, por la dificultad del sujeto de decir-verdad sobre sus pecados, por ser expulsión verbalizada del mal y por ser incompatible con el demonio, es “el sello de la verdad.”²³¹¹

Si la *exomoloesis*, manifestación dramática y teatral de la verdad de sí como pecador, tenía por objetivo el perpetrar ante la mirada de otros y del Otro (Dios) la muerte de sí y la renuncia completa a sí por las maceraciones ascéticas de un martirio simbólico; la *exagoreusis*, técnica de manifestación verbalizada de la verdad de sí (ascética) en relación con el deseo-*libido* (sustancia moral) tendrá por objetivo el “desapego en relación a sí y la constitución de una relación a sí que tiende a la destrucción de la forma del sí”²³¹² (teleología moral) gracias al conocimiento de sí (hermenéutica del deseo) que permitiría combatir para disociar la voluntad al manifestar lo oculto-involuntario (objetivación de sí en el conocimiento de sí). La *exagoreusis*-examen-confesión era, al igual que el ritual penitencial, un procedimiento que tendía a la renuncia de sí ya que la verbalización suponía siempre “que el sujeto la practica(ba) –afirma Foucault- en el cuadro de una relación de obediencia absoluta a un maestro. Esa relación t(enía) por modelo el renunciamiento del sujeto a su voluntad y a sí mismo.”²³¹³ *Exomoloesis* y *exagoreusis* constituyen así, para Foucault, dos ‘actos de verdad’ en los que debía revelarse uno mismo ante uno mismo, ante otros y ante Dios, sea simbólicamente sea verbalmente, que se ordenaban siempre a la destrucción incesante de sí. En la exposición de sí o en la confesión de sí se reduplicaba y se reactualizaba el acontecimiento histórico y suprahistórico de la conversión-muerte.²³¹⁴

²³⁰⁵ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 133.

²³⁰⁶ *DeE IV*, pág. 812.

²³⁰⁷ *DeE IV*, pág. 128. El subrayado es nuestro.

²³⁰⁸ *DeE IV*, pág. 812.

²³⁰⁹ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 181.

²³¹⁰ *DeE IV*, pág. 128-129. El subrayado es nuestro.

²³¹¹ *DeE IV*, pág. 812.

²³¹² *DeE IV*, pág. 129.

²³¹³ *DeE IV*, pág. 812.

²³¹⁴ “El sí mismo que se convierte es un sí mismo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a uno mismo, morir a uno mismo, renacer en otro sí mismo y bajo una nueva forma que no tiene nada que ver, ni con el ser, ni con el modo de ser, ni con los hábitos, ni con el *ethos*, que le ha precedido.” *Curso HS*, pág. 203.

...

La investigación que aspiraba a elaborar una ‘genealogía del sujeto de deseo’ permitía a Foucault articular una genealogía de la confesión que modificaba, profundizándolas, las hipótesis sostenidas en la *Voluntad de saber*. Primero, las prácticas de sí romanas (examen de conciencia, analítica de las representaciones, etc.) constituían la condición de posibilidad de la emergencia de la confesión monástica. Elaboradas y perfeccionadas en el seno de una cultura de sí preocupada por promover una estética de la existencia, las técnicas y procedimientos serán asumidos y transformados al servicio de una hermenéutica del deseo en las instituciones monásticas del siglo IV. Segundo, la verbalización de sí, la obligación a la confesión y la incitación a los discursos sobre el deseo, que se desplegaban en Occidente como estrategias históricas a partir del Concilio de Letrán (1215), del Concilio de Trento y de la pastoral cristiana del siglo XVI y XVII,²³¹⁵ no tenía su precedente en la juridificación del ritual provocada por la emergencia de la penitencia tarifada en el siglo VI.²³¹⁶ La verbalización, la obligación, la incitación a llevar la carne al discurso nacía en el cristianismo primitivo y se aplicaba sobre los monjes como técnica al servicio del conocimiento y del aniquilamiento de sí en el seno de una institución que imponía una relación de poder indefinida respecto de otro (foco de la obediencia y del control de las acciones y de los pensamientos). Finalmente, la institución monástica y la práctica de sí confesional utilizada para operar la aniquilación de sí y el conocimiento de sí permitía justificar la emergencia histórica de una reflexión (Casiano) que hacía del deseo y de la concupiscencia lo escondido-oculto en el laberinto interior de los pensamientos diurnos y nocturnos y en los movimientos involuntarios del cuerpo.

La doctrina unitaria de la *libido* (Agustín), la reflexión monástica sobre la concupiscencia de la carne (Casiano), la emergencia de nuevos ritos-actos de verdad (*exomologesis*) y de nuevas técnicas de sí (productoras de la verdad de sí) unitariamente organizadas en torno a la confesión de sí (*exagoreusis*), permitían identificar el nacimiento y consolidación de una ‘experiencia de la carne’ que constituirá un acontecimiento histórico en Occidente. Rota la tríada dinámica que unía en la Antigüedad el deseo, el acto y el placer, en el cristianismo primitivo surgía, se construía y se justificaba **un lazo, producción histórica** no natural, no universal, no invariante, no a-histórico, entre el sujeto, la verdad, la confesión y una *libido* oculta y desconocida (*sujeto de deseo*).²³¹⁷ Lazo que va a ser continuado y reforzado en la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna, gracias a unos discursos científicos sobre la sexualidad (escondida y secreta) elaborados a partir de la aplicación de unos procedimientos de confesión-examen (decir-verdad de sí) que habían probado desde antiguo su eficacia en el gobierno de las almas y de los cuerpos.

²³¹⁵ Ver *VS*, pág. 27-30, 78-79.

²³¹⁶ Ver *Curso LA*, pág. 159-160. “Con este sistema de la penitencia tarifada (...) el enunciado de la falta comienza a tener un rol necesario. (...) Así, poco a poco, a través de esta penitencia cuyo origen es manifiestamente judicial y laico, comienza a formarse esa especie de pequeño foco aún muy limitado y sin ninguna otra eficacia más que utilitaria: el foco de la confesión.” *Curso LA*, pág. 160.

²³¹⁷ Ver *DeE IV*, pág. 390.

4. Sujeto de las *aphrodisia* y sujeto de *deseo*.

A partir de esta reconstrucción de la genealogía del deseo es posible establecer algunas diferencias fundamentales entre la reflexión antigua sobre las *aphrodisia*, que promovía la constitución y el reconocimiento de sí como *sujeto moral de los deseos-actos-placeres* y la reflexión cristiana de los siglos IV y V sobre la *libido*, la carne y la concupiscencia al servicio de la elaboración de un *sujeto de deseo*.

Primero, la ‘experiencia de la carne’ articula una nueva relación entre sujeto, salvación y conversión. Para la reflexión filosófica y moral de los primeros siglos de nuestra era (Roma), salvarse implicaba una actividad permanente que se desarrollaba a lo largo de la vida y que tenía como operador y agente al sujeto mismo. El cultivo de sí permitía la transformación del no-sujeto en sujeto abriéndole una senda hacia un estado de dominio de sí en el que ningún acontecimiento exterior podía turbarlo ni amenazarlo. La teleología moral de tal estética de la existencia (universalidad sin ley) incitaba al acceso a un estado-salvación de sí, por sí y para sí en esta vida. Para salvarse, era necesario que el sujeto “se armara convenientemente, (...) se equipara de tal manera –sostiene Foucault– que pudiera defenderse si llegaba el caso. El que se salva es el que está en un estado de alerta, en un estado de resistencia, en un estado de dominio y de soberanía de sí que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos. ‘Salvarse a sí mismo’ querrá decir: escapar a una dominación o a una esclavitud, reencontrar su libertad, reencontrar su independencia, (...) mantenerse en un estado continuo que nada podrá alterar, (...) acceder a unos bienes que no se poseían al principio que uno se da a sí mismo, (...) asegurar en sí mismo su felicidad, su tranquilidad, su serenidad, etc.”²³¹⁸

La reflexión cristiana surgida de una religión de salvación confesional no la propondrá como un resultado buscado a través del cuidado de uno mismo, ni como un fruto recogido en vida por la actividad moral (ascética) realizada por el sujeto sobre sí mismo. Si bien la teleología moral continúa consistiendo en la ‘salvación’, ella será concebida de una manera radicalmente diferente (discontinuidad histórica).²³¹⁹ Primero, la salvación será inscrita en un régimen binario: “se sitúa entre la vida y la muerte –afirma Foucault–, o entre la mortalidad y la inmortalidad, o entre este mundo y el otro. La salvación (...) es un operador de pasaje (...)”²³²⁰ de este mundo al otro, de la a la vida del más allá. Uno no se salva en este mundo por sí, sino que el sujeto accederá a la salvación y al bien supremo en el otro mundo si ha renunciado a sí. Segundo, el cristianismo va a ligar la salvación con “la dramaticidad de un acontecimiento, acontecimiento que puede estar situado en la trama temporal del mundo o que puede situarse en otra temporalidad que es la de Dios, la eternidad”²³²¹ la dramaticidad del acontecimiento originario del primer pecado que vuelve necesario el hecho de una salvación dramática (encarnación-muerte de Cristo) y la dramaticidad del acontecimiento de la conversión que fractura la vida del individuo y que vuelve necesaria la renuncia a sí confluirán en la reflexión. En efecto, la conversión cristiana no será pensada como movimiento de retorno del alma a su origen, como movimiento de ascenso y separación de las apariencias del mundo al orden de las Ideas y de la Verdad (Platón),²³²² tampoco será considerada, como en la reflexión de los primeros siglos de nuestra era, como un movimiento por el cual en la inmanencia de este mundo uno retira su mirada de los agitados acontecimientos cotidianos hacia uno mismo para, desde sí mismo y apreciándolos en su justo valor, alcanzar un estado de dominio

²³¹⁸ *Curso HS*, pág. 177.

²³¹⁹ Véase: HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, pág. 263-264.

²³²⁰ *Curso HS*, pág. 174.

²³²¹ *Curso HS*, pág. 174.

²³²² Ver *Curso HS*, pág. 201.

adecuado y perfecto de sí a sí.²³²³ La conversión no consistirá en un movimiento del espíritu que realiza el sujeto por sí mismo y para sí mismo (abandonar su estado de ignorancia o alcanzar el pleno dominio de sí), sino que será concebida como un acontecimiento dramático real y único en la vida del sujeto que impondrá por sí mismo un “cambio radical del pensamiento y del espíritu.”²³²⁴ Acontecimiento histórico que reenvía, como su condición, a la intervención de un Dios personal en la historia y en la historia biográfica que hacer mutar completamente el modo de ser del sujeto: “pasaje de un tipo de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz, del reino del demonio al de Dios.”²³²⁵ Ruptura en el sujeto y muerte del sí anterior: el sujeto “renace en otro sí y en otra forma nueva –afirma Foucault- que no tiene nada que ver, ni en su ser ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su ethos, con el que lo ha precedido (...).”²³²⁶ La conversión es, para la reflexión cristiana, “una conmoción del espíritu, una renovación radical, una suerte de re-alumbramiento del sujeto por sí mismo, con, en el centro, la muerte y la resurrección como experiencia de sí mismo y de renunciamiento de sí a sí mismo.”²³²⁷ Ruptura de sí y renuncia de sí que operará una re-infantilización del sujeto al ponerlo en relación de dependencia vital y moral con el único principio ontológico que lo sostiene: su Creador. Así, mientras que en la anterior reflexión romana la conversión a sí era pensada como una cierta ‘ruptura’ entre el sí y los acontecimientos del mundo (una ruptura “para el sí, ruptura en torno a sí, ruptura en beneficio de sí”²³²⁸), la conversión cristiana será una ruptura interior en el sí mismo. Finalmente, la salvación en el cristianismo será también pensada como una operación entre dos términos: el sujeto y el Otro. Si bien en la reflexión pagana el sí mismo podía salvarse sólo en relación con otros (una relación con el maestro y con sus ‘discursos’ verdaderos y razonables, una relación con otros individuos a los que uno ayudaba), esa relación era instrumental ya que permitía salvarse a uno mismo, por sí mismo y en sí mismo. Alcanzar un estado de dominio y de imperturbabilidad no era nunca operación de otro ni resultado directo e inmediato de la intervención de otro. Si bien el sujeto moral cristiano es quien trabaja sobre sí para alcanzar la salvación, ella no será nunca fruto y consecuencia de uno mismo. La relación exterior con otros del paganismo mutará y se reduplicará al inscribir al Otro en sí: Otro que es Dios que habita en el alma y la ayuda (gracia), Otro que es el Maligno que acecha al alma y al cuerpo y lo llevan a la condenación. En estas complejas relaciones entre la proliferación de los otros en sí (Otro divino, Otro demoníaco) y de los otros con el que el sí se relaciona, la salvación podrá ser perseguida por el sujeto y otorgada, finalmente, como premio por el combate realizado, por Otro (Dios) que no es uno mismo.

Segundo, la ‘experiencia de la carne’ articulará una nueva relación entre sujeto y deseo, imponiendo la necesidad moral de una hermenéutica analítica de sí. Mientras que en la reflexión antigua sobre las *aphrodisia* la pregunta en torno a los actos recaía sobre la actividad misma, ya que se trataba de establecer su cantidad razonable (exceso-defecto) y la posición del sujeto en el acto como agente o paciente (actividad-pasividad); la reflexión cristiana capturaré los actos según su forma legítima. Se trata de que el sujeto moral cumpla la ley de Dios que determina no sólo los actos sino también sus fines establecidos para la salvación. Emergerá un régimen binario en el que se establecerá lo prohibido y lo permitido que dividirá a su vez lo legítimo en preferible –virginidad- y en menos preferible –matrimonio-. Por otro lado, si la reflexión antigua concebía al placer mismo como consecuencia natural del acto (acto-placer), efecto de disposiciones anatómicas precisas y polo de atracción natural de un deseo que permitía, mediante el cebo-

²³²³ Ver *Curso HS*, pág. 201-202.

²³²⁴ *Curso HS*, pág. 202.

²³²⁵ *Curso HS*, pág. 203.

²³²⁶ *Curso HS*, pág. 203.

²³²⁷ *Curso HS*, pág. 208.

²³²⁸ *Curso HS*, pág. 204.

placer, la propagación de la especie; la reflexión cristiana va a concebir al placer sexual como mal, consecuencia del pecado. Frente a la conyugalización del placer que operaba el estoicismo, la reflexión cristiana instaurará un ideal de continencia indefinida: la virginidad en el mundo (femenina o masculina) y la abstinencia indefinida del hombre o la mujer que habían abandonado el mundo (monasterios masculinos y femeninos) serán el modo de vida perfecto del cristiano. La ascesis cristiana, teniendo por objetivo la renuncia a sí, va a reglar el orden de los sacrificios y renunciaciones, articulando históricamente un principio de sumisión estricta del sujeto a la ley²³²⁹ en el que la obediencia plena a otros (Casiano) y a Dios (Agustín) va a ser considerada siempre de manera positiva. Dada la importancia creciente concedida a una Ley que ordena los actos permitidos y convenientes, y que impone un principio de elisión completa del placer, la reflexión cristiana hará emerger a la *libido*, como materia prima del trabajo moral. No se tratará sólo de dominar el deseo que habita en uno mismo como condición para regular los comportamientos, sino de establecer entre uno mismo y la *libido* concupiscible, consecuencia también del pecado original de Adán, una relación de perpetua desconfianza y constante desciframiento. La hermenéutica de sí que impondrá el cristianismo primitivo tendrá como objetivo conocerse a sí mismo y descubrir la verdad de sí. Disipando las ilusiones que habitan en un ámbito subjetivo de interioridad-profundidad y reconociendo las tentaciones del demonio en las incitaciones de la propia carne rebelde que, involuntaria o voluntariamente, quiere contra la Ley divina, el cristiano podrá acceder a un estado de pureza que garantizará la contemplación de Dios. Frente a la reflexión de las *aphrodisia* que consideraba al deseo como fuerza natural que llevaba a realizar actos que, concediendo placer, propagaban la especie, la problematización cristiana, considerando a la *libido* como consecuencia 'anti-naural' del pecado, realidad no querida por el acto creador, negativiza el deseo y lo inscribe en las profundidades de un sujeto caído, frágil, dependiente ontológica y moralmente del Creador. Cumplir la ley que rige los comportamientos sexuales y analizar el deseo que se diluye en los pliegues del alma van a constituir dos de las tareas fundamentales de un sujeto de deseo que se elaborará a sí mismo y se reconocerá en estricta relación de dependencia con el código (religión de obediencia) y en una relación de sí a sí traspasada por el necesario conocimiento de la verdad de sí en sí (religión confesional).

Tercero, la 'experiencia de la carne' hará emerger nuevas relaciones entre el sujeto y la verdad (del Texto y de sí). Frente a la reflexión pagana, en la que el sujeto moral se constituía a sí mismo en relación con discursos verdaderos, razonables y que permitían dar forma a la propia existencia; el sujeto de deseo va a elaborarse en relación directa con un único Texto-Verdad. La verdad ya no prolifera en unos discursos múltiples que aconsejan principios plurales en focos dispares de cuidado de sí (cuerpo, esposa, muchachos), sino que reside en un Texto, revelado por Dios, que debe ser asumido, meditado y comentado para extraer de él unos principios morales universalmente válidos y una explicación sobre la realidad del mundo. El Texto divino ya no será objeto de reapropiación libre y voluntaria en el contexto de una estética de la existencia; el discurso del pastor, como comentario del Texto, ya no propondrá consejos de aplicación variable según las circunstancias o la condición del sujeto.

Para hacer habitar la verdad del Texto en sí y como condición para acceder a la Verdad del Texto, el cristianismo impondrá la obligación de conocerse y confesar lo que uno es para descubrir la verdad de sí en sí, condición para disipar las ilusiones interiores que alejan de la contemplación de Dios. Haber introducido en el interior del trabajo ascético el principio obligatorio de la verbalización de sí al construir una técnica de sí confesional hacen del cristianismo primitivo, para Foucault, uno de los acontecimientos fundamentales en la historia occidental de la subjetividad.²³³⁰ En efecto, esta "obligación

²³²⁹ Ver *Curso HS*, pág. 315-316.

²³³⁰ Ver *Curso HS*, pág. 346.

para el sujeto de decir-verdad sobre sí mismo (...) -sostiene Foucault-, este principio fundamental por el que es necesario poder decir-verdad sobre sí mismo para poder establecer con la verdad en general una relación que sea tal que uno pueda encontrar su salvación, **es algo que no existe de ninguna manera en la Antigüedad griega, helenística o romana. El que es conducido a la verdad por el discurso del maestro, ese, no tiene que decir la verdad sobre sí mismo. Tampoco tiene que decir la verdad. Y porque no tiene que decir la verdad, no tiene que hablar.** Es necesario y suficiente que se calle. El que es dirigido y el que es conducido no tendrá, en Occidente, el derecho de hablar más que en el interior de esa obligación de decir-verdad sobre sí mismo, es decir, en la obligación de la confesión.²³³¹

El cristianismo va a transformar completamente, con la confesión de sí, la práctica y actividad de la *parrhesia*²³³² de la Antigüedad, invirtiendo la relación entre maestro y alumno e instaurándola como relación en la que se dice-verdad de sí.²³³³ La *parrhesia*, traducida por los pensadores romanos como *libertas*, es considerada por Foucault como una forma de actividad verbal en la que el sujeto, en el interior de una relación pedagógico-moral con otro, hablaba con franqueza y sinceridad a otro, ‘diciéndolo todo’ sin ocultar nada (no callando ni utilizando la retórica).²³³⁴ La práctica de la *parrhesia* era, en la Antigüedad, **“una actividad verbal en la que el hablante expresa(ba) su relación personal con la verdad –define Foucault-, y arriesga(ba) su propia vida** porque reconocía el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otro (y también a sí mismo). En la *parrhesia*, el hablante hac(ía) uso de su libertad y escog(ía) la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad y el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.²³³⁵ La *parrhesia* no implicaba, por tanto, que el sujeto que lo-decía-todo-a-otro hablara de sí. Más bien enfrentaba al otro con la verdad y se enfrentaba con el otro, al denunciar y al criticar su modo de vida, sus acciones, sus pensamientos. La *parrhesia* no era, para Foucault, una obligación del alumno, por el contrario, constituía un **deber moral del maestro**.²³³⁶ era una “palabra libre (...) que debía, por una parte, adaptarse a la situación, a la ocasión, a las particularidades del oyente (...).²³³⁷

²³³¹ *Curso HS*, pág. 346-347. El subrayado es nuestro. Cfr. HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, pág. 231-240.

²³³² La *parrhesia* en la Antigüedad greco-romana y en los orígenes del cristianismo constituye el tema de los dos últimos cursos del Collège de France: “El gobierno de sí y de los otros” (1982-1983) y “El gobierno de sí y de los otros: el coraje de la verdad” (1983-1984). Dichos cursos no han sido editados. Únicamente puede accederse a ellos a través de las grabaciones conservadas en el *Archivo Foucault* del IMEC en París (signaturas C. 68 y C. 69). Tampoco se han publicado extractos de los mismos. Ver FOUCAULT, Michel, *Résumés des cours au Collège de France. 1970-1982*, París, Julliard, 1989. Existe, sin embargo, un texto importante (Ver <http://foucault.info/documents/parrhesia>), elaborado a partir de las notas de Joseph Pearson sobre las conferencias que Foucault impartió en la Universidad de California en otoño de 1983. Dicho texto, cotejado con la transcripción mecanografiada del curso que se conserva en el IMEC, ha sido publicado en España en 2004, traducido por Fernando Fuentes Megías (FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, *op.cit.*). De este texto existe también una versión anterior (un resumen y traducción) en: ABRAHAM, Tomás (ed.), *Foucault y la ética I*, *op. cit.*, pág. 39-66. Sobre el tema véase: GROS, Frédéric, “La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)”, en GROS, Frédéric (coor.), *Foucault. Le courage de la vérité*, París, PUF, 2002, pág 155-166.

²³³³ Ver *Curso HS*, pág. 381.

²³³⁴ “*Parrhesia*, etimológicamente, es el hecho de todo decir (franqueza, apertura del corazón, apertura de palabra, apertura de lenguaje, libertad de palabra), Los Latinos traducen en general *parrhesia* por *libertas*. Es la apertura que hace que uno diga, que uno diga lo que tiene que decir, que uno diga lo que tiene necesidad de decir, que uno diga lo que uno piensa deber decir porque es necesario, porque es útil, porque es verdad.” *Curso HS*, pág. 348-349.

²³³⁵ FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, *op. cit.*, pág. 46. El subrayado es nuestro.

²³³⁶ Ver FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, *op. cit.*, pág. 125-143.

²³³⁷ *Curso HS*, pág. 388.

Frente al arte de decir-verdad del maestro,²³³⁸ el alumno debía escuchar: “Para que el silencio del discípulo sea un silencio fecundo –sostiene Foucault–, para que, en el fondo de ese silencio, se depositen como es debido las palabras de verdad que son las del maestro, y para que el discípulo pueda hacer de esas palabras una cosa suya que lo habilitará un día para convertirse en sujeto de veridicción, es necesario que, del lado del maestro, el discurso presentado no sea un discurso artificial, fingido, un discurso que obedezca a las leyes de la retórica y que produzca en el alma del discípulo efectos patéticos. Deberá ser un discurso tal que la subjetividad del discípulo pueda apropiárselo y que el discípulo, apropiándose, pueda llegar hasta el objetivo que es el suyo, a saber, él mismo.”²³³⁹

La *parrhesia*, palabra franca de verdad, tenía por garantía la presencia efectivamente sensible de quien hablaba en lo que decía: “es necesario que en la *parrhesia* –afirma Foucault–, **la verdad de lo que dice el maestro esté sellada por la conducta que observa y la manera en la que efectivamente vive.** (...) El fondo de la *parrhesia* es (...) **esta *adequatio* entre el sujeto que habla y que dice la verdad, y el sujeto que se conduce, que se conduce como lo quiere esa verdad.** Mucho más que la necesidad de adaptarse tácticamente al otro, (...) lo que caracteriza a la *parrhesia*, a la *libertas*, **es esta adecuación entre el sujeto que habla, el sujeto de la enunciación, con el sujeto de la conducta.** Es esta adecuación la que otorga el derecho y la posibilidad de hablar fuera de las formas requeridas y tradicionales, de hablar independientemente, sin los recursos retóricos que se podrían utilizar para facilitar la recepción de lo que uno dice.”²³⁴⁰ En efecto, además de palabra libre y adecuada a las circunstancias y necesidades del oyente, se imponía como **regla fundamental en este ‘juego de verdad’ la coincidencia entre el sujeto moral y el sujeto de la enunciación:** la palabra del maestro “constituye un cierto pacto entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta (por el que...) el sujeto se compromete. En el momento mismo en que dice ‘digo la verdad’, se compromete a hacer lo que dice, y a ser sujeto de una conducta que es una conducta que obedece punto por punto a la verdad que formula. Por ello no puede haber enseñanza de la verdad sin un *exemplum*.”²³⁴¹ En la completa coincidencia entre el sujeto del discurso y el sujeto de la acción moral se autentificaba, al fin, la verdad dicha por el maestro y al maestro como sujeto de veridicción.

Este *juego de verdad* pagano, articulado en el seno de una relación libre y coyuntural entre el filósofo-maestro y el alumno, va a ser completamente transformado en las instituciones monásticas del cristianismo primitivo (Casiano), al imponerse la obligación de la confesión exhaustiva al novicio y al monje como técnica para distinguir el origen y la cualidad de los movimientos del alma (pensamientos y sueños que ocultan la concupiscencia). El cristianismo, imponiendo la obligación de la confesión como trabajo moral imprescindible para alcanzar la castidad en el seno de una religión de salvación fundada en el Texto-Verdad, va a operar una mutación fundamental en las relaciones entre el sujeto, la verdad de sí y la Verdad revelada, en tanto que “la verdad no proviene –sostiene Foucault– de quien guía al alma sino que (...) est(ar)á dada de otro modo (Revelación, Texto, Libro, etc.).”²³⁴² La práctica de la confesión invertirá también los

²³³⁸ “Pero lo que debe ser necesario, la manera de reglar esos elementos (elementos verbales, elementos que tienen por función actuar directamente sobre el alma), no debe ser, cuando se es filósofo, ese arte, esa *tekhné* que es la de la retórica. Debe ser otra cosa que es a la vez una técnica y una ética, que es a la vez un arte y una moral, y que se llama la *parrhesía*.” *Curso HS*, pág. 350.

²³³⁹ *Curso HS*, pág. 350.

²³⁴⁰ *Curso HS*, pág. 388. El subrayado es nuestro.

²³⁴¹ *Curso HS*, pág. 389.

²³⁴² *Curso HS*, pág. 390. Todas las conferencias de Casiano se inician en la celda de un anciano que recibe a unos monjes que le había planteado ciertos problemas espirituales. Casiano es, pues, un mero copista del discurso de otro. Si bien el anciano dice-verdad ante sus dirigidos, no dice-verdad sobre sí sino que interpreta, por la pureza de su corazón, la Verdad que habita en el Texto. Las enseñanzas, si bien debían verificarse en la vida santa del anciano, no estaban probadas en la coincidencia entre el sujeto moral y la verdad que decía,

elementos que componían la antigua relación entre quien dirigía, el dirigido, la verdad y el decir-verdad. Con ella surge en la historia un nuevo lazo entre subjetividad y decir-verdad estrictamente complementario al lazo doctrinal establecido entre subjetividad y deseo:

Pasaje de una libre relación pedagógica a una relación de dependencia y obediencia disimétrica. Si la práctica de la *parrhesia* se fundaba en la libre elección del alumno, en tanto que podía escoger al maestro que creía conveniente, por su neutralidad, por su franqueza y por sus cualidades; si la relación pedagógica entre ambos podía ser rota en cualquier momento por parte del alumno y si tenía por objetivo la constitución de un sujeto-alumno autónomo en el que las tareas de dirección ya no tenían ningún sentido (por lo que estaba destinada a desaparecer); la práctica de la confesión se inscribirá, en el interior de las instituciones monásticas, en una relación de obediencia plena, completa y sin fin, a lo largo de toda la vida. Frente a la libertad de elección del alumno que voluntariamente ingresaba en una relación instrumental y temporal con otro, el cristianismo monástico impondrá al dirigido una relación de dependencia disimétrica no fundada en la libertad ni dirigida a la autonomía. Así, mientras que en la relación entre maestro y alumno antigua era el alumno quien escogía al otro y verificaba la franqueza del maestro, preguntándole cuestiones comprometidas y demandándole un cierto número de cualidades morales (para probar la utilidad de la relación); en el cristianismo primitivo, se impondrá una relación de obediencia al sujeto-dirigido y será “el director quien deberá intentar probar la franqueza y la no-mentira del que habla de sí mismo.”²³⁴³ Mientras que el director de conciencia antiguo no operaba en la relación como instancia de control de las conductas del alumno, el monje anciano o los ancianos, detentarán un poder completo sobre toda la vida del novicio que va a aplicarse en corroborar e incitar el decir-verdad del alumno.

Del decir-verdad del maestro al decir-verdad del dirigido: “si bien es verdad que quien guía la conciencia –afirma Foucault- deb(ía) obedecer (...en el cristianismo...) cierto número de reglas y t(enía) una serie de cargas y obligaciones, **el precio fundamental, el precio esencial de la verdad y del ‘decir-verdad’ va a pesar sobre aquél cuya alma tiene que ser guiada.** Y el alma podrá ser guiada (...) gracias al precio de la enunciación misma y gracias a la enunciación sobre sí mismo de un discurso verdadero; **es por la enunciación por sí mismo de un discurso verdadero sobre sí mismo como el alma será guiada.**”²³⁴⁴ En efecto, si quien pagaba el precio de la verdad en la *parrhesia* era el maestro (que se arriesgaba al criticar a otro, que manifestaba una verdad desnuda que podía ser ofensiva); en la confesión monástica quien pagará el precio de la verdad será el dirigido (que dice lo que es difícil de decir, que dice lo que se avergüenza de decir, que dice lo que se oculta en su alma). Además, si en la práctica de la *parrhesia* la transmisión de la verdad por el maestro tenía un doble objetivo, a saber, dotar al otro (alumno) de cierto saber, de ciertas aptitudes y capacidades que antes no tenía (relación pedagógica), transformando el ser del otro (no-sujeto-alumno) en un sujeto capaz de veridicción (relación ‘psicogógica’); en la práctica de la confesión, la enunciación misma de la verdad sobre sí mismo será la que va a operar modificaciones en el sujeto que enuncia la verdad (novicio-monje): si la transmisión de la verdad provocaba en la *parrhesia* unos efectos al ir de un sujeto moral efectivo (maestro) a un no-sujeto moral (el alumno), en la confesión la

sino en la Verdad plena revelada por Dios en el Texto. Por ello siempre, luego de planteado el problema, el anciano cita y comenta los pasajes de la Escritura como argumento de autoridad que justifican su interpretación. Véase, por ejemplo: CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 121-122. Las respuestas del anciano, ‘dispensador de la doctrina espiritual’, enriquecen a quien las recibe. Por otro lado, el problema planteado por los monjes al maestro inflama en el anciano el ‘deseo de ascender en la perfección’, despertándolo del letargo de su celda. Ver CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo III, pág. 115-116.

²³⁴³ *Curso HS*, pág. 381.

²³⁴⁴ *Curso HS*, pág. 390.

verbalización de la verdad producirá efectos en el mismo sujeto que enuncia la verdad de sí. El acto de decir-verdad pierde, del lado del alumno, su efecto pedagógico y mantiene, transformado, su objetivo psicogógico: se demandará “al alma que es conducida -sostiene Foucault-, el decir una verdad, una verdad que sólo ella puede decir, que sólo ella posee y que no es el único, pero es uno de los elementos fundamentales de esa operación por la cual su modo de ser va a ser cambiado.”²³⁴⁵

Del arte del libre decir-verdad a un nuevo arte de decir-verdad en relación con ‘la’ Verdad. Con el cristianismo, el arte de hablar va multiplicarse y encarnarse en diferentes funciones y roles antes inexistentes para quien dirigía la relación moral. “El arte de hablar –afirma Foucault- de parte del maestro está (...) **fundado**, vuelto más **complicado** y **relativizado** por el hecho de que **existe una palabra fundamental: la de la Revelación. Hay una escritura fundamental: la del Texto. Toda palabra del maestro deberá estar ordenada en relación con él.** Aún en relación con esta palabra fundamental, vamos a encontrar la palabra del maestro en la espiritualidad y la pastoral cristiana bajo diferentes formas, con toda una multiplicidad de ramificaciones. Existirá la **función de enseñanza** propiamente dicha: enseñar la verdad. Habrá una **actividad de predicación, es decir, de prescripción.** Habrá también una **función que será la del director de conciencia**, además, la **función del maestro de penitencia y del confesor** que no es la misma que la del director de conciencia. Todos estos roles diferentes de enseñanza, predicación, confesión y dirección de conciencia están asegurados, en la institución eclesiástica, sea por un solo y mismo personaje, sea, mucho más generalizadamente, por diferentes personajes, con todos los conflictos –doctrinales, prácticos, institucionales- que ello puede ocasionar.”²³⁴⁶

De la subjetivación de la verdad en la *parrhesia* a la objetivación de sí en la confesión. Mientras que en el acto de la *parrhesia* era el sujeto-maestro, como sujeto de la acción y del decir-verdad, quien debía estar presente en la enunciación de la verdad, manifestando ante sí y ante otros que era verdad en su vida lo que decía y enseñaba con palabras; y mientras que esta coincidencia entre sujeto de la enunciación y sujeto de la acción autentificaba la verdad de lo dicho (“La verdad que te digo la ves en mí”); en la práctica de la confesión “es el sujeto guiado –afirma Foucault- el que debe estar presente en el interior del discurso verdadero como objeto de su propio discurso verdadero.”²³⁴⁷ (“Lo que digo es lo que soy”). Es decir, si para la *parrhesia* lo que autentificaba la verdad de lo dicho era la coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la acción moral, en la confesión monástica la verdad se autentificará por las resistencias y dificultades para acceder a esa coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. Si en la *parrhesia* la verdad era referencia al sujeto moral del maestro que proponía la verdad-dicha como objeto de subjetivación para el alumno (aplicación en sí de los discursos de verdad); en la confesión la verdad será signo de la subjetividad del dirigido, que se objetivará a sí mismo, en la verbalización, revelando lo que es en su interior al otro. El sujeto que dice-verdad de sí será pues el objeto de la verdad-dicha, porque lo que dice reflejará lo que pasa en su interior. Quien dirige deberá comprobar esa coincidencia, aplicándose en una analítica exhaustiva que exigirá la confesión completa para hacer surgir la verdad del dirigido (de su estadio espiritual) condición para aplicarle la Verdad y la Ley revelada en el Texto.

²³⁴⁵ *Curso HS*, pág. 391.

²³⁴⁶ *Curso HS*, pág. 345-346. El subrayado es nuestro.

²³⁴⁷ *Curso HS*, pág. 391.

En esta investigación histórica sobre la *parrhesia* antigua y la confesión cristiana, Foucault va a corroborar algunas de las tesis fundamentales del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad*. Respecto a la confesión cristiana que emerge en los primeros siglos en el interior del monacato, Foucault sostiene en marzo de 1982: “En el discurso de quien es guiado, el sujeto de la enunciación debe ser el referente del enunciado: es la definición de la confesión.”²³⁴⁸ Es decir, es la definición de confesión que había propuesto en la *Voluntad de saber* (1976): en la confesión “el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado (...)”²³⁴⁹ Así, la genealogía del ‘sujeto de deseo’ de los años ochenta permitía justificar históricamente y ampliar una de las hipótesis fundamentales del proyecto original. Si Foucault postulaba en 1975 que la obligación a la confesión exhaustiva sobre el ‘sexo’ debía ser rastreada en las transformaciones que había sufrido el sacramento de la penitencia cristiana (de la penitencia ritual a la penitencia tarifada, de la penitencia tarifada a la penitencia confesional centrada en la verbalización)²³⁵⁰ y si en la *Voluntad de saber*, siguiendo el texto de H. Lea, remitía a una ‘tradicación ascética y monástica’ como origen del proyecto de la ‘puesta en discurso del sexo’,²³⁵¹ la investigación del segundo proyecto de la *Historia de la sexualidad* permitía corroborar ambas tesis. Mientras que en la *exomologesis*, como ritual penitencial dirigido a todos los laicos, la verdad era manifestada teatralmente, simbólicamente, dramáticamente y no verbalmente, la genealogía del hombre de deseo permitía identificar cómo, en el interior del ritual de la confesión exhaustiva puesto en marcha en las instituciones monásticas, se imponía ya una obligación a decir-verdad que transformaba por completo las relaciones entre el sujeto y la verdad que provenían del paganismo: pasaje de una comprensión de la verdad relacional e instrumental (paganismo) a una comprensión de la verdad como verdad de sí oculta (libido, concupiscencia de la carne), verdad de un sujeto que debía objetivarse en el examen verbalizado de los pensamientos y de los movimientos de su cuerpo ante sí y ante otro.

La confesión cristiana, punto de partida del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad*, ensamblaba así los dos proyectos (genealogía del sujeto de deseo y genealogía del dispositivo-experiencia de la ‘sexualidad’ moderna). La confesión monástica (*exagoreusis*), ritual discursivo en el que “el sujeto se objetiva a sí mismo en un discurso verdadero”²³⁵² o mejor, “acto verbal por el cual el sujeto, en una afirmación sobre lo que es, se liga a esa verdad, se coloca en una relación de dependencia en relación a otro y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo (...)”²³⁵³ va a constituir la técnica de producción de la verdad que, transformada, será aplicada en la modernidad por las ciencias del hombre para extraer de los individuos la verdad de lo que son en sí (constitución de sí en la objetivación de sí). La genealogía del hombre de deseo permitía a Foucault articular finalmente, en los años ochenta, una genealogía completa de la confesión:²³⁵⁴ de las técnicas de examen de conciencia y de dirección de almas del estoicismo a la confesión

²³⁴⁸ *Curso HS*, pág. 391.

²³⁴⁹ *VS*, pág. 82.

²³⁵⁰ Ver *Curso LA*, pág. 158-167.

²³⁵¹ Ver *VS*, pág. 29.

²³⁵² *Curso HS*, pág. 316.

²³⁵³ FOUCAULT, Michel, *Curso inédito de Foucault ‘Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu.’* (Lovaina, 1981), en *Curso HS*, nota 22, pág. 353. De dicho curso existe una versión (resumen y traducción) en ABRAHAM, Tomás (ed.), *Foucault y la ética I, op. cit.*, pág. 67-117. Corresponde a las notas que Abraham toma directamente de la grabación de las conferencias depositada en el *Centro Michel Foucault* en el IMEC de París. Su ‘versión’: “la confesión es un acto verbal por el cual el sujeto en una afirmación sobre lo que es, se vincula a la verdad, se ubica en una relación de dependencia con respecto a otro, y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo.” ABRAHAM, Tomas (ed.), *Foucault y la ética I, op. cit.*, pág. 71.

²³⁵⁴ Esta genealogía va a ser expuesta en las seis conferencias inéditas de 1981 impartidas por Foucault en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, bajo el título “Mal Faire, dire vrai. Funciones de la confesión.”

monástica,²³⁵⁵ de la confesión monástica a las transformaciones que sufrirá el ritual de la penitencia que se aplica a los laicos en el siglo VI (de la *exomologesis* primitiva a la penitencia tarifada); de la penitencia tarifada a la emergencia de la penitencia como sacramento obligatorio centrado en la obligación de decirlo todo (siglo XII y XIII, momento de generalización del procedimiento monástico a los laicos); y de ella al ritual discursivo-analítico de la Pastoral cristiana²³⁵⁶ y de la Pastoral cristiana a las ciencias humanas: la medicina, la pedagogía, la psiquiatría y el psicoanálisis.²³⁵⁷

En esta relación histórica de continuidad entre la confesión, técnica de sí que permite la constitución y el reconocimiento de los individuos como *sujetos de deseo*, y la confesión-examen científico, técnica de sí al servicio de la constitución y del reconocimiento de los individuos como *sujetos de una sexualidad*, Foucault va proponer también algunas continuidades importantes entre la ‘experiencia de la carne’ cristiana y la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna. Lo que la genealogía captura como un **acontecimiento histórico** para la historia de la subjetividad occidental, ‘acontecimiento’ provocado por la reflexión y las nuevas técnicas de sí que se elaborarán y aplicarán en el cristianismo primitivo, a saber, el lazo entre *sujeto y verdad* (en sí y de sí), y el lazo entre *sujeto y deseo*, va a ser asumido y reforzado por los discursos y saberes sobre la ‘sexualidad’ (*scientia sexualis*) y por las técnicas de sí modernas, entronizando estos lazos históricos como **características universales y a-históricas de todo-hombre**. Si la ‘sexualidad’ es una invención histórica de la modernidad, el *sujeto de deseo* es una forma histórica de elaboración de sí que se incrustará en el seno de una experiencia (de la carne) que, si bien radicalmente extraña a la modernidad, será condición de posibilidad del *sujeto sexual* y de la ‘experiencia de la sexualidad’ del siglo XVIII y XIX. Así, más que abandonar y cuestionar el primer programa de la *Historia de la sexualidad*, los resultados de la investigación de los años ochenta sobre el cristianismo primitivo permitían a Foucault mantener y justificar una frase lapidaria de la *Voluntad de saber*.²³⁵⁸ Desde la ascética monástica, la obligación de confesar la verdad de lo oculto de sí (libido-deseo) se había generalizado a los laicos en la pastoral moderna, se había transformado como instrumento-ritual para la producción de la verdad en las ciencias humanas (‘psico’) y había finalmente recalado, como en otro de sus avatares históricos, en la clínica freudiana, condición de posibilidad de la elaboración de una nueva

²³⁵⁵ “En Séneca, encontramos igualmente el examen de conciencia, siempre como obligación de confiar a un director de conciencia las faltas cometidas en el día. Pero en este contexto, el examen de conciencia era ante todo un ejercicio mnemotécnico orientado hacia los principios de la vida justa. Ese examen de conciencia no explicaba por tanto la verdad fundada en el yo. La verdad se encontraba fuera, en los principios de la vida justa, o en la salvación total. La verdad no era buscada en el interior de la persona humana. (...) Es el monaquismo el que ha transformado esta situación (...), ha cambiado la función de la confesión a causa de su interpretación específica de la dirección espiritual. (...) Hay que confesar no solamente las faltas cometidas, sino absolutamente todo hasta los pensamientos más íntimos.” *DeE IV*, pág. 659.

²³⁵⁶ Esta nueva genealogía de la confesión permitía a Foucault, ya en 1981, establecer las futuras líneas de investigación a partir del monaquismo y la penitencia cristiana. Ver *DeE IV*, pág. 659. La hermenéutica de sí configurada en el cristianismo primitivo se generalizaba en la Pastoral contrarreformista hacia una minoría selecta y cultivada como forma universalizable de subjetivación. Ver VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad*, *op. cit.*, pág. 218.

²³⁵⁷ Lo que no implicaba sostener que el ritual fuera el mismo en el cristianismo y en el psicoanálisis ni que se incite en el confesonario y en el diván a una subjetivación del mismo tipo ni que la conceptualización del sujeto sea la misma en ambos saberes (pastoral y analítico). Si bien es posible conectar genealógicamente la hermenéutica de sí cristiana con el psicoanálisis (crecimiento histórico, perfeccionamiento y difusión institucional de la obligación confesional y del ritual hermenéutico) no es lícito sostener una identidad trans-histórica del modo de subjetivación. Cfr. VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad*, *op. cit.*, pág. 219 y CARRETTE, Jeremy R., *op. cit.*, pág. 134-135. Abordaremos las diferencias entre las reflexiones y el modo de subjetivación cristiano y el discurso y la forma de subjetividad producida en el diván en el siguiente capítulo de esta tesis.

²³⁵⁸ “Este proyecto de una ‘puesta en discurso’ del sexo, se había formado, hacía tiempo, en una tradición ascética y monástica. El siglo XVII ha hecho de ella una regla para todos.” *V/S*, pág. 29.

ciencia sobre el deseo, el sujeto y el inconsciente.²³⁵⁹ El texto de 1976, por la muerte de Foucault y lo inacabado de ambos proyectos, debería ser leído a continuación de las obras de 1984.

²³⁵⁹ "La práctica confesional de la *exagoreusis* tendrá un provechoso porvenir. Se mantendrá en las instituciones monásticas (...), más o menos metamorfoseada tendrá, no obstante, su momento fuerte en el período de la Reforma (el autoexamen) y la Contrarreforma (intensificación de la dirección espiritual y el examen de conciencia) y desempeñará un papel capital en la empresa filosófica de la modernidad. (...) Se abre de este modo una hermenéutica de sí que franquea el ámbito de la autoconciencia; se descifra el texto de un impensado (la Voluntad, el Deseo) que a partir de Freud será objeto de interpretación, reutilizando las técnicas de la hermenéutica de textos." VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés, *op. cit.*, pág. 60-61.

V. DE 1980 A 1984: FOUCAULT Y EL PSICOANÁLISIS.

“Jamás he sido freudiano, jamás he sido marxista
y jamás he sido estructuralista.”²³⁶⁰

Michel Foucault (1983)

1. Sujeto de deseo y sujeto sexual: la confesión-examen.

Tres grandes ‘experiencias’ históricas identificaba el nuevo proyecto de *Historia de la sexualidad* de Foucault (1984): la experiencia de las *aphrodisia* de la Antigüedad (*sujeto de las aphrodisia*), la experiencia de la carne cristiana (*sujeto del deseo*) y la experiencia de la sexualidad de la época moderna (*sujeto sexual*).²³⁶¹ Tanto en el curso de la investigación como en los textos de 1984 Foucault postulará una discontinuidad fundamental entre la experiencia del paganismo y la experiencia cristiana: discontinuidad en el **saber**, de unas reflexiones prescriptivas y plurales sobre las *aphrodisia* (acto-placer-deseo) a una reflexión articulada doctrinariamente y centrada en el deseo, la concupiscencia de la carne y la ley; una discontinuidad en las **prácticas de sí**, de unas tecnologías múltiples aplicadas en diferentes focos en la Antigüedad a unas técnicas de sí centradas en el conocimiento de sí y en la confesión analítica del deseo, y una discontinuidad en las **relaciones de poder**, de la relación transitoria y voluntaria entre el maestro y el alumno (en la polis o en el Imperio) y de las prácticas sociales del paganismo a una relación de obediencia plena del creyente o del monje al superior jerárquico en el contexto de una pastoral de la conversión o de una institución autoritaria (monasterios).²³⁶² Sin embargo, si bien paganismo y cristianismo constituyen dos tipos de experiencias de sí históricamente diferentes, Foucault establecerá ciertas relaciones de continuidad entre los elementos teóricos y técnicos que estarán al servicio de la constitución del *sujeto de deseo* y aquellos que permitirán conformar al *sujeto sexual* moderno.²³⁶³

El cristianismo primitivo, al elaborar con Agustín una doctrina sobre la *libido*, va a constituir un dominio coherente y unitario que reagrupará todos los actos, deseos y placeres de las *aphrodisia*. Del cuerpo propio a la esposa y del matrimonio a las relaciones masculinas, todo remitirá a la misma realidad sustancial: la carne, consecuencia del pecado de Adán. De la misma manera, y en continuidad con esta ‘operación histórica’, los saberes médicos sobre el hombre que surgirán en la modernidad, van a elaborar una teoría universal y objetiva sobre la sexualidad, ‘realidad’ constitutiva y universal de la ‘naturaleza humana’ que, desde el niño al adulto, despliega por sí misma sus modalidades normales o

²³⁶⁰ DeE VI, pág. 435.

²³⁶¹ “La carne no es sinónimo de sexualidad. Antes que examinar el aspecto que en mi primer libro había imprudentemente llamado programa, prefería dar una buena definición de lo que implicaban esas diferentes experiencias, las *aphrodisia* para los griegos, la carne para los cristianos y la sexualidad para el hombre moderno.” DeE VI, pág. 661.

²³⁶² En el monaquismo “el acompañamiento no se termina nunca, el monje debe siempre mantenerse detrás de un jefe religioso. El acompañamiento se transforma en conducta autoritaria no teniendo ya nada que ver con la evolución personal del guía hacia un fin específico (...).” DeE VI, pág. 659. El monasterio es un espacio regulado de mortificación del cuerpo para la salvación del alma (destrucción de sí). Véase: ÁLVAREZ-URÍA RICO, Fernando, *Las instituciones de normalización*, op. cit., pág. 132

²³⁶³ HURTADO VALERO, Pedro, *Michel Foucault*, op. cit., pág. 145-147. Para el autor la sustancia ética del sujeto sexual estaría conformada por la ‘sexualidad’ (como parte íntima y fundamental de sí), el modo de sujeción implicaría una aceptación de la norma médico-psiquiátrica, el trabajo ético se centraría en la verbalización-confesión y la teleología moral impondría el descubrimiento y autenticación de la propia identidad (analítica profunda para el descubrimiento del verdadero ‘yo’, estado al que se aspira).

patológicas en los derroteros biográficos y hereditarios del instinto sexual. La modernidad mantendrá la captura histórica y universal realizada por el cristianismo al describir, sobre un fondo de copertenencia esencial entre individuo y sexualidad, las formas, mecanismos y patologías específicas de una sexualidad masculina, de una sexualidad femenina y de una sexualidad infantil.²³⁶⁴ Además de instaurar la *libido* como una realidad onto-teológica fundamental (doctrina de la carne), el cristianismo va a establecer una estrecha vinculación entre subjetivación y ley. Ley que establecía los actos permitidos y prohibidos por la voluntad de Dios, ley a la que el sujeto moral debía plegarse bajo la forma de la obediencia estricta: ella distinguía los actos prohibidos de los permitidos y preferibles. Los discursos médicos y psiquiátricos van inscribir los actos, deseos y placeres en un régimen que permitirá la normalización. No diferenciarán entre lo acorde a la ley o lo contrario a la naturaleza, sino que articularán un sistema binario que distinguirá entre lo normal y lo patológico. Describiendo la forma normal del acto y estableciendo los *partenaires normales* del individuo-sexual, los discursos científicos modernos podrán distinguir, clasificar e intervenir sobre las desviaciones a la Norma (anomalías, degeneración) para sexualizar y producir cuerpos dóciles.

La experiencia de la carne va a articular también una nueva relación del sujeto consigo mismo. El cristiano debía instaurar, respecto a sus deseos, movimientos del cuerpo y pensamientos, una actitud de perpetua vigilancia y constante sospecha. La concupiscencia de la carne va a inscribirse, en la ‘experiencia’ histórica del cristianismo, en la interioridad del sujeto escondiéndose detrás de lo aparentemente inocente siendo pensada como fuerza que se oculta en lo profundo del alma, peligro moral incesante, secreto que sólo con dificultad sale a la luz. Inscrita en el corazón del hombre, inducirá siempre al pecado reiterando la primigenia Caída: su poder provenía del Seductor, del Enemigo, que se escondía también en las profundidades de uno mismo. De ahí la necesaria hermenéutica confesional de sí que imponía. La ‘sexualidad’ de la ‘experiencia’ moderna tendrá características similares a la *libido*: estará dotada de un poder causal inapresable y polimorfo (se oculta), será pensada como realidad-fuerza dotada de un funcionamiento oscuro portador de patologías (peligro), constituirá el secreto siempre difícil de decir. La sexualidad, universal antropológico, verdad que reside en la interioridad, pedirá también salir a la luz en la confesión-examen ante el médico, el psiquiatra o el psicoanalista.

En este sentido Foucault va a mantener, a partir de la investigación histórica que comienza a principios de los años ochenta, la continuidad que establecía en 1976 entre la confesión cristiana y las técnicas de la confesión-examen propias de las ciencias del hombre. La incitación a los discursos sobre el ‘deseo’ se iniciaba no en la pastoral cristiana del siglo XVI y XVII, sino en la hermenéutica de sí y en la exigencia de verbalización exhaustiva que se aplicaba en las instituciones monásticas de los siglos IV y V sobre los monjes.²³⁶⁵ De la práctica ritual de la penitencia primitiva (exposición dramática de sí) y de la práctica del examen-confesión monástico (Casiano) a la obligación de la confesión exhaustiva en el interior de la dirección de almas de la pastoral cristiana, era posible justificar, en los años ochenta, **la extensión histórica intra-institucional del ritual (Casiano-Pastoral), como condición de la extensión institucional extra-eclesial de la confesión-examen a la justicia, la medicina y la psiquiatría en la modernidad.**²³⁶⁶

La investigación sobre la Antigüedad greco-romana no implicaba por tanto haber abandonado las hipótesis genealógicas de la *Voluntad de saber* (incitación a los discursos).

²³⁶⁴ Ver *DeE VI*, pág. 673.

²³⁶⁵ “Sin esa invitación a una hermenéutica del deseo, una *scientia sexualis* no habría sido posible.” MONOD, Jean-Claude, *Foucault. La police des conduites*, París, Michalon, 1997, pág. 102.

²³⁶⁶ Tema expuesto por Foucault en la sexta sesión del *Curso inédito ‘Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l’aven.’* (Lovaina, 1981). Ver ABRAHAM, Tomás (ed.), *Foucault y la ética I, op. cit.*, pág. 67-117. Como el texto de Abraham es un resumen y una traducción del curso, que no necesariamente recoge las palabras de Foucault, optamos por fundamentar nuestro argumento en conferencias y cursos de *DeE*.

Ella permitía justificar: primero, que en la Antigüedad no había ‘confesión’ sino que las técnicas de sí, los ejercicios de dirección y de examen de conciencia no estaban centrados en la confesión del alumno ni eran técnicas para el conocimiento de la verdad-de-sí; segundo, el ritual confesional se aplicaba ya en los laicos (exposición de sí no verbal) y la técnica confesional-verbal emergía con el cristianismo monástico de los siglos IV y V; tercero, el ritual de verbalización será reinsertado en el seno del sacramento de la penitencia, se generalizará con la Pastoral cristiana (obligación y ritual) y se exportará históricamente a las ciencias del hombre dando forma a una ‘experiencia’ de sí completamente diferente a la de la ‘carne’, al aplicarse como procedimiento al servicio de la producción-reconocimiento de sí como *sujeto sexual*. En efecto, la técnica de la confesión-examen científico tendrá su apogeo, para Foucault, en las prácticas judiciales modernas (pasaje del proceso secreto que culminaba en el suplicio al procedimiento de indagación empírica del crimen y psiquiátrica del criminal) y en la práctica psiquiátrica del siglo XIX.²³⁶⁷ De Leuret²³⁶⁸ a Charcot y de Charcot a Freud,²³⁶⁹ la investigación genealógica sobre el paganismo permitía justificar una generalización del procedimiento de la confesión como ritual aplicado en el interior de una relación disimétrica de poder en el que se extraía un saber sobre los individuos (saber-poder) y en el que se obligaba al reconocimiento de sí como sujeto-delincuente, loco, histérica o neurótico atravesado por los avatares de una sexualidad patológica. “Efectivamente, encontramos en la confesión –sostenía Foucault en 1981– una noción fundamental sobre nuestra manera de estar ligado a lo que llamo las obligaciones en relación con la verdad. Esta noción comprende dos elementos: el **reconocimiento** de la acción cometida (...), sea en el ámbito de la religión, sea en el ámbito de los **conocimientos científicos aceptados**; por otro lado, **la obligación de conocer nosotros mismos nuestra verdad, pero también de relatarla, de mostrarla y de reconocerla como verídica**. El problema consiste en saber si ese lazo con la verdad sobre lo que somos **tiene una forma específica** y propia en el Occidente cristiano.”²³⁷⁰ Su forma específica y propia en el cristianismo consistía en estar ordenado al servicio de la destrucción de sí como condición para alcanzar la salvación.

En efecto, haciendo pie en las investigaciones genealógicas que realizaba sobre la práctica ritual de la penitencia (*exomologesís*) en el cristianismo primitivo y sobre la práctica de la confesión monástica (*exagoreusis*), Foucault sostiene 1982: “A través de toda la historia del cristianismo, un lazo se anuda entre la revelación, **teatral o verbal**, de sí y el renunciamiento del sujeto a sí mismo. La hipótesis que me inspira el estudio de estas dos técnicas es que la segunda –**la verbalización**– **es la que se ha vuelto la más importante. A partir del siglo XVIII y hasta la época presente, las ‘ciencias humanas’ han reinsertado las técnicas de verbalización en un contexto diferente, haciendo de ellas no el instrumento de la renuncia del sujeto a sí mismo, sino el instrumento de la constitución de un nuevo sujeto**. Que la utilización de estas técnicas haya dejado de implicar el renunciamiento del sujeto a sí mismo constituye una **ruptura decisiva**.”²³⁷¹ Así,

²³⁶⁷ “El problema de la confesión hace su aparición en la psiquiatría. Leuret comienza a escuchar lo que expone el loco, cuando le pide: ‘¿Qué dices, qué quieres decir y quién eres?’ ‘¿Qué quiere decir lo que dices?’. La cuestión de la confesión, que ha sido también muy importante para el funcionamiento del derecho penal, ocupa el primer plano en los años 1830-1850, en el momento en el que la confesión, que era la confesión de la falta, pasa a la cuestión complementaria: ‘Dime lo que has hecho, pero dime sobre todo lo que eres’. *DeE IV*, pág. 658.

²³⁶⁸ Ver *DeE IV*, pág. 168-169. Foucault comienza la conferencia ‘Sexualidad y soledad’ (1981) con un análisis de la confesión en la práctica psiquiátrica de Leuret, haciendo confesar al loco, bajo la ducha fría, que estaba loco y que debía reconocerse como tal.

²³⁶⁹ “Psiquiatría y psicoanálisis han heredado no sólo la idea de una verdad profunda del individuo que estaría ligada a su sexualidad, sino también una incitación al desciframiento de los efectos difusos del sexo iniciados con la práctica de la confesión.” MONOD, Jean-Claude, *op. cit.*, pág. 102.

²³⁷⁰ *DeE IV*, pág. 658.

²³⁷¹ *DeE VI*, pág. 813. El subrayado es nuestro.

si en la ‘experiencia’ de la carne la confesión estaba ordenada a la destrucción de uno mismo, las múltiples técnicas de confesión-examen que aplicarán las ciencias humanas (examen, interrogatorio, interrogatorio bajo hipnosis, asociación libre, etc.), se impondrán al servicio de la producción-constitución de un *sujeto sexual* que sólo a través de la confesión de sí podía descubrir y reconocer la verdadera identidad de sí en su ‘sexo’.

De la ‘carne’ cristiana a la ‘sexualidad’ moderna, la investigación debía ser continuada para demostrar las hipótesis de 1976: “El problema es saber por qué la confesión –se preguntaba Foucault en 1981-, fuera del monaquismo, se ha convertido desde los siglos XVII y XVIII **en la técnica de trabajo de sí sobre sí por excelencia**. E igualmente por qué, después del dispositivo de sexualidad, **es el nudo central en torno del cual gravitan las técnicas de trabajo de sí sobre sí**. Ese constituye mi problema.”²³⁷² El cristianismo primitivo, por la reflexión que construye en torno al deseo-*libido*, por el nuevo modo de subjetivación que instaura (conocerse para renunciar a sí) y por las nuevas técnicas de sí que ‘inventa’ (la confesión), constituye la condición histórica fundamental a partir de la cual una ‘experiencia’ como la de la sexualidad y un sujeto como el sujeto ‘sexual’ va a poder emerger en Occidente en el seno de una incitación discursiva, de unas estrategias de captura de las sexualidades heréticas y de una maniobra de producción de un saber universal sobre la sexualidad y el sexo (*scientia sexualis*).

Sólo teniendo en cuenta que el nuevo proyecto de la *Historia de la sexualidad* continuaba remitiendo al presente, a esa noción cotidiana y a esa experiencia ‘evidente’ de la sexualidad que es la nuestra, y que no hacía más que ampliar cronológicamente (hacia la Antigüedad) y temáticamente (hacia las prácticas de sí) el ámbito de una investigación genealógica que confluía en el presente, es posible justificar las nuevas críticas a Freud de los años ochenta.

2. Crítica extra-textual explícita (1980-1984): la investigación en curso.

Si Freud y el psicoanálisis eran inscritos por Foucault, gracias a la investigación del proyecto de 1976, en el seno del ‘dispositivo de sexualidad’ como saber estratégico que reforzaba al dispositivo (maniobrando para des-psiquiatrizar la locura y la sexualidad la re-medicalizaba, e inscribiendo la ‘sexualidad’ en la alianza –Edipo- justificaba su generalización social y permitía la diferenciación burguesa) y como terapéutica que, en la relación médico-paciente, rehabilitaba y transformaba una técnica confesional antigua poniéndola al servicio de la normalización; el nuevo programa de investigación de los años ochenta, centrado en las prácticas de sí y en la constitución histórica de las ‘formas de subjetivación’, va a colocar a Freud en el mismo lugar eminente que le asignaba en la *Voluntad de saber*. Freud construye **una teoría científica sobre el hombre centrada en el deseo y en la sexualidad** (consumando la fractura que había operado el cristianismo respecto a la Antigüedad) y una clínica en la que se aplica **una técnica de sí confesional al servicio del conocimiento** de la verdad oculta del deseo-sexual. La teoría y la práctica terapéutica elaborada por Freud refuerza y generaliza la comprensión y constitución de sí como *sujeto de una sexualidad*, **haciendo pasar como universal a-histórico lo que no es más que una ‘invención’ histórica (‘deseo-sexualidad’) y lo que no es sino una forma histórica de subjetivación (‘sujeto sexual’)**. En Freud confluyen históricamente las torsiones provocadas por el cristianismo: el lazo entre sujeto y deseo-oculto (doctrina de la carne de Agustín) y la técnica de sí que obligaba a decir verdad de sí ante sí y ante otros (unificación técnica de las tecnologías del yo paganas en la confesión monacal), **van a**

²³⁷² *DeE IV*, pág. 659. El subrayado es nuestro.

refundarse en la teoría (Edipo y lógica del inconsciente) y en la relación clínica (práctica de sí) que emerge históricamente con Freud.

Los años ochenta no constituyen, como sostiene Lagrange, el momento en el que “el debate con el psicoanálisis (...) parece cerrarse (...)”.²³⁷³ Por el contrario, las referencias críticas a Freud y al psicoanálisis son explícitas en algunos cursos y entrevistas de la época. Exponer la nueva *puesta en cuestión* de Freud articulada en el transcurso de la investigación permitirá demostrar la continuidad del debate.

a. Nuevo criterio para evaluar a Freud: una historia de las técnicas de sí.

En el curso del Collège de France titulado *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982) Foucault propone, de forma dispersa²³⁷⁴ una nueva evaluación de Freud, insertándolo en la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad.

La investigación que comunica tiene por objetivo manifestar la historicidad de lo que parece más a-histórico, a saber, la manera en la que, como sujetos, nos relacionamos y constituimos a nosotros mismos. Postulando tres grandes modos generales de subjetivación en la historia de Occidente (Antigüedad, cristianismo, modernidad), en los que se articulan tres relaciones históricas entre el sujeto y la verdad, Foucault va a cuestionar el modo de sujeción identitaria al que se ve incitado el sujeto moderno: si el enlace que une sujeto y verdad y el lazo privilegiado entre sujeto y deseo no son más que relaciones emergidas en cierto momento histórico, el sujeto sexual (sujeto-verdad-deseo-sexualidad) no puede pasar por una constitución de sí universal. Frente a la primacía del conocimiento de sí, la obligación de decir la verdad de sí y la encarnizada búsqueda de la verdad de sí en el pozo profundo y escondido del deseo, principios comunes de la ‘experiencia’ de la carne y de la sexualidad; el modo de subjetivación antiguo subordinaba el principio del ‘conócete a ti mismo’ al precepto general del cuidado de sí, se articulaba desde la inexistencia de la obligación de decir la verdad de sí e instauraba una relación entre el sujeto y la verdad que no suponía que ella habitaba en el sujeto ni hacía necesario interpretar la verdad oculta tras el deseo. Recomendaba una subjetivación ascética y voluntaria de la verdad en un trabajo de adquisición-subjetivación de ‘discursos verdaderos’ sobre el mundo y sobre el hombre.

En una tal genealogía, que historiza los modos de subjetivación, las relaciones entre el sujeto y la verdad y las relaciones entre el sujeto y el deseo, Freud no puede ser concebido como aquel que ‘descubre’ la verdadera constitución del sujeto (teoría unitaria del aparato psíquico deseante escindido) ni su técnica puede pensarse como intervención al servicio de la liberación de lo reprimido. Al igual que en el anterior proyecto el padre del psicoanálisis era considerado en relación de continuidad con el dispositivo de sexualidad del siglo XIX, el nuevo programa genealógico de Foucault permitirá situarlo en relación de dependencia y como estrategia de reforzamiento de una forma histórica de subjetivación específica y como técnica al servicio del conocimiento de sí provocando un nuevo recubrimiento histórico del principio antiguo del cuidado de sí.

En efecto, mientras que la tradición filosófica occidental, al menos desde el cristianismo, ha privilegiado el principio del ‘conócete a ti mismo’ como fundamento último de la práctica filosófica y de la vida moral, Foucault propone que este precepto no tenía en la Antigüedad la autonomía que posteriormente se le concederá. En tanto que el ‘Conócete a ti mismo’ estaba subordinado al principio del ‘cuidado de sí’, no habría que

²³⁷³ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault, op. cit.* pág. 272.

²³⁷⁴ Las referencias están dispersas en las sesiones. Al psicoanálisis: *Curso HS*, pág. 30-31, 83 y 181. A Freud: *Curso HS*, pág. 31 y 443. A Lacan: *Curso HS*, pág. 31, 181-182.

pensar en un desarrollo continuo y progresivo de éste en la historia: no habría funcionado como precepto que recomendaba siempre lo mismo a un sujeto que se concebía y reconocía a sí mismo siempre de la misma manera. Una tal historia del progreso en el conocimiento de sí por la extensión y aplicación del principio delfico, historia de la que la genealogía se separa, inscribiría a Freud como uno de los momentos culminantes de la extensión empírica de un precepto que, desde la Grecia clásica, permanecería invariante. “Considerando sólo el *gnothi seauton* –afirma Foucault- en sí mismo y sólo por sí mismo, me parece que se corre el riesgo de establecer una falsa continuidad histórica y de instaurar una historia ficticia, que mostraría una suerte de desarrollo continuo del conocimiento de sí. Desarrollo continuo que se podría reconstruir sea en el sentido de una radicalidad –(...) de Platón hasta Husserl pasando por Descartes-, sea por el contrario **en el sentido de una extensión empírica; de Platón a Freud pasando por san Agustín.** En un caso como en otro, es decir, tomando el *gnothi seauton* como hilo director que se podría desplegar en continuidad, hacia la radicalidad o **hacia la extensión**, se oculta detrás de eso (*on laisse courir derrière tout cela*) una teoría, explícita o implícita, pero en todo caso no elaborada, del sujeto.”²³⁷⁵ En efecto, el ‘conocimiento de sí’ no tiene a través de la historia, para Foucault, “ni la misma forma ni la misma función. Lo que tiene como consecuencia que los contenidos de conocimiento que son abiertos o liberados por el *gnothi seauton* no van a ser cada vez los mismos. Lo que quiere decir que las formas mismas del conocimiento que son puestas en funcionamiento no son las mismas. Lo que quiere decir también que el sujeto mismo tal y como es instituido por la forma de reflexividad propia a tal o cual cuidado de sí, va a modificarse.”²³⁷⁶

La genealogía de los modos de subjetivación cuestionará la supuesta invariancia histórica del principio delfico. Porque si en la Antigüedad el ‘conócete a ti mismo’ estaba subordinado a un principio de cuidado de sí, será “a las diferentes formas del *epimeleia beauton* a las que ha(brá) que demandar la inteligibilidad y el principio de análisis de las diferentes formas del conocimiento de sí.”²³⁷⁷ Es decir, “no hay que constituir una historia continua –sostiene Foucault- del *gnothi seauton* que tendría por postulado, implícito o explícito, una teoría general y universal del sujeto, sino (...) que hay que empezar por una analítica de las formas de reflexividad, en tanto que son las formas de reflexividad las que constituyen al sujeto como tal.”²³⁷⁸ Foucault tratará de elaborar “una analítica de las formas de la reflexividad, una historia de las prácticas que le sirven de soporte, para poder dar su sentido –su sentido variable, su sentido histórico, su sentido jamás universal- al viejo principio tradicional del ‘conócete a ti mismo’.”²³⁷⁹

El psicoanálisis y Freud, por tanto, deberán ser evaluados en relación con esta historia de las diferentes formas de subjetivación-reflexividad, modalidades que anudarán diferentes lazos entre sujeto y verdad y articularán diferentes sentidos-funciones históricos del ‘conócete a ti mismo’. La genealogía de la forma histórica específica de la constitución del ‘sí mismo’ moderno (sujeto de una sexualidad) permitiría finalmente identificar “qué, efectivamente, **en una práctica, en un campo conceptual como el del psicoanálisis** –expone Foucault en el curso-, (...) señala de una manera o de otra esta problemática del sujeto, de la relación del sujeto a sí mismo, de la relación del sujeto a la verdad, etc.; tal y como ella ha sido estructurada históricamente, en esta larga genealogía que intento trazar desde Alcibíades hasta san Agustín.”²³⁸⁰ En efecto, la genealogía del *hombre de deseo* tratará de “resituarse –afirma Foucault-, en el interior de un campo histórico (...), el conjunto de esas **prácticas del sujeto que se han desarrollado desde la época helenística y romana**

²³⁷⁵ *Curso HS*, pág. 443. El subrayado es nuestro.

²³⁷⁶ *Curso HS*, pág. 443.

²³⁷⁷ *Curso HS*, pág. 443.

²³⁷⁸ *Curso HS*, pág. 444.

²³⁷⁹ *Curso HS*, pág. 444.

²³⁸⁰ *Curso HS*, pág. 181. El subrayado es nuestro.

hasta ahora. Y creo que si no se considera la **historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad** desde el punto de vista de lo que llamo en general las técnicas, tecnologías, prácticas, etc., que las han anudado y las han reglado, **se comprendería mal lo que el sujeto es, se comprendería mal lo que son las ciencias humanas, (...) se comprendería mal lo que es el psicoanálisis en particular.**²³⁸¹

El nuevo proyecto se avanzaba así, antes de la publicación de los textos de 1984, como una nueva genealogía del psicoanálisis y de Freud. Aspiraba a inscribir su teoría del inconsciente (sujeto escindido) y su práctica clínica en la larga historia de las relaciones históricas entre el sujeto y la verdad, recurriendo a las diferentes tecnologías de sí que habían permitido producir una forma histórica de subjetivación, el *sujeto sexual*.

b. Nuevas críticas al psicoanálisis y a Freud.

Foucault considera, a partir de su nuevo proyecto, que tanto Freud, al elaborar una teoría sobre el aparato psíquico, como el psicoanálisis, difundiéndose socialmente, han permitido que se asuma como una característica antropológicamente universal que “entre sexo y verdad existen relaciones complejas, oscuras y esenciales.”²³⁸² La construcción freudiana, volviendo a inscribir en un discurso científico (sobre lo patológico y las disfunciones psíquicas graves y leves) el lazo histórico entre sujeto y ‘deseo’ instaurado por el cristianismo primitivo,²³⁸³ reforzará la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna al sostener, en consonancia con ciertos discursos médicos y pedagógicos del siglo XVIII y XIX “**que es del lado del sexo –afirma Foucault en 1980- donde hay que buscar las verdades más secretas y más profundas del individuo;** que es ahí donde se puede descubrir mejor lo que es y lo que lo determina, porque **es el sexo el que esconde las partes más secretas del individuo:** la estructura de sus fantasmas, las raíces de su yo, las formas de su relación a lo real. En el fondo del sexo, la verdad. (...) En el punto de cruce de estas dos ideas –que no hay que equivocarnos en lo que concierne a nuestro sexo, y que nuestro sexo encubre lo que hay más verdadero en nosotros mismos-, el psicoanálisis ha enraizado su vigor cultural. **El psicoanálisis nos promete a la vez nuestro sexo, el verdadero, y toda esa verdad de nosotros mismos que vela secretamente en él.**”²³⁸⁴ El discurso freudiano podía ser cuestionado por universalizar, a finales del siglo XIX, un lazo anudado por los

²³⁸¹ *Curso HS*, pág. 181. El texto original: “Et je crois que si on ne reprend pas l’histoire des rapports entre sujet et vérité du point de vue de ce que j’appelle, en gros, les techniques, technologies, pratiques, etc., qui les ont noués et qui les ont normés, on comprendrait mal ce qu’il en est, et des sciences humaines, si ont veut employer cet mot-là, et de la psychanalyse en particulier.”

²³⁸² *DeE VI*, pág. 118.

²³⁸³ No implica esto que deseo remita, para Foucault, a una unitaria concepción del deseo cristiano-freudiano. Experiencia de la carne y experiencia de la sexualidad implican dos constituciones de sí absolutamente diferentes y dos consideraciones diferentes del deseo. La reflexión pastoral y monástica del deseo cristiana lo emparenta con la caída original, con el pecado, y, por tanto, con la Ley-Voluntad de Dios (juridificación del deseo); por el contrario, la experiencia de la sexualidad caracteriza al deseo, desde discursos médicos, psiquiátricos y desde la teoría freudiana, como una característica biológica y psíquica universal del hombre que no tiene que ver con la caída y el pecado sino con la salud y la normalidad (patologización y normalización del deseo). “*Tomás Abraham*: El cristianismo inventa al hombre de deseo, en el deseo está la verdad del sujeto, la hermenéutica del deseo le da su identidad. (...) *Alicia Páez*: Lo que me pareció a mí es que quedaba demasiado identificado el uso que hace Foucault del término deseo con **esa problemática cristiano-freudiana**, cuando en realidad este retroceso lo lleva a él a encontrar esta misma forma. *Tomás Abraham*: Sí, pero cuando habla de deseo y de sujeto de deseo, **es el deseo cristiano-freudiano**. *Alicia Páez*: ¿No creés que eso llega al antecedente de los griegos? *Tomás Abraham*: En los griegos no se habla de deseo.” ABRAHAM, Tomás, *La sexualidad en El uso de los placeres*, op. cit., pág. 173. El subrayado es nuestro.

²³⁸⁴ *DeE VI*, pág. 118.

saberes médicos sobre la sexualidad (*scientia sexualis*) que no era sino una construcción histórica del cristianismo: la copertenencia esencial entre sujeto y sexualidad.²³⁸⁵

Por otro lado, como terapia, Freud no hace sino re-insertar en el interior de la clínica una técnica, la confesión de sí, condición imprescindible para el conocimiento de sí, de los deseos inconscientes, olvidados y reprimidos, que habitan en el interior del sujeto sexual y para la elaboración de un saber sobre el hombre. Las prácticas de sí paganas, especialmente romanas, estaban orientadas a establecer un dominio completo de sí: el análisis de las representaciones de Epicteto (ser respecto de sí un vigilante nocturno, un cambista) o el examen de conciencia de Séneca (mantener un control administrativo de las acciones realizadas) tenían por objetivo rememorar las reglas morales aportadas por ciertos ‘discursos verdaderos’. El monaquismo primitivo (Casiano) transformará por completo las técnicas antiguas del examen de conciencia y del análisis de las representaciones, al utilizarlas no como instrumentos para recordar y tener siempre presentes los principios de la acción moral y las verdades sobre el mundo, sino como técnicas al servicio del conocimiento de uno mismo (vigilancia, sospecha, desconocimiento de sí): se trataba de indagar el origen de las representaciones, su cualidad, su procedencia y sus más tenues e imperceptibles contaminaciones concupiscibles culminando el análisis de sí en la confesión de sí ante sí o ante otro (verbalización y objetivación de sí.) Si las ciencias humanas, especialmente la psiquiatría del siglo XIX, van a importar el procedimiento de la confesión-examen como técnica para identificar y conocer la identidad del individuo, la relación analítica debía ser considerada como otro foco de aplicación de esa tecnología de sí en la modernidad. El examen de conciencia, procedimiento para vigilar sin cesar las representaciones (Epicteto) transformado por la reflexión monástica (Casiano) en una analítica confesional perpetua de una concupiscencia que se oculta y modificado para hacerlo funcionar según una regularidad científica en la modernidad, “ten(ía) su apogeo en Freud (...)”²³⁸⁶ La confesión-examen renacía en la asociación libre como técnica para “descifrar, bajo las apariencias, una verdad escondida que sería la del sujeto mismo.”²³⁸⁷

Así como en la reflexión monástica la apertura del ámbito del deseo, como dominio de subjetivación esencial, era absolutamente indisociable de la aplicación de una técnica de

²³⁸⁵ Ver *VS*, pág. 87-90. La hipótesis del psicoanálisis-confesión de 1976 es sólo corroborada con la investigación histórica del nuevo proyecto de la *Historia de la sexualidad*. Aunque ya en 1983 Morey podía afirmar: “Según esto, la sexualidad como objeto específico –diferente de la lujuria, la concupiscencia, el placer, etc.- se constituye así por la interferencia de dos modalidades de producción de lo verdadero: el procedimiento de la confesión y la discursivización científica, **modalidades que, con el psicoanálisis, quedan perfectamente ensambladas, gracias a una serie de operaciones que pueden sintetizarse como sigue:** 1. Codificación clínica del hacer hablar, surgida de un cruce entre dos modelos de ‘examen’ y ‘confesión’; 2. Postulado de una causalidad difusa y general que establece la necesidad de ‘decirlo todo’; 3. Principio de latencia intrínseco de la sexualidad; 4. Método de interpretación; 5. Medicalización de los efectos de la confesión.” MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault, op. cit.*, pág. 331 y 333. El subrayado es nuestro. Morey interpreta que los principios que Foucault propone se ensamblan específicamente con el psicoanálisis.

²³⁸⁶ *DeE IV*, pág. 802. El texto completo del Seminario de 1982: “Entre estos dos polos de ejercicio del pensamiento y de entrenamiento de la realidad que son la *melete* y la *gymnasia*, existe toda una serie de posibilidades intermedias. Es en Epicteto donde encontramos el mejor ejemplo de un término medio. Epicteto exige vigilar sin cesar las representaciones –**una técnica que va a tener su apogeo con Freud**. Dos metáforas son, para él, importantes: la del vigilante nocturno, que no deja entrar a nadie en la ciudad si no prueba su identidad (debemos, en relación con el conjunto de nuestros pensamientos, adoptar la actitud del bigilante nocturno), y la del cambista de dinero, que verifica la autenticidad de la moneda, la examina, la sopesa, se asegura su valor. (...) Esta metáfora del cambista de dinero, la encontraremos en los estoicos y en la literatura primitiva cristiana, pero dotada de significaciones diferentes. (...) Para Juan Casiano ser un cambista de dinero y examinar sus pensamientos significa (...) intentar determinar si, en el origen del movimiento que suscita la representación, no hay concupiscencia o deseo (...)” *DeE IV*, pág. 802. Constituye pues, sólo una indicación de Foucault no desarrollada ni justificada, pero que manifiesta cómo la investigación sobre el pasado apuntaba al presente y, señalando críticamente al presente, continuaba teniendo a Freud como blanco de la crítica.

²³⁸⁷ *DeE VI*, pág. 364.

objetivación indefinida de sí (buscar y decir la verdad de sí, hacer de sí un objeto, ser objeto de conocimiento para el otro); así también el psicoanálisis freudiano, imponiendo en la clínica la obligación de decir-verdad y de decir la verdad de sí, incitando a la objetivación de sí mismo y colocando al sujeto-analizante como objeto de conocimiento para sí y para el otro (saber), va a justificar científicamente el lazo de co-pertenencia psíquicamente esencial entre el sujeto y sus deseos conscientes o inconscientes (provenientes de la infancia). El paciente, objetivándose a sí mismo por la confesión y siendo objetivado por el saber-poder del otro, se conformaba a sí mismo y se reconocía como sujeto de deseo-sexual. En efecto, Foucault sostiene, en 1981, en una entrevista concedida al hilo de unas conferencias en las que había comunicado una genealogía de la confesión, desde el paganismo hasta la modernidad, que esta es una de las funciones más importantes de la clínica freudiana.²³⁸⁸ “El psicoanálisis no es (...) una ciencia (...), es **una técnica de trabajo de sí sobre sí fundada sobre la confesión**. En este sentido, el psicoanálisis es también **una técnica de control en tanto que crea un personaje estructurándose en torno a sus deseos sexuales**.”²³⁸⁹

Esta valoración del psicoanálisis supone una novedad y una continuidad respecto a las críticas realizadas por Foucault anteriormente (primer proyecto de *la Historia de la sexualidad*). Primero, porque al comprender el psicoanálisis como ‘una técnica de trabajo de sí sobre sí’ **Foucault inscribía la terapia freudiana en el interior de una historia de los modos de subjetivación**, es decir, de las tecnologías de sí que habían permitido constituirse y reconocerse a los individuos como sujetos (de las *aphrodisia*, del deseo, de la sexualidad). La relación analítica, en tanto que ‘técnica de trabajo de sí’, debía ser evaluada como **una ascética subjetiva, un trabajo de subjetivación que recaía del lado del paciente**, dado que será el analizado quien debía establecer, en la sesión y fuera de ella, una relación de sí a sí de vigilancia, de control, de análisis de sus representaciones, sus sueños, sus sentimientos y sus actos (voluntarios o involuntarios-fallidos). Un trabajo de sí sobre sí que se desplegará instaurando con uno mismo **una relación de atención constante fundada en un principio de desconfianza perpetua** (sospecha indefinida de sí), que incitará a aplicarse en una nueva hermenéutica ‘científica’ de unos deseos (sexualidad infantil) que se ocultan: origen de las representaciones y recuerdos, de los sueños y de los actos aparentemente sin sentido (lapsus, olvidos, equivocaciones, etc.), de los síntomas e inhibiciones.

Segundo, porque identificando nuevamente a la ‘confesión’ como característica fundamental de la relación analítica (*Voluntad de saber*), **Foucault propone pensar la relación analítica situándola en una genealogía de las relaciones históricas entre el sujeto y el otro** (maestro-alumno, anciano-novicio): la ascética específica a la que se verá convocado el ‘sujeto sexual’ moderno (individuo sexualizado), re-elaborándose a sí mismo como ‘sujeto-sexual-analítico’, estará centrada en una técnica de sí confesional, que **supondrá y obligará a decirlo todo sobre sí, ante sí y ante otro, en ese espacio privilegiado de producción de la verdad de sí, el consultorio privado, organizado para el conocimiento de sí**.²³⁹⁰ Técnica instaurada históricamente en las instituciones

²³⁸⁸ En relación con el curso inédito “Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu” (Lovaina, 1981) Foucault concede una entrevista en mayo de 1981. Ver *DeE IV*, pág. 656-667. La pregunta del entrevistador es la siguiente: “**Su posición en relación con el psicoanálisis es frecuentemente modificada**. En *Enfermedad mental y personalidad*, defendía la escuela de Palo Alto y la cura de sueño, pareciendo más bien como behaviorista. En la *Historia de la locura*, decía del psicoanálisis que operaba con mistificación y que había comenzado a reemplazar la estructura del asilo de alienados. En *Las palabras y las cosas*, por el contrario, hablaba muy positivamente del psicoanálisis, sobre todo en su versión lacaniana, hablaba como de una anticiencia alisando el ‘pliegue’ humanista en la historia que ha vuelto posible al ‘hombre’. **¿Cuál es ahora su opinión sobre este tema?**” *DeE IV*, pág. 665. El subrayado es nuestro.

²³⁸⁹ *DeE IV*, pág. 665-666.

²³⁹⁰ Porque Foucault piensa ya al psicoanálisis como ‘técnica centrada en la confesión’ podrá caracterizar a la sesión analítica como conformando, para el sujeto, un “sistema de obligaciones” en relación con la verdad:

monásticas y exportada al ámbito de las ciencias humanas, la confesión-asociación supondrá intrínsecamente, una **relación a otro** que escucha, calla, sabe e interviene para interpretar, reconstruir o instruir al paciente sobre lo que pasa en sí y sobre los procesos psíquicos que le son constitutivos para que el enfermo, armado con la herramienta del nuevo saber que se lo dota, reconociéndose a sí mismo a partir de la nueva lógica inconsciente que lo condiciona, incitado por la obligación de todo-decir que se le impone y las indicaciones hermenéuticas del psicoanalista, pueda constituirse a sí mismo como ‘personaje’ traspasado por unos deseos edípico-sexuales que provienen de su infancia. El psicoanálisis, relación fundada en la confesión de sí a otro, “supone –para Foucault- unas relaciones más o menos jerárquicas (...)”²³⁹¹ de saber y de poder. El psicoanalista es instancia de ejercicio del poder en la relación porque sabiendo, interviene sobre un individuo (objetivado como patológico e incitado a patologizarse en todas sus acciones y pensamientos) para curar sus inhibiciones, sus síntomas y su angustia; y porque en medio de sus estrategias clínicas lo conforma como un ‘sujeto-sexual-psicoanalítico’ (‘personaje’) que, una vez normalizado, podrá reinsertarse socialmente (trabajar-gozar) como ‘sujeto-sexual’ en el seno de una ‘experiencia’ histórica de sí (saber-poder-prácticas de sí).

El psicoanálisis es, por la confesión y la instancia del otro, una ‘técnica de control’ que incita a un tipo específico de subjetivación (de un sujeto ya sexualizado históricamente por prácticas discursivas, prácticas de sí y relaciones de poder –código-) a partir de la aplicación obligatoria sobre los ‘deseos sexuales’ (edípicos, biográficos, históricos, familiares, etc.). Reforzando la ‘experiencia’ de la sexualidad moderna, la relación analítica es considerada por Foucault como un espacio terapéutico en el que el sujeto-sexual, sexualizado por otras técnicas de sí y por otras relaciones de saber-poder, va a elaborarse a sí mismo o mejor, va a re-estructurarse, a re-elaborarse y a re-conocerse como *sujeto de deseo sexual condicionado por el inconsciente*. Así el paciente, introduciéndose en una relación disimétrica con otro (relación de poder) organizada a partir de la obligación de la confesión de sí (técnica de sí) y al servicio del conocimiento-curación de sí (teleología moral), **va a ser transformado al reconocerse como ‘personaje’ (familiar) ‘estructurado en torno’ a unos deseos indestructibles. Como maquinaria ascética de transformación del ‘sujeto sexual’ moderno en sujeto de ‘deseo-sexual’ analítico**, la relación psicoanalista-paciente yuxtapone una invención histórica (*sujeto sexual*) a otra (*sujeto de deseo-sexual condicionado por el inconsciente*), reduplicando una producción-elaboración histórica que, desde hacía siglos, hacía pasar a la ‘sexualidad’ como el pozo verdadero de la identidad subjetiva. Sólo puede incitar esa producción diferencial (re-inscripción) en sujetos ya sexualizados: el psicoanálisis “opera siempre con mistificación –sostiene Foucault-, porque no puede ayudar a nadie que no crea en él (...)”²³⁹²

obligación de decirlo todo, obligación de decir la verdad de sí, obligación de conocer la verdad en sí. FOUCAULT, Michel. *Curso inédito del Collège de France* (1980-1981), citado por LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault, op. cit.*, nota 80, pág. 279.

²³⁹¹ *DeE IV*, pág. 666.

²³⁹² *DeE IV*, pág. 666. “El psicoanalista tiene características comunes con el chamán de las sociedades primitivas. Si el cliente concede crédito a la teoría practicada por el chamán, puede ser ayudado. Se trata de lo mismo en el psicoanálisis. Lo que implica que el psicoanalista opera siempre con mistificación, porque no puede ayudar a nadie que no crea en él, lo que supone unas relaciones más o menos jerárquicas.” *DeE IV*, pág. 666. La comparación no es de Foucault sino de Claude Lévi-Strauss, aunque no lo mencione en la entrevista. Ver LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, cap X, La eficacia simbólica, pág. 198-200 y 218-226. Lévi-Strauss propone, excusándose, una analogía entre el chamán y el psicoanalista. Para justificar la eficacia simbólica de la acción del chamán que curaba a una parturienta repitiendo y actuando un mito de apertura del canal del parto, el etnólogo señalaba que la eficacia del ritual, como sistema de intercambio simbólico, radicaba en que los individuos que participaban en él estaban incluidos ‘subjetivamente’ en él. Si la partera no creía o cuestionaba el ritual, éste no funcionaría con eficacia. Así, para Lévi-Strauss, el chamán, como el psicoanalista, objetiva los conflictos psíquicos de los sujetos para exorcizarlo de sus resistencias con el ritual, llevando lo inconsciente a lo consciente. Foucault va a utilizar la comparación en otro sentido, no para señalar la misma eficacia simbólica del ritual del chamán y de la escucha

La nueva genealogía del ‘sujeto de deseo’ que Foucault publicará parcialmente en 1984, en tanto que historia de las prácticas de sí (del cultivo de sí a la confesión cristiana), de los modos históricos de subjetivación (del *sujeto de las aphrodisia* al *sujeto de deseo*) y de las ‘experiencias’ históricas de sí (de la experiencia de las *aphrodisia* a la experiencia de la carne), debía confrontar al psicoanálisis, en el presente, con los antecedentes históricos fundamentales de su teoría (de las *aphrodisia* al deseo-verdad y del deseo-verdad al deseo sexual moderno) y de su práctica (de las tecnologías de sí paganas a la confesión cristiana y de ella a la asociación libre).²³⁹³

c. Psicoanálisis y espiritualidad.

Ocho meses más tarde de esta valoración crítica del psicoanálisis como técnica de control fundada en la confesión, Foucault va a proponer, en el curso del Collège de France de 1981-1982, que es posible ponerlo en relación, para cuestionarlo, con la historia de la ‘espiritualidad’ occidental.

Esta valoración va a ser articulada en el seno de una investigación sobre las diferentes relaciones históricas entre el principio del cuidado de sí y el precepto del conocimiento de sí. Foucault incidirá en el prestigio y la importancia que el principio ‘cuida de ti mismo’ tenía en la Antigüedad, frente a un precepto que, proponiendo el ‘conocimiento de sí’, terminará por recubrirlo y fagocitarlo: ‘conócete a ti mismo’ ha pasado por ser, para la historia de la filosofía, “la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad”,²³⁹⁴ mientras que tal relación no podía justificarse, para Foucault, en la historia *efectiva*. La ‘historia oficial’ de las relaciones entre el sujeto y la verdad fundada exclusivamente en el privilegio del principio délfico (“Conócete a ti mismo”) y fruto de una concepción cognitivista de la verdad es, para el genealogista, una historia que borra el problema del cuidado de sí. En efecto, la “desaparición del cuidado del alma como principio director de la actividad filosófica –sostiene Foucault– representa en sí un fenómeno eminentemente digno de reflexión.”²³⁹⁵ No de una reflexión que denunciaría este ‘olvido’ de la historia, como principio y fundamento que habría que recuperar y redescubrir para el presente,²³⁹⁶ sino de una genealogía histórica de las formas de constitución de sí que,

psicoanalítica, sino para incidir en que, si el psicoanálisis cura, es porque acoge en su clínica a individuos ya conformados como sujetos sexuales (subjetivación que es sexualización en la modernidad). Al sostener que el psicoanálisis supone una ‘mistificación’ porque ‘no puede ayudar a nadie que no crea en él’, Foucault denuncia a la técnica analítica como una técnica al servicio de la ‘experiencia de la sexualidad’.

²³⁹³ Foucault valorará también al psicoanálisis en los años ochenta de la misma manera que lo hacía en la década anterior: sintomáticamente negará su posible inscripción en una historia de las tecnologías de sí. “Los psicoanalistas rechazan sin embargo –sostiene Foucault– la idea de que **el psicoanálisis podría ser contado entre las técnicas del trabajo de sí sobre sí**, hay que reconocerlo. (...) **Tienen miedo de ver comprometida la fragilidad científica de sus conocimientos por la historia**. Por tanto, mientras que los psicoanalistas continúen no haciendo demasiado caso **a la historia de sus prácticas**, yo tendré muy poca confianza **en la verdad** de sus afirmaciones.” *DeE IV*, pág. 665-666. El subrayado es nuestro.

²³⁹⁴ *Curso HS*, pág. 5.

²³⁹⁵ LARIVÉE, Annie, “Un tournant dans l’histoire de la vérité? Le souci de soi antique”, *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères*, tomo LVIII, N° 660, Mayo, 2002, pág. 338.

²³⁹⁶ “(...) no hago esto –afirma Foucault en 1984– para decir: ‘se ha infelizmente olvidado el cuidado de sí, he ahí el cuidado de sí, es la clave de todo.’ **Nada me es más extraño que la idea de que la filosofía se ha desviado en un momento dado y que ha olvidado algo, y que existe alguna parte en su historia, un principio, un fundamento que habría que redescubrir**. Creo que todas esas formas de análisis, tomando una forma radical, diciendo que, desde el punto de partida, la filosofía ha sido olvidada, o tomando una forma más histórica diciendo: ‘He ahí en tal filósofo algo olvidado’, no son muy interesantes, no se puede extraer de ellas gran cosa. Lo que no quiere decir que el contacto con tal o cual filósofo no pueda producir algo, pero habría que señalar bien que esa cosa sea nueva.” *DeE IV*, pág. 723. Foucault se aparta así de

recuperando un principio del ‘cuidado de sí’ silenciado por los historiadores, “disuelve (...) la creencia en el ‘sujeto’ como estructura de esencia fija, intemporal,²³⁹⁷ e inmutable, y contribuye “a mostrar el aspecto formado, móvil, culturalmente plástico del ‘sí’.”²³⁹⁸

Foucault tratará de responder a una pregunta histórica: “¿qué es lo que ha hecho – se pregunta- que esta noción de *epimeleia heautou* (cuidado de sí) haya sido, a pesar de todo, menospreciada (négligée) en la manera en la que el pensamiento, la filosofía occidental, ha rehecho su propia historia? ¿Cómo se ha privilegiado, por qué se ha dado tanto valor y tanta intensidad al ‘conócete a ti mismo’, y se ha dejado de lado, en la penumbra al menos, esta noción del cuidado de sí que, de hecho, históricamente, cuando uno mira los documentos y los textos, parece haber enmarcado al principio del ‘conócete a ti mismo’ y habría sido el soporte de todo un conjunto (...) extremadamente rico y denso de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia?”²³⁹⁹

La razón fundamental por la que el ‘cuidado de sí’ ha desaparecido de la preocupación y de los textos de los historiadores de la filosofía, concierne, para Foucault, “al problema de la verdad y de la historia de la verdad.”²⁴⁰⁰ El motivo “más serio –afirmar por el que este precepto del cuidado de sí ha sido olvidado, la razón por la cual ha sido borrado el lugar ocupado por ese principio durante cerca de un milenio en la cultura antigua, (...) la llamaré el ‘momento cartesiano’. Me parece –continúa- que el ‘momento cartesiano’ (...) ha jugado (...) de dos maneras, recalificando filosóficamente el *gnothi seautou* (conócete a ti mismo) y descalificando por el contrario el *epimeleia heautou* (cuidado de sí).”²⁴⁰¹ Es decir, recalificando el principio delfico al situar el punto de partida filosófico en la evidencia tal y como se otorga, indudable, a la conciencia y descalificando el principio del cuidado de sí al excluirlo del campo de la reflexión filosófica.

Para justificar esta fractura cartesiana como operadora privilegiada del ‘recubrimiento’ del ‘cuidado de sí’ en la historia de los historiadores de la filosofía, Foucault establecerá una diferencia conceptual entre lo que entiende, desde el punto de vista de las relaciones entre sujeto y verdad y desde el punto de vista de las relaciones históricas entre ‘cuidado de sí’ y el principio delfico, como ‘filosofía’ y como ‘espiritualidad’. Mientras que la ‘filosofía’ estaría fundada en el principio del ‘conócete a ti mismo’ (Descartes), la ‘espiritualidad’ articulará las relaciones entre sujeto y verdad a partir del ‘cuida de ti mismo’. En este sentido, toda la reflexión antigua (griega, romana e incluso ciertos pensadores cristianos) podía ser considerada como manifestación de una ‘espiritualidad’ occidental. Foucault propone una definición del término: “podríamos llamar ‘espiritualidad’ a **la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto opera sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad** (...), como pueden ser las purificaciones, las ascesis, los renunciamientos, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etc., que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, **el precio a pagar para tener acceso a la verdad.**”²⁴⁰² La espiritualidad pone en juego, para Foucault, tres principios fundamentales: primero, supone un **principio de descalificación originaria del sujeto como capaz de verdad**. El sujeto no sería ‘en principio’ capaz de verdad sino que, para acceder a ella, será necesario que el sujeto modifique su ser mismo. De esta manera, porque “la verdad no es nunca dada al sujeto en pleno derecho”,²⁴⁰³ porque “el sujeto en tanto que tal no tiene derecho, no tiene

Heidegger (forma radical del olvido del ser originario) y de Derrida (forma histórica de análisis de la *diferencia* olvidada en los textos).

²³⁹⁷ LARIVÉE, Annie, *op. cit.*, pág. 352.

²³⁹⁸ LARIVÉE, Annie, *op. cit.*, pág. 352.

²³⁹⁹ *Curso HS*, pág. 13.

²⁴⁰⁰ *Curso HS*, pág. 15.

²⁴⁰¹ *Curso HS*, pág. 15.

²⁴⁰² *Curso HS*, pág. 16-17. El subrayado es nuestro.

²⁴⁰³ *Curso HS*, pág. 17.

la capacidad de tener acceso a la verdad”²⁴⁰⁴ y porque “la verdad no es dada al sujeto por un simple acto de conocimiento”,²⁴⁰⁵ la reflexión espiritual exigirá al sujeto transformarse, modificarse, “volverse de cierta manera y hasta cierto punto distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad. **La verdad no es dada al sujeto más que al precio de poner en juego el ser mismo del sujeto.**”²⁴⁰⁶ Segundo, esta exigencia de conversión del modo de ser del sujeto va a ser pensada en la espiritualidad occidental **a partir de dos formas de transformación de sí fundamentales: el ascenso erótico (*Eros*) y el trabajo ascético (*askesis*)**. En el ascenso erótico, la transformación que vuelve al sujeto capaz de verdad se realiza, para Foucault, por “un movimiento que arranca al sujeto de su estatuto y de su condición actual (movimiento de ascensión del sujeto mismo, movimiento por el cual, al contrario, la verdad viene a él y lo ilumina).”²⁴⁰⁷ Por otro lado, en el trabajo ascético, la transformación se opera mediante “un trabajo de sí sobre sí, una elaboración de sí sobre sí, una transformación progresiva de sí de la que uno mismo es responsable en una larga labor que es la de la ascesis.”²⁴⁰⁸ Tercero, la espiritualidad occidental postulará “que el acceso a la verdad produce, en tanto que efectivamente ese acceso ha sido abierto, unos efectos que son (...) la consecuencia del trabajo espiritual realizado para alcanzarla (...)”²⁴⁰⁹ El sujeto transformado accede a la verdad pero, al llegar a la verdad, **el nuevo lazo sujeto-verdad provoca “efectos (...) ‘de retorno’ de la verdad sobre el sujeto.** Para la espiritualidad –afirma Foucault–, la verdad no es simplemente lo que es dado al sujeto para recompensarlo de alguna manera del acto del conocimiento, y para venir a colmar ese acto de conocimiento. **La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le otorga beatitud; la verdad es lo que la da la tranquilidad del alma.**”²⁴¹⁰ Así, “jamás un acto de conocimiento, en sí mismo y por sí mismo –sostiene Foucault–, podría alcanzar para dar acceso a la verdad, si no estuviera preparado, acompañado, doblado, acabado por una cierta transformación del sujeto (...) mismo en su ser de sujeto.”²⁴¹¹

Por otro lado, Foucault llamará ‘filosofía’ a “esa forma de pensamiento que se interroga (...) sobre lo que hace que haya verdad y falsedad, (...) que se interroga sobre lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, (...) que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad.”²⁴¹² En este sentido, para Foucault, en toda la reflexión antigua greco-romana, espiritualidad y filosofía mantenían una relación estructuralmente indisociable: “en los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, los cínicos, los epicúreos, en los neoplatónicos, etc. (...) jamás el tema de la filosofía (¿cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿cuáles son las transformaciones en el ser mismo del sujeto que son necesarias para tener acceso a la verdad?), jamás estas dos cuestiones han estado separadas.”²⁴¹³

La separación histórica entre filosofía y espiritualidad será provocada, para Foucault, por el ‘momento cartesiano’: momento histórico en el que el ascenso del problema de las condiciones y límites para acceder a la verdad va a venir a desalojar al problema de la ascesis que el sujeto debía realizar para alcanzarla. A partir de entonces es posible sostener que “lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a la verdad –afirma Foucault– **es el conocimiento, y el conocimiento solamente,** (...) sin pedir otra cosa al sujeto, sin que su ser de sujeto tenga que ser alterado

²⁴⁰⁴ *Curso HS*, pág. 17.

²⁴⁰⁵ *Curso HS*, pág. 17.

²⁴⁰⁶ *Curso HS*, pág. 17. El subrayado es nuestro.

²⁴⁰⁷ *Curso HS*, pág. 17.

²⁴⁰⁸ *Curso HS*, pág. 17.

²⁴⁰⁹ *Curso HS*, pág. 17.

²⁴¹⁰ *Curso HS*, pág. 17-18. El subrayado es nuestro.

²⁴¹¹ *Curso HS*, pág. 18.

²⁴¹² *Curso HS*, pág. 16.

²⁴¹³ *Curso HS*, pág. 18.

o modificado; **el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer la verdad en sí mismo y por sus solos actos de conocimiento, pudiendo tener acceso a ella.**²⁴¹⁴ La modernidad impondrá en sus inicios algunas condiciones para el acceso a la verdad, pero éstas no implicarán nunca una modificación ascética del ser del sujeto, ni remitirán ya a la problemática de la espiritualidad antigua y cristiana. El sujeto debía respetar ciertas condiciones internas del acto de conocimiento y ciertas reglas intrínsecas al conocimiento mismo: “condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto a conocer.”²⁴¹⁵ Se establecerán también ciertas condiciones extrínsecas para acceder a la verdad: condiciones culturales (estudios, formación, etc.); morales (esfuerzo, no engañar, investigación desinteresada, etc.); psíquicas (no estar loco). Pero estas condiciones internas del conocimiento o extrínsecas (al individuo) no remitirán nunca, para Foucault, a una modificación de la estructura misma del sujeto.

A partir del ‘momento cartesiano’, que abre para Foucault “otra edad de la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad”,²⁴¹⁶ ya no se mantiene ni el principio de descalificación originaria del sujeto como capaz de verdad (necesidad de la conversión) ni se supondrá que la verdad tenga como efecto la transformación del ser del sujeto (iluminación, beatitud, tranquilidad). A partir de que la ‘filosofía’ desaloje a la ‘espiritualidad’, se postulará **un principio de cualificación originaria del sujeto como capaz de verdad** (“Tal y como es el sujeto es, de todas maneras, capaz de verdad”²⁴¹⁷): “el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad (...)”²⁴¹⁸ sino que el acceso a la verdad tiene como única condición las condiciones mismas del conocimiento. Por otro lado, el sujeto **encontrará como recompensa del acto de conocimiento “nada más que la marcha indefinida del conocimiento. (...) No se puede pensar ya –afirma Foucault– que el acceso a la verdad va a acabar en el sujeto, como un coronamiento o una recompensa por el trabajo o el sacrificio, por el precio pagado para llegar a ella. El conocimiento se abrirá simplemente sobre la dimensión indefinida de un progreso, que no conocerá término y cuyo beneficio no será más que acuñado en el curso de la historia por el cúmulo instituido de los conocimientos (...). Tal y como es, desde este momento, la verdad no es capaz de salvar al sujeto.**²⁴¹⁹ A partir del ‘momento cartesiano’, la ‘filosofía’, fundada en la autosuficiencia de un sujeto de conocimiento que no debe ‘cuidar de sí’ y transformarse para acceder a la verdad, se separa, para Foucault, de la ‘espiritualidad’ pre-moderna y provoca el olvido del principio del cuidado de uno mismo en la historia relatada por los historiadores de la filosofía. Así, “la noción de cuidado de sí ha sido poco a poco eliminada del pensamiento y de la preocupación filosófica.”²⁴²⁰

Pese a todo, no se producirá históricamente, para Foucault, una ruptura abrupta y definitiva de las relaciones entre una ‘filosofía’, que va a sostener a partir de entonces un acceso directo del sujeto a la verdad, y una ‘espiritualidad’, que exigía la transformación del sujeto para alcanzarla. Por el contrario, “todo el interés de la cuestión –sostiene Foucault– radica en que los lazos no han sido bruscamente rotos como por un golpe de cuchillo.”²⁴²¹ Al abordar los antecedentes históricos²⁴²² del ‘momento cartesiano’ y describiendo la

²⁴¹⁴ *Curso HS*, pág. 19. El subrayado es nuestro.

²⁴¹⁵ *Curso HS*, pág. 19.

²⁴¹⁶ *Curso HS*, pág. 20.

²⁴¹⁷ *Curso HS*, pág. 20.

²⁴¹⁸ *Curso HS*, pág. 20.

²⁴¹⁹ *Curso HS*, pág. 20. El subrayado es nuestro.

²⁴²⁰ *Curso HS*, pág. 27.

²⁴²¹ *Curso HS*, pág. 27.

²⁴²² La ‘desconexión’ cartesiana entre filosofía y espiritualidad es preparada históricamente, para Foucault, por la reflexión teológica de la escolástica (Tomás de Aquino), fundada en un sujeto de conocimiento que tenía a

pervivencia histórica de las exigencias de la espiritualidad en Occidente, Foucault va a valorar críticamente el psicoanálisis freudiano y lacaniano.

Dos momentos post-cartesianos fundamentales serán señalados, aunque no desarrollados por Foucault, en los que se manifestarían la pervivencia histórica de ciertos principios de la 'espiritualidad' en la modernidad misma. Primero, en el siglo XVII, **la reflexión de Spinoza** constituiría una respuesta filosófica específica centrada en una preocupación espiritual, en tanto que, para el pulidor de lentes, el sujeto no es por sí mismo capaz de verdad, sino que debía transformarse y reformarse para acceder a una verdad que finalmente podía salvarlo en este mundo (*Ética*). La exigencia de una *reforma del entendimiento*, como reforma imprescindible del sujeto y por el sujeto para acceder a una verdad salvífica (Dios), es el síntoma genealógico, para Foucault, de un intento de reconstrucción del lazo entre espiritualidad y filosofía. Por otro lado, en ciertas filosofías y en ciertos saberes del siglo XIX y XX, Foucault identifica también la pervivencia histórica de algunos de los elementos la 'espiritualidad': hay "una especie de presión –sostiene Foucault– por la cual se intenta repensar las estructuras de la espiritualidad en el interior de una filosofía que, después del cartesianismo, en todo caso de la filosofía del siglo XVII, había intentado desprenderse de esas mismas estructuras."²⁴²³ Así, en Schelling, Hegel y Husserl (como exaltación del 'conócete a ti mismo') o en Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger (como descalificación, desvalorización y crítica del conocimiento) "una cierta estructura de espiritualidad –afirma Foucault– intenta ligar el conocimiento, el acto de conocimiento, las condiciones de ese acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo del sujeto."²⁴²⁴

Esta "presión, esta resurgencia, esta reaparición de las estructuras de la espiritualidad"²⁴²⁵ que se manifiesta, para Foucault, en ciertas filosofías del siglo XIX, puede ser también identificada en el "campo del saber"²⁴²⁶ del siglo XIX: en el psicoanálisis y el marxismo. Ambos mantenían dos de las exigencias fundamentales de la espiritualidad, a saber, que el sujeto para acceder a la verdad debía ser transformado y que la verdad provocaba, por sí misma, efectos de transformación en el sujeto.

- **El psicoanálisis como 'saber'**. Foucault reiterará, en el curso, que el psicoanálisis no puede ser considerado como una ciencia, sino que debe ser concebido como una cierta 'forma de saber': "Si es verdad –sostiene–, como todos los científicos lo dicen, que se puede reconocer a una falsa ciencia por el hecho de que ella demanda, para ser accesible, una conversión del sujeto y que promete, al término de su desarrollo, una iluminación del sujeto; si se puede reconocer una falsa ciencia por su estructura de espiritualidad (eso va de sí, todos los científicos lo saben bien); no hay que olvidar que, en unas **formas de saber que no son justamente ciencias, y que no hay que intentar asimilar a la estructura misma de la ciencia, encontraremos, de una manera muy fuerte y muy neta, ciertos de los elementos al menos, ciertas de las exigencias de la espiritualidad.** Seguro que no es necesario hacerlos

Dios por modelo y cumplimiento. Un Dios omnisciente, origen y fin del hombre, que lo había creado con la capacidad de conocer por sí mismo una verdad racional que, no oponiéndose a la fe sino completada por la fe, podía ser alcanzada por los propios instrumentos humanos, la razón y el entendimiento, sin suponer una transformación de su ser de sujeto cognoscente. Para Foucault, no hay, en la Edad Media, una oposición estructural y constitutiva entre espiritualidad y ciencia, porque los saberes esotéricos de la Edad Media establecían que no había saber posible sin transformación del sujeto (alquimia). Esta oposición problemática entre espiritualidad (el sujeto no es capaz de verdad y la verdad transforma al sujeto) y teología (el hombre es criatura racional de Dios capaz de una verdad racional sobre el mundo, el hombre y Dios) será consumada y resuelta en el 'momento cartesiano'. Ver *Curso HS*, pág. 28-29.

²⁴²³ *Curso HS*, pág. 30.

²⁴²⁴ *Curso HS*, pág. 30. Así interpreta Foucault la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y al Husserl de la *Krisis*.

²⁴²⁵ *Curso HS*, pág. 30.

²⁴²⁶ *Curso HS*, pág. 30.

un dibujo: habéis reconocido inmediatamente **una forma de saber** como el marxismo o el **psicoanálisis**.²⁴²⁷ Esta valoración epistemológica supone una novedad en la crítica foucaultiana al psicoanálisis: el psicoanálisis no sólo no es una ciencia por la ceguera histórica (sobre el saber y sobre las prácticas) de los agentes terapéuticos que lo practican, ceguera que les impediría reflexionar sobre los efectos de poder de su clínica.²⁴²⁸ Tampoco podría ser considerado como una ‘ciencia’ porque pone en juego ciertas exigencias históricas de la espiritualidad que lo emparentan con los saberes pre-modernos, en tanto que la ‘ciencia’ moderna, asumiendo y continuando el ‘momento cartesiano’, habría rechazado y sepultado los principios fundamentales de la espiritualidad y habría condenado al principio milenarista del ‘cuidado de sí’ al olvido. En este sentido, que el psicoanálisis no pueda ser considerado como una ciencia no lo coloca en situación de inferioridad respecto al saber científico. En la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad el psicoanálisis es, para Foucault, un síntoma de la perdurabilidad histórica de la ‘espiritualidad’ y sus exigencias, un síntoma de la presión de una ‘espiritualidad’ que intentaba ser repensada en el interior del saber (filosofías del siglo XIX y XX).

- **Principio y fin espiritual en el psicoanálisis.** Sin embargo, marxismo y psicoanálisis no serán considerados por Foucault como formas de saber emparentadas con la religión: “Asimilarlos a la religión –afirma Foucault-, eso va de sí, sería equivocarse por completo. Eso no tiene ningún sentido y eso no aporta nada.”²⁴²⁹ Es decir, no se trata de comprender el psicoanálisis y el marxismo como avatares de la espiritualidad religiosa, ni de considerarlos como “formas de espiritualidad.”²⁴³⁰ Si el momento cartesiano es históricamente importante, es justamente porque a partir de la modernidad el ‘saber’, la ‘ciencia’ y la ‘filosofía’ van a constituirse a partir del rechazo de la ‘espiritualidad’ y de la religión, para la elaborar un saber estricto sobre el mundo y el hombre. En este sentido, manteniendo las exigencias postuladas por el ‘momento cartesiano’, el psicoanálisis y el marxismo deben ser considerados como dos formas de saber que, **“por razones completamente diferentes (...a la religión...)”** pero con unos efectos relativamente homólogos²⁴³¹ **han planteado “el problema de lo que es el ser del sujeto (de lo que debe ser el ser del sujeto para que tenga acceso a la verdad) y la cuestión**

²⁴²⁷ *Curso HS*, pág. 30. El subrayado es nuestro. Michel de Certeau proponía, en la misma época, una valoración similar de Lacan. Ver DE CERTEAU, Michel, “Lacan: une éthique de la parole”, en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction, op.cit.*, pág. 239-268. Las resonancias entre ambas ‘lecturas’ son evidentes: los términos empleados por Foucault en el curso *HS*, las frases que recoge de los ‘Escritos’ de Lacan y la interpretación que De Certeau expone en su artículo de homenaje por la muerte de Lacan hacen pensar en un condicionamiento textual. Solicitado por Pierre Nora para la revista que dirigía, el artículo es redactado en **California**, en **diciembre de 1981, aunque será publicado más tarde en *Le Débat*, N° 22, noviembre de 1982**, pág. 54-69. Foucault remitirá a Lacan en esta sesión del curso (6 de enero de 1982). El artículo de De Certeau no estaba aún publicado. Desconocemos si Foucault había podido tener acceso al texto por intermedio de Pierre Nora. Una interpretación psicoanalítica sobre la valoración foucaultiana del psicoanálisis, de Freud y de Lacan en el contexto de las relaciones entre espiritualidad y filosofía: ALLOUCH, Jean, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, París, EPEL, 2007.

²⁴²⁸ Ver *DeE IV*, pág. 665-666.

²⁴²⁹ *Curso HS*, pág. 30.

²⁴³⁰ *Curso HS*, pág. 30. “No digo, **de ninguna manera**, que sean unas formas de espiritualidad.” *Curso HS*, pág. 30. El subrayado es nuestro. De Certeau proponía en su artículo realizar una “arqueología cristiana” de Lacan, considerándolo como una figura del ‘espiritual’. “En este sentido, bajo la figura del ‘espiritual’ que representaría Lacan, ¿la historia cristiana introduciría en el freudismo una desviación menor que bajo su figura ‘teológica’, tan característica de Jung? ¿Cuáles son los efectos del ‘espiritualismo’ de Lacan sobre la tradición judía que se articula en Freud?” DE CERTEAU, Michel, *Lacan: une éthique de la parole, op. cit.*, pág. 260. Foucault parece responder en el curso al artículo de De Certeau aún no publicado en Francia.

²⁴³¹ *Curso HS*, pág. 30.

en retorno de lo que puede transformarse del sujeto por el hecho de que tiene acceso a la verdad (...).²⁴³² Así, los problemas característicos de la espiritualidad, el de la transformación del sujeto y el de los efectos de iluminación de la verdad están presentes, para Foucault, “en el principio y en el fin del uno y del otro”²⁴³³: presencia, “en esas dos formas de saber, de las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece (...) son las más viejas, las más fundamentales cuestiones del *epimeleia heautou*, y, por tanto, de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad.”²⁴³⁴ Esta supervivencia de las cuestiones, interrogantes y exigencias de la ‘espiritualidad’ en el psicoanálisis y en el marxismo, van a ser pensadas de tal manera que va a operarse un nuevo ocultamiento del ‘cuidado de sí’. Freud va a marcar, por tanto, una ‘línea de defensa’,²⁴³⁵ para mantener la ‘cientificidad’ de su saber.

- **Freud y los post-freudianos como olvido del cuidado de sí: positivismo y psicologismo.** Si bien respecto a la ‘filosofía’ de raíz cartesiana y a la ‘ciencia’ moderna, el psicoanálisis y el marxismo son signos en el siglo XIX, de la pervivencia de los temas, inquietudes, problemas y fines históricos de la ‘espiritualidad’; uno y otro van a provocar un nuevo sepultamiento del problema al pensar las transformaciones que el sujeto debe realizar sobre sí para acceder a la verdad como relaciones sociales e institucionales. Ambos no han sido capaces de considerar, “de manera clara y valiente,”²⁴³⁶ la importancia histórica de la ascensis subjetiva para el acceso a la verdad: no enfrentándose a las relaciones entre constitución de sí y verdad como relaciones históricas, no considerando las formas históricas de subjetivación y los juegos históricos de verdad. De esta manera, **ambos han “intentando ocultar –afirma Foucault- esas condiciones de espiritualidad (...) en el interior de cierto número de formas sociales.** La idea de una posición de clase, de efecto de partido, la pertenencia a un grupo, la pertenencia a una escuela, la iniciación, la formación del analista; todo eso nos reenvía a las cuestiones de la condición de la formación del sujeto para el acceso de la verdad, **pero se las piensa en términos sociales, en términos de organización.** No se las piensa en el corte histórico de la existencia de la espiritualidad y sus exigencias. Y por otro lado, al mismo tiempo, **el precio pagado por transponer, por reconstruir estas cuestiones de ‘la verdad y el sujeto’ sobre los problemas de pertenencia** (a un grupo, a una escuela, a un partido, a una clase, etc.), el precio pagado, **ha sido por supuesto el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto.**²⁴³⁷

²⁴³² *Curso HS*, pág. 30. El subrayado es nuestro.

²⁴³³ *Curso HS*, pág. 30. El subrayado es nuestro.

²⁴³⁴ *Curso HS*, pág. 31.

²⁴³⁵ Idéntica a la que era asignada a Freud en su estrategia de des-psiquiatrización respecto a la psiquiatría de Charcot en: *Curso PS*, pág. 137.

²⁴³⁶ *Curso HS*, pág. 31.

²⁴³⁷ *Curso HS*, pág. 31. Michel de Certeau realiza un análisis de la institución fundada por Lacan como “juego de relaciones de fuerza. (...) La Escuela está caracterizada por la ambición, fascinante y altiva, de reglar todas las instancias institucionales sobre la ética del sujeto hablante. (...) Vista desde el exterior, la institución tiene la doble función de ‘representar’ públicamente al sujeto supuesto saber (ella es su dirección), es decir, de asumir socialmente la creencia de que la cura tiene precisamente por fin desmitificar, y, por otra parte, **acreditar jurídicamente (en nombre de una profesión y de un establecimiento serio) el precio a pagar por ese acceso a lo simbólico del cual el análisis es en principio el operador.** Estas dos funciones se sostienen la una a la otra: una creencia se funda sobre lo que quita, y se refuerza en lo que retira, y finalmente hace marchar porque uno la paga.” DE CERTEAU, Michel, *Lacan: une éthique de la parole, op.cit.*, pág. 265-266. El subrayado es nuestro. **‘El precio a pagar’ por el sujeto para acceder a la verdad** es, para Foucault, uno de los principios de la espiritualidad occidental. Es la Escuela, para De Certeau, en tanto que institución, la que acredita jurídicamente el precio pagado. Lo que De Certeau propone en su artículo es considerado por Foucault como síntoma del retroceso freudiano y lacaniano ante el problema y la inquietud histórica de la espiritualidad.

Así el psicoanálisis, pensando las relaciones entre sujeto y verdad a partir de las relaciones de pertenencia del psicoanalista a una escuela y a partir de la ‘formación’ en su análisis, como único recorrido de transformación del sujeto para acceder a ‘la’ verdad (teoría) y a ‘su’ verdad (psíquica), mantiene unas relaciones históricas entre ‘verdad y sujeto’, es decir, promueve que, para acceder a la verdad, el sujeto debe someterse a ciertas condiciones extrínsecas, culturales (formación) y morales (esfuerzo, interés modulado, etc.)²⁴³⁸ que no conciernen al sujeto en su ser mismo. Pensando las relaciones entre sujeto y verdad como dadas (aparato psíquico), asumiendo que el sujeto es ya por sí capaz de acceder a una verdad que lo habita y que no debe transformarse sino extrínsecamente para capturarla, Freud vuelve a recubrir, como condición para mantener la cientificidad de su doctrina, el problema y las exigencias históricas de la espiritualidad. Por otro lado, si bien el psicoanálisis freudiano postula que el analizado debe ser iniciado en el análisis para acceder a la verdad y que la verdad finalmente vendrá a ‘salvarlo’ del síntoma, la verdad implicará siempre y sólo un trabajo por el conocimiento de sí (de lo olvidado, de lo reprimido, de lo que habita en el Inconsciente, de lo difícilmente dicho) y no una ascética de transformación del sujeto en su ser (principio del desconocimiento de un sí mismo que se postula ya estructurado psíquicamente en relación con la verdad). Pensando las relaciones entre sujeto y verdad como relaciones de pertenencia a una organización (analista) o como relaciones de iniciación (en el análisis) Freud pagará el precio del olvido de las relaciones históricas entre sujeto y verdad: la relación analítica, productora de efectos terapéuticos de verdad y el psicoanálisis, pensando las relaciones entre sujeto y verdad a partir de los efectos del conocimiento de la verdad, volverán a ocultar el problema de la espiritualidad y del ‘cuidado de sí’ que no eran históricamente planteados nunca, en los términos mismos del conocimiento. Así, para Foucault, el hecho de no haber “pensado jamás teóricamente”²⁴³⁹ las relaciones históricas entre el sujeto y la verdad y el haberse mantenido, como garantía de la ‘cientificidad’ de su saber, en la brecha abierta por el ‘momento cartesiano’ (conocimiento sin espiritualidad) va justificar la recaída freudiana y post-freudiana en “un positivismo, un psicologismo”²⁴⁴⁰ respecto a la verdad: un positivismo de la verdad mentada a-históricamente (ciencia universal del aparato psíquico) y un psicologismo de la verdad como habitando siempre en el sujeto (la verdad desconocida-conocida del Edipo). Positivismo-psicologismo freudiano que pensará a la verdad como lo que puede ser constatado empíricamente en la clínica y en los ‘casos’: en lo que se dice, en lo que se muestra, en lo que se ve, en lo que se recoge laboriosamente. Positivismo-psicologismo freudiano que, aplicando el modelo del progresivo descubrimiento de la verdad en su clínica, comprenderá la relación analítica como problemático desvelamiento de una verdad que anida en el sujeto (psicologismo), justificándola en una teoría universal del aparato psíquico y de la sexualidad instaurada como ‘ciencia’, avatar del progreso del conocimiento sobre la naturaleza humana (positivismo universalista). Los post-freudianos no harán sino heredar de Freud el psicologismo, el positivismo y el ocultamiento de la espiritualidad provocado por el maestro: pensarán la relación analítica como progresivo desvelamiento de la verdad oculta del sujeto al servicio del reforzamiento del yo; postularán su teoría como ciencia universal del deseo y del inconsciente, signo del progreso de la ciencia moderna; mantendrán las condiciones institucionales y externas (formación) para el acceso a la función analítica (IPA).

²⁴³⁸ Ver *Curso HS*, pág. 19.

²⁴³⁹ *Curso HS*, nota a pie **, pág. 30.

²⁴⁴⁰ *Curso HS*, nota a pie **, pág. 30.

- **El intento lacaniano, homenaje a Lacan.**²⁴⁴¹ Lacan va a ser introducido por Foucault en esta historia de las relaciones entre filosofía y espiritualidad, conocimiento y ascesis, sujeto y verdad. Sin enfrentarse con las relaciones históricas entre ‘cuidado de sí’ y ‘conócete a ti mismo’ que la genealogía de Foucault aspiraba a indagar, Lacan es considerado por Foucault como “el único, después de Freud, que **ha querido** recentrar –sostiene Foucault- la cuestión del psicoanálisis sobre esta cuestión (...) de las relaciones entre sujeto y verdad. Es decir que, en términos que son por supuesto **absolutamente extraños a la tradición histórica de esta espiritualidad**, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa y de todos sus intermediarios, **en los términos mismos del saber analítico, ha intentado proponer** la cuestión que es históricamente, propiamente espiritual: la pregunta sobre el precio que el sujeto tiene que pagar para decir la verdad, y la cuestión del efecto sobre el sujeto por el hecho de que dice, puede decir y ha dicho la verdad sobre sí mismo.”²⁴⁴² Así, si bien Lacan se separará de una comprensión freudiana y

²⁴⁴¹ Lacan había muerto el 9 de setiembre de 1981. En enero de 1982 (*Curso del Collège de France L’Herménétique du sujet*) Foucault propone una interpretación crítica, aunque alusiva, de la obra de Jacques Lacan en el contexto de la historia de las relaciones entre ‘sujeto y verdad’. Dicha referencia es importante: Foucault muy pocas veces valora explícitamente a Lacan. Ocho meses antes de esta sesión pública, estando aún vivo el psicoanalista, Foucault se negaba a responder sobre su enseñanza. En la entrevista de 1981, luego de su respuesta crítica al psicoanálisis (como técnica de trabajo de sí centrada en la confesión, como técnica de control, como práctica de dudosa ‘cientificidad’), los entrevistadores repreguntan: “-¿La teoría de Lacan no ha provocado un cambio fundamental en el psicoanálisis? (Foucault) **-Sin comentarios, como dicen los funcionarios del Estado cuando uno les hace una pregunta embarazosa. No estoy muy versado en la literatura psicoanalítica moderna y comprendo los textos de Lacan demasiado mal para sostener el mínimo comentario sobre ese tema. Tengo la impresión, a pesar de ello, de que se puede constatar un progreso significativo, pero es todo lo que puedo decir.**” *DeE IV*, pág. 666. Este ‘progreso significativo’ al que apunta Foucault será explicitado en otra entrevista (1981) de ‘homenaje’ por la muerte de Lacan. 1) Por **“la ruptura violenta –afirma Foucault- respecto a todo lo que hacía depender al psicoanálisis de la psiquiatría o a hacer del psicoanálisis un capítulo un poco sofisticado de la psicología. Quería sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que consideraba peligrosa, de la medicina y de las instituciones médicas. Buscaba en el psicoanálisis no un proceso de normalización de los comportamientos sino una teoría del sujeto.”** *DeE IV*, pág. 204. 2) Por la importancia que su pensamiento tuvo, para Foucault, en los años cincuenta: “Si me remonto a los años cincuenta, a la época en la que era estudiante y leía las obras de Lévi-Strauss y los primeros textos de Lacan, me parece que la novedad era la siguiente: descubrimos que la filosofía y las ciencias humanas vivían sobre una concepción muy tradicional del sujeto humano (...). Descubrimos que era necesario buscar liberar todo lo que se oculta detrás del empleo del pronombre ‘yo’. El sujeto: una cosa compleja, frágil, de la que es difícil hablar, y sin la cual no podemos hablar.” *DeE IV*, pág. 205. No responder ante la pregunta por Lacan podía estar justificado: la única manera de valorar o cuestionar la doctrina lacaniana era asistir a sus Seminarios. Foucault parece no desconocer que el ‘último’ Lacan no era ya el Lacan de los *Escritos*, ni el Lacan de los Seminarios a los que había asistido.

²⁴⁴² *Curso HS*, pág. 31. El subrayado es nuestro. De Certeau citaba en el artículo a Lacan: “No hay otro bien que lo que **puede servir para pagar el precio por el acceso al deseo** –lo que no puede hacer sin **‘franquear no sólo todo miedo, sino toda piedad.’**” DE CERTEAU, Michel, *Lacan: une éthique de la parole*, *op. cit.*, pág. 263. La cita es de: LACAN, Jacques, *Seminario 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, texto establecido por J.A. Miller, trad. Diana Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1988, pág. 380-387. “**No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo** –en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser (...).” LACAN, Jacques, *Seminario 7, op. cit.*, pág. 382. El subrayado es nuestro. “En la medida en que el *épos* trágico no deja ignorar al espectador dónde está el polo del deseo, muestra que **el acceso al deseo necesita franquear no sólo todo temor sino también toda compasión**, que la voz del héroe no tiemble ante nada y muy especialmente ante el bien del otro; en la medida en que todo esto es experimentado en el desarrollo temporal de la historia, el sujeto sabe un poquito más que antes sobre lo más profundo de él mismo.” LACAN, Jacques, *Seminario 7, op. cit.*, pág. 384. El subrayado es nuestro. También: “Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, **el cual exige con insistencia que la deuda sea pagada** y vuelve, retorna, nos remite siempre a un surco, al

post-freudiana positivista y psicologista de la verdad,²⁴⁴³ ‘intentará’ plantear nuevamente, ‘en los términos mismos del saber analítico’, la vieja interrogación sobre el precio a pagar y los efectos de la verdad en el sujeto. El **intento lacaniano** se juega, para Foucault, en el seno de una imposibilidad de principio. La denuncia de esta imposibilidad será recubierta con una pregunta dirigida al muerto:²⁴⁴⁴ “**¿se puede, en los términos del psicoanálisis, es decir, en términos de efectos de conocimiento, postular la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad que – desde el punto de vista (...) de la espiritualidad y del *epimeleia beanton* –no puede, por definición, proponerse en los términos mismos del conocimiento?**”²⁴⁴⁵ La pregunta es, en realidad, una afirmación:²⁴⁴⁶ plantear el problema del precio que debe pagar el sujeto para acceder a la verdad en los términos de la relación analítica y en los de una teoría que piensa la verdad a partir de los efectos del conocimiento, es decir, plantear el problema a partir de una reflexión y unos supuestos que son completamente ajenos a la ‘espiritualidad’ centrada en el ‘cuidado de sí’, no es sino volver a sepultar la antigua prioridad del cuidado de sí sobre la preeminencia del conocimiento de sí. En efecto, la relación analítica en Lacan continúa centrada en la confesión que aspira a provocar efectos terapéuticos por la verdad. El analista manobra para que el espacio analítico se constituya como lugar de producción de cierta forma de verdad sobre el deseo: “El análisis **no puede** tener otra meta – sostiene Lacan- **que el advenimiento de una palabra verdadera y la comprensión del sujeto** de su propia historia en su relación con un futuro.”²⁴⁴⁷ Las relaciones históricas y culturales entre modos de subjetivación históricos y juegos históricos de verdad, las diferentes formas históricas de constitución de sí son borradas en una reflexión lacaniana que, manteniéndose deudora de la herencia

surco de lo que es propiamente nuestro asunto.” LACAN, Jacques, *Seminario 7, op. cit.*, pág. 380. El subrayado es nuestro. “Sublimen todo lo que quieran, **hay que pagarlo** con algo. Ese algo se llama goce. Esa operación mística **la pago** con la libra de carne. (...) Este es el objeto, el bien, **que se paga por la satisfacción del deseo.**” LACAN, Jacques, *Seminario 7, op. cit.*, pág. 383. Toda la interpretación de Foucault se funda en estas frases recogidas por De Certeau: ¿cuál es el precio que el sujeto debe pagar para acceder a la verdad-deseo?

²⁴⁴³ Ver LACAN, Jacques, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Écrits, op. cit.*, pág. 227-310; “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Écrits, op. cit.*, pág. 773-807; “La Ciencia y la verdad”, en *Écrits, op. cit.*, pág. 834-856; y “Del sujeto por fin cuestionado”, en *Écrits, op. cit.*, pág. 219-226.

²⁴⁴⁴ Pregunta que no es considerada por Lagrange como tal, al afirmar que en este curso Foucault realiza un *elogio*, un elogio **envenenado**, a Lacan: “el elogio de la empresa lacaniana, que es realizado por Foucault, suena de manera ambigua. (...) Elogio, por completo, algo envenenado, en la medida en que manifiesta un lazo esencial del psicoanálisis con la verdad en el momento mismo en el que el análisis genealógico descubre su verdadera cara, la de un ‘sistema de obligaciones’, de tal manera que no puede no nacer la sospecha de que el psicoanálisis contribuye a nuestra sujeción.” LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault, op. cit.*, pág. 279.

²⁴⁴⁵ *Curso HS*, pág. 31-32. El subrayado es nuestro.

²⁴⁴⁶ Una afirmación con la que Foucault cuestiona a Lacan. En efecto, el ambiguo homenaje que realiza a Lacan tendrá que ser justificado teóricamente en otra sesión. En la aclaración Foucault confiesa ante su auditorio del lado de quién está situado: “¿hay alguien que, en los últimos años –diría en el siglo XX-, haya planteado la cuestión de la verdad? ¿Hay alguien que haya propuesto la pregunta: qué es del sujeto y de la verdad? Y: ¿qué es la relación del sujeto con la verdad? ¿qué es el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice verdad, etc.? Yo, no veo más que dos. Veo a Heidegger y Lacan. Personalmente, yo, más bien, lo habéis debido percibir, **es del lado de Heidegger y a partir de Heidegger como he intentado reflexionar todo esto.** Pero es cierto que no se puede no cruzar por Lacan a partir de que se realiza este tipo de preguntas.” *Curso HS*, pág. 182. Ciertas lecturas indagan las relaciones entre Foucault y Heidegger: DELEUZE, Gilles, *Foucault, op. cit.*, pág. 141-158; HAN, Beatrice, *L’ontologie manquée de Michel Foucault, op. cit.*, pág. 307-321; DREYFUS, Hubert, “Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault”, en AAVV, *Michel Foucault, filósofo, op. cit.*, pág. 87-103 y RABINOW, Paul, “Modern and countermodern: Ethos and epoch in Heidegger and Foucault”, en GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault, op. cit.*, pág. 197-214.

²⁴⁴⁷ LACAN, Jacques, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, op. cit.*, pág. 290.

freudiana, plantea las relaciones entre sujeto y verdad centrándolas en el conocimiento de sí (aunque este no pueda ser completo –psicologismo), cegándose a los propios condicionamientos históricos de la teoría y de la práctica al proponer una teoría universal sobre la constitución del sujeto y al concebir al sujeto como un invariante histórico. Reflexionando sobre la práctica analítica (organizada en torno al conocimiento de sí), revitalizando la pregunta histórica acerca del precio a pagar por el sujeto para decir-verdad sobre sí y sobre los efectos de la verdad sobre el sujeto, Lacan no hace sino impedirle pensar la primacía histórica del principio delfico (conocimiento) que aún mantiene en su clínica. En efecto, por continuar manteniendo una técnica de trabajo de sí sobre sí centrada en la confesión (decir-verdad) que conforma al sujeto como ‘sujeto de deseo sexual’ que dice, gracias al análisis, una palabra ‘verdadera-plena’ en la que reconoce su ser (autenticidad)²⁴⁴⁸ y por continuar moviéndose en el ámbito de la reflexión analítica misma (centrada en el sujeto de deseo), Lacan se impedirá cuestionar la supuesta universalidad de su teoría sobre el sujeto (escindido y determinado por el Otro-Lenguaje-Significante). Por la imposibilidad de pensar la diferencia histórica de las constituciones de sí (centradas en el cuidado de sí o en el conocimiento de sí), la reflexión lacaniana no hace, pues, sino cegarse a sí misma: porque le es imposible pensar la estructura del sujeto que describe como forma histórica de subjetivación centrada en el deseo-sexual y porque le es imposible pensar la clínica más allá de una relación que no suponga la primacía terapéutica de los efectos del conocimiento. La práctica psicoanalítica lacaniana, manteniéndose “ordenada a una problemática de la verdad, en la medida en la que el análisis no puede tener por fin más que el advenimiento de una palabra plena”²⁴⁴⁹ y como trabajo de sí que pone en juego sólo el campo de la palabra y del significante, único precio pagado por el sujeto al ingresar al orden simbólico y precio que debe pagar en la sesión analítica para medio-decir, no hace sino recentrar la reflexión ética del psicoanálisis sobre el deseo y la verdad, haciendo pasar una constitución de sí histórica (sujeto-conocimiento-deseo-Verdad) como forma universal y a-histórica ‘objetivamente’ articulada en su ‘estructura’ en una teoría universal sobre el sujeto (invariante) que, volviendo a Freud, detenta sus estigmas.²⁴⁵⁰

Foucault mantiene y amplía, durante el curso de la investigación de los años ochenta la misma actitud crítica frente al psicoanálisis y a Freud. El debate no se cierra sino que se profundiza al poder acceder a las formas históricas de constitución de sí no centradas ni en el deseo ni en la confesión (sujeto de las *aphrodisia*). La nueva investigación permitía denunciar la radical dependencia histórica que el psicoanálisis mantenía con las transformaciones, teóricas y técnicas, provocadas por el ‘acontecimiento-cristiano’ y el ‘momento-cartesiano’. Por otro lado, la ampliación de la investigación hacia la Antigüedad permitía cuestionar al psicoanálisis, en tanto que técnica de trabajo de sí centrada en la confesión y el deseo: al servicio del reforzamiento de una ‘experiencia’ histórica de la sexualidad que, lejos de ser característica universal del hombre, no era sino una ‘experiencia’ singular que remitía a cierta constitución de sí (prácticas), a ciertos saberes y a

²⁴⁴⁸ Ver LACAN, Jacques, “Variantes de la cura-tipo”, en *Écrits, op. cit.*, pág. 311-348.

²⁴⁴⁹ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault, op. cit.*, pág. 277.

²⁴⁵⁰ Cfr. GUÉGUEN, Pierre-Gilles, “El diálogo entre Lacan y Foucault”, en *Filosofía-Pisocanálisis*, trad. Graciela Esperanza y Nieves Soria Dafunchio, Buenos Aires, Tres Haches, 2005, pág. 158-167 y SCHEPHERDSON, Charles, *History and the Real: Foucault with Lacan*, Department of English, University of Missouri at Columbia, January, 1995, artículo en internet (www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.195/shepherd.195).

ciertas relaciones de poder que tenían por fin la normalización, la constitución y el reconocimiento de los individuos como ‘sujetos’.

El psicoanálisis, ‘saber’ y no ciencia, ciego a la historia de las prácticas de sí y a la historia de las reflexiones sobre el deseo que le preceden, continuaba constituyendo uno de los blancos de crítica.

3. Vía para una crítica intra-textual implícita (1984): Artemidoro.

Las críticas a Freud y al psicoanálisis, que Foucault realiza a partir de la nueva investigación que emprende en 1980, no desaparecen de los textos de 1984. Si en el proyecto de 1976, Freud constituía uno de los momentos fundamentales del relato genealógico, el ‘último’ Foucault inscribe, en el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*, el ‘lugar futuro’ que en el nuevo programa ocupaba la ciencia y la terapia del deseo freudiana.

A diferencia de lo que ocurre en la *Voluntad de saber*, en las dos publicaciones de 1984 no existe ninguna referencia **explícita** al psicoanálisis y a Freud. Los términos ‘psicoanálisis’ y ‘Freud’, repetidos para ser cuestionados en casi todos los capítulos de la *Voluntad de saber*, desaparecen. El ‘silencio’ crítico de Foucault no era más que circunstancial y se debía a la etapa histórica a la que remitían los textos (Grecia y Roma). Si Foucault proponía nuevas críticas contra el psicoanálisis y Freud, haciéndolas **explícitas** en algunos cursos del Collège de France y en algunas conferencias y entrevistas dispersas de los años ochenta, era porque su nueva evaluación del psicoanálisis como práctica de sí confesional y de control al servicio de la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna podía articularse en su nuevo proyecto de *Historia de la sexualidad*. En efecto, cualquier lector percibe, en la genealogía parcial del *hombre de deseo* publicada en 1984, una referencia **crítica intra-textual implícita** a Freud: Foucault inicia *El cuidado de sí* con un estudio sobre un texto antiguo, “El libro de la interpretación de los sueños” de Artemidoro de Daldis.²⁴⁵¹ Dicho capítulo, inicio del tercer tomo, mantiene respecto a *El uso de los placeres* (segundo tomo) una relación estructuralmente asimétrica.²⁴⁵² Una comparación de los índices de ambos textos revela, para el lector, la situación espacial del capítulo dedicado a Artemidoro: el análisis sobre la interpretación de los sueños en la Antigüedad opera de bisagra entre los dos textos de 1984, provoca el extrañamiento de quien lee y remite a una necesaria continuación genealógica.

²⁴⁵¹ ARTEMIDORO DE DALDIS, *El libro de la interpretación de los sueños*, edición y traducción de M^a Carmen Barrigón Fuentes y Jesús Nieto Ibáñez, Madrid, Akal, 1999.

²⁴⁵² En los inicios históricos de su nuevo proyecto de investigación (1980-1981), Foucault analizaba cuatro (y no tres) focos que permitían la constitución histórica del sujeto en la Antigüedad: la interpretación de los sueños de Artemidoro (sueños); la práctica del régimen médico (cuerpo); la vida matrimonial (esposa) y la corte amorosa masculina (muchachos). Véase: *DeE IV*, pág. 216-218.

<i>Tomo II: El uso de los placeres. (Grecia)</i>	<i>Tomo III: El cuidado de sí. (Roma)</i>
Introducción <i>(A TODA LA OBRA: nueva Historia de la sexualidad. Transformación del proyecto, objeto de estudio)</i>	
	I. SOÑAR CON LOS PROPIOS PLACERES. (Artemidoro y la interpretación de los sueños)
I. LA PROBLEMATIZACIÓN MORAL DE LOS PLACERES (Características de la subjetivación griega clásica)	II. EL CULTIVO DE SÍ III. UNO MISMO Y LOS DEMÁS (Transformaciones histórico-culturales. Características de la subjetivación en los dos primeros siglos de nuestra era.)
II. DIETÉTICA (Primer foco de reflexión y de constitución de sí: El cuerpo y la medicina)	III. EL CUERPO (Primer foco de reflexión y de constitución de sí: El cuerpo y la medicina)
III. ECONÓMICA (Segundo foco de reflexión y de constitución de sí: la esposa la reflexión filosófico-moral)	IV. LA MUJER (Segundo foco de reflexión y de constitución de sí: la esposa y la reflexión filosófico-moral)
IV. ERÓTICA V. EL VERDADERO AMOR (Tercer foco de reflexión y de constitución de sí: El amor a los muchachos. La torsión platónica hacia la verdad.)	V. LOS MUCHACHOS (Tercer foco de reflexión y de constitución de sí: el amor a los muchachos y la reflexión filosófico-moral.)
CONCLUSIÓN	CONCLUSIÓN

El capítulo sobre Artemidoro es bisagra entre los dos textos. Permite a Foucault hacer manifiesta, a la vez, una continuidad y una discontinuidad. El análisis de esa onirocrítica antigua justificaba que los principios morales que organizaban la experiencia de las *aphrodisia* continuaban operativos aún en los dos primeros siglos de nuestra era, constituyendo “unos esquemas de apreciación generalmente aceptados (...)”²⁴⁵³ Por otro lado, la recurrencia al texto de Artemidoro, como prueba de la perennidad de una

²⁴⁵³ SS, pág. 9.

‘experiencia’ y como testimonio de “una manera corriente de pensar (...), permit(ía) medir – afirma Foucault- lo que ha(bía) podido tener de singular y de parcialmente nuevo, en la misma época, el trabajo de la reflexión filosófica o médica sobre los placeres y la conducta sexual.”²⁴⁵⁴

El primer capítulo de *El cuidado de sí*, bisagra genealógica, también está situado estratégicamente para provocar el mismo extrañamiento respecto al presente que producía la recurrencia a ciertas imágenes-escenas en otros textos foucaultianos. Si el suplicio de Damians, por ejemplo, enfrentaba al lector de *Vigilar y Castigar* con otros regímenes punitivos pre-modernos; Artemidoro y su técnica de interpretación de las escenas oníricas se posicionaban críticamente contra el presente al indicar las diferentes economías históricas de los cuerpos y los placeres (Antigüedad, cristianismo y modernidad) en las que se incrustaban las reflexiones y las técnicas de interpretación del sueño que habían surgido en Occidente. Las relaciones entre sueño y deseo-sexualidad, entre sueño y pensamientos o ideas inconscientes, entre sueño y verdad-de-sí o entre sueño e identidad, no eran más que alianzas con-formadas en un momento histórico que no era la Antigüedad pagana.

Como comienzo estratégico-genealógico de *El cuidado de sí*, el primer capítulo del texto apuntaba al presente porque el análisis foucaultiano de la reflexión y la técnica de Artemidoro remitían tácticamente a Freud, para cuestionarlo. Así lo comunicaba Foucault en una conferencia publicada en 1981, en la que exponía un resumen de su investigación sobre la onirocrítica antigua: **“Cosa significativa, la interpretación que realiza Artemidoro de los sueños va al encuentro de la de Freud, y es su economía, las relaciones sociales, los éxitos y los fracasos que el individuo tiene en su actividad política y en su vida cotidiana lo que permite comprender a los sueños sexuales. Por ejemplo, soñar que uno tiene una relación con su madre es el signo de que se va a triunfar en una carrera de magistrado, porque la madre, de manera evidente (à l’évidence), es el símbolo de la ciudad o del país.”**²⁴⁵⁵ En otra conferencia (Octubre de 1982), Foucault reiterará la misma hipótesis luego de analizar sucintamente la técnica de la meditación, los ejercicios de abstinencia y el análisis de las representaciones en el paganismo romano: “Existe una cuarta técnica de sí que se debe, ahora, evocar: **la interpretación de los sueños. Es una técnica que, en el siglo XIX, va a conocer un destino importante pero que, en la Antigüedad, ocupaba una posición bastante marginal.**”²⁴⁵⁶

La captura teórica y técnica de los sueños, evidenciada ya en la onirocrítica antigua, va a tener un ‘destino’ histórico fundamental en Freud. El capítulo sobre Artemidoro, inicio de un relato genealógico que permitiría ir ‘al encuentro de Freud’, no era sino el punto de partida de un análisis sobre las relaciones históricas *efectivas* que se habían establecido en Occidente entre diferentes formas de subjetividad, el sueño, la verdad-de-sí y el ‘deseo-sexualidad’, gracias a unos discursos y unas técnicas preocupadas por apresar a los sueños como producciones con sentido. Foucault no proyectaba relatar la historia de las diferentes teorías oníricas, ni trataba de investigar en la historia las diferencias culturales de las imágenes del sueño.²⁴⁵⁷ La genealogía podía capturar las teorías y las técnicas históricas

²⁴⁵⁴ *SS*, pág. 9.

²⁴⁵⁵ *DeE IV*, pág. 174. El subrayado es nuestro. El sueño ‘típico’ en el que se mantienen relaciones sexuales con la madre es interpretado por Freud en la *Interpretación de los sueños* al abordar la tragedia *Edipo Rey*. Como pieza complementaria del sueño de la muerte del progenitor del mismo sexo, ese sueño sexual justifica, para Freud, la universalidad del complejo de Edipo que el psicoanalista ‘descubre’ y ‘describe’ objetivamente en 1899 (Parte dos, IV, 4, c de este trabajo).

²⁴⁵⁶ *DeE IV*, pág. 803.

²⁴⁵⁷ Para justificar, por ejemplo, la mayor constancia de los sueños incestuosos en la Antigüedad, o para denunciar que toda producción onírica está condicionada por elementos socio-culturales que justifican que la realidad supuestamente más íntima no es más que una mera construcción. Véanse: GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, op. cit., pág. 196 y BRAVO GARCÍA, Antonio, “Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos”, en TEJA, Ramón (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Codex Aquilarensis, Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la

de interpretación de los sueños para poner de manifiesto **cómo cada una de ellas funcionaba al servicio de la constitución de una forma histórica y específica de subjetividad**. A partir de Artemidoro era posible abocarse a justificar el pasaje histórico de una concepción relacional y política de las *aphrodisia* (actividad-pasividad, dominio-ser dominado) en la que se insertaban los sueños, al sueño como realización psíquica de unos deseos profundos e inconscientes que revelaban la ‘realidad’ de una sexualidad edípico-biográfica-subjetiva que condicionaba, desde la infancia, al sujeto. La genealogía, demostrando la paulatina subjetivación histórica del deseo y la progresiva captura histórica de los sueños como indicios de una subjetividad traspasada por unos deseos ocultos, podía situar a Freud en relación de dependencia con la emergencia del sujeto deseante cristiano.

Desarrollando esa vía genealógica, es decir, investigando las diferentes reflexiones y técnicas aplicadas sobre los sueños en la Antigüedad, en el cristianismo y en la modernidad, Foucault podía re-capturar el texto en el que nació el psicoanálisis, la *Interpretación de los sueños*, como una específica construcción teórica en la que se justificaba la universalidad, en el seno de una ‘experiencia de la sexualidad’, de unas relaciones constitutivas entre el sujeto (aparato psíquico), el sueño (producción psíquica), la ‘sexualidad’ (edípica) y una verdad-de sí identitaria (contenido latente). Tal constructo freudiano, inexistente en el paganismo, reclamaba por sí mismo y se fundaba científicamente en la aplicación de una técnica clínico-confesional de interpretación que obligaba al sujeto a analizar sus pensamientos y sus actos. La asociación libre, avatar de del examen-confesión exigido generalizadamente por las ciencias humanas del siglo XIX, tenía su pre-historia en una ‘invención’ cristiano-monástica (Casiano): la *exagorensis*. Así, si en el proyecto de investigación de 1976 Foucault debía analizar la *Traumdeutung* como el momento fundacional de la *hipótesis represiva*,²⁴⁵⁸ al construir Freud una ‘lógica del inconsciente’ en la que se articulaba finalmente el dispositivo de sexualidad (sexo-deseo) con el dispositivo pre-moderno de alianza (Ley); en el proyecto de 1984, Foucault podía continuar asignando a la *Interpretación de los sueños* y a Freud el mismo lugar eminente.

Porque el capítulo sobre Artemidoro es elaborado pensando en un futuro ‘encuentro’ con el texto freudiano, y porque en las posteriores entregas de la *Historia de la sexualidad* (Las confesiones de la carne) Foucault debía elaborar una genealogía de las diferentes reflexiones y técnicas históricas de interpretación de los sueños que enlazaban con el paganismo, se impone responder a una pregunta: ¿cómo, históricamente, Artemidoro va al encuentro de Freud? Tal genealogía podía y debía articularse, al menos, en **tres escenas-personajes sobre la ‘otra escena’**: primero, un análisis de la onirocrítica de Artemidoro, técnica de sí fundada en la *experiencia* pagana relacional y política de las *aphrodisia* (*Cuidado de sí*, primer capítulo: sueños, *aphrodisia* y *sujeto de las aphrodisia*); segundo, un estudio histórico sobre la captura cristiana de los sueños, en el cristianismo primitivo, como ‘signos’ reveladores del estado del alma (cuarto tomo, *Confesiones de la carne*: sueño, verdad-de sí, identidad, confesión y *sujeto de deseo*); para finalmente posibilitar diferentes estudios genealógicos sobre la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna, insertando en su interior a Freud (*Die Traumdeutung*), constructor de una técnica de interpretación onírica y de una onirología al servicio de la constitución y del reconocimiento de sí como *sujeto sexual* (*experiencia de la sexualidad moderna*).

De Artemidoro a Freud, una relación no ignorada por Freud mismo,²⁴⁵⁹ *El cuidado de sí abría* la investigación histórica en su primer capítulo a las posibles entregas futuras. Allí

Real, Aguilar del Campoo (Palencia), Fundación Santa María la Real y Centros de Estudios del Románico, pág. 117-119.

²⁴⁵⁸ Ver *DeE III*, pág. 315.

²⁴⁵⁹ Freud menciona explícitamente el texto de Artemidoro en la *Interpretación de los sueños*, cap I (La bibliografía científica sobre los sueños) y cap. II (El método de la interpretación de los sueños) parte A (Análisis de un sueño paradigmático). La misma valoración de la onirocrítica antigua será retomada por Freud en otros textos posteriores, haciendo mención explícita o implícita al texto de Artemidoro. En 1901: “Los sueños”, en *Obras*

se alojaban ya, implícitamente en el nuevo proyecto, el análisis y las críticas al psicoanálisis y a Freud dado que la *Historia de la sexualidad* de 1984 se proponía: primero, analizar genealógicamente las transformaciones de las reflexiones sobre la ‘sexualidad’ en las diferentes épocas históricas (los saberes que establecían una sustancia moral sobre la que trabajar y un objetivo moral que alcanzar); segundo, indagar las variaciones y continuidades de las normas morales que regulaban los actos del placer (las relaciones de poder, las prácticas sociales y la sujeción al código del sujeto); y tercero, identificar “los **cambios** – sostiene Foucault- en la manera en que los individuos ha(bían) sido llevados a prestar **sentido** y **atención** a su conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, **a sus sueños**”²⁴⁶⁰ (prácticas de sí y trabajo ascético). Dado los objetivos que Foucault se propone, las diferentes técnicas históricas de interpretación de los sueños debían ser abordadas siguiendo sus transformaciones (‘cambios’): indagando las prácticas sociales que suponían, investigando las diferentes reflexiones que se habían elaborado sobre el sueño, deduciendo los códigos jurídico-morales que ponían en juego, para conformar una genealogía de los modos históricos de subjetivación que debía identificar la emergencia de unas ‘experiencias’ objetivo-históricas (saber-poder-prácticas de sí) y subjetivo-históricas (reconocimiento y constitución de sí).

El análisis foucaultiano sobre el “libro de Artemidoro constituye, por tanto, una señal-referencia (repère).”²⁴⁶¹ Una referencia situada estructuralmente como **punto de pasaje interno** entre *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. Una ‘señal’ que **remite a los futuros cambios históricos de la reflexión y de las técnicas aplicadas sobre los sueños en el cristianismo y en la modernidad**. El primer capítulo de *El cuidado de sí* constituye el inicio de una vía de investigación genealógica centrada en tres personajes fundamentales: de Artemidoro a Casiano y de Casiano a Freud.²⁴⁶²

En resumen:

completas, op.cit., tomo VII. En 1910: “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribución a la psicología del amor, I)”, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XI. En 1916: “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, parte II, 5ª y 15ª conferencia, en *Obras completas, op. cit.*, tomo XV. Y en 1922: “Dos artículos de enciclopedia”, *Obras completas, op. cit.*, tomo XVIII.

²⁴⁶⁰ UP, pág. 10. El subrayado es nuestro.

²⁴⁶¹ SS, pág. 9. El texto original: “El libro de Artemidoro constituye, por tanto, una señal-referencia (repère).”

²⁴⁶² La captura genealógica de los discursos y de las técnicas históricas de interacción de los sueños abandonaba cualquier intento de elaborar una teoría universalmente explicativa de los fenómenos oníricos. En el primer capítulo de *El cuidado de sí*, Foucault no asume el texto de Artemidoro como descripción *objetiva* de la *realidad* onírica (Cfr. SEITTER, Walter, *Onirocríticas, op. cit.*, pág. 143), tal como un joven Foucault, en 1954, *proponía* una concepción universal del sueño que asumía la ‘descripción’ de y aspiraba a ‘superar’ a Binswanger (el sueño como producción imaginaria reveladora de la estructura trágica – y universal- de la existencia) en: *DeE I*, pág. 65-119. Ver DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie, op. cit.*, pág. 220-227; REVEL, Judith, “Sur l’introduction à Binswanger (1954)”, en AAVV, *Michel Foucault. Lire l’oeuvre, op. cit.*, pág. 51-56; GROS, Frédéric, *Foucault y la locura, op. cit.*, pág. 9-26 y MORENO PESTAÑA, José Luis, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, España, Montesinos, 2006, pág. 110-144. Realizar un análisis genealógico de las interpretaciones históricas sobre el sueño y de sus técnicas era un proyecto que había sido propuesto por Vernant y Vidal-Naquet en 1967, frente a la captura psicoanalítica deformadora de los relatos míticos y de las obras trágicas de la Antigüedad. “En efecto, para los griegos, como observa Anzieu justamente siguiendo a Marie Delcourt, el sueño de unión con la madre (...) significa unas veces muerte, otras la toma de posesión del suelo, la conquista del poder. No hay rastro, en ese simbolismo, de angustia ni de culpabilidad propiamente edípicas. No es, por tanto, el sueño planteado como una realidad antihistórica lo que puede contener y proporcionar el sentido de las obras culturales. El sentido de un sueño aparece por sí mismo, en cuanto fenómeno simbólico, como un **hecho cultural** que deriva de un estudio de psicología histórica. A este respecto podría proponerse a los psicoanalistas que se convirtieran en historiadores y **buscaran, a través de las diversas Claves de los sueños que se han sucedido en Occidente, las constantes y transformaciones eventuales simbólicas de los sueños.**” VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *op. cit.*, pág. 100-101. El subrayado es nuestro.

Experiencia de las <i>aphrodisia</i> . Uso de los Placeres: Grecia.	Experiencia de las <i>aphrodisia</i> . Cuidado de sí: Roma.	Experiencia de la <i>carne</i> . Confesiones de la <i>carne</i> : Cristianismo.	Experiencia de la sexualidad. Modernidad.
	ARTEMIDORO Siglo II. Prácticas sociales, teoría e interpretación de los sueños en el paganismo.	Juan CASIANO Siglos IV-V: prácticas sociales, teoría y técnicas de interpretación de los sueños en el cristianismo pastoral y monástico. ²⁴⁶³	Sigmund FREUD Siglo XIX: prácticas sociales, teorías y técnicas de interpretación de los sueños elaboradas por las ciencias humanas (medicina, psiquiatría y psicoanálisis).
Constitución de sí	Constitución de sí	Constitución de sí	Constitución de sí.
Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo ²⁴⁶⁴ El cuerpo sexual del niño (masturbación) ²⁴⁶⁵ y el cuerpo sexual del adulto . ²⁴⁶⁶
Esposa	Esposa	Esposa	Esposa Mujer-madre, Mujer-histórica, Pareja reproductora.
Muchachos	Muchachos	Muchachos	Muchachos Homosexual-perverso. ²⁴⁶⁷

²⁴⁶³ Ver *DeE IV*, pág. 302-304.

²⁴⁶⁴ Situamos en los tres focos de reflexión y de constitución de sí del segundo proyecto (cuerpo, esposa, muchachos) los diferentes focos de producción de la ‘sexualidad’ del primer proyecto: niño-masturbador, mujer-madre, mujer-histórica, adulto-perverso y pareja reproductora. Reformulando lo propuesto en el esquema del capítulo I, 3 de esta parte de la tesis.

²⁴⁶⁵ El foco niño-masturbador remite, en los años ochenta, a la reflexión cristiana sobre el deseo y los actos de la carne. Ver *DeE IV*, pág. 178 y 295.

²⁴⁶⁶ Ver *UP*, pág. 326-327.

²⁴⁶⁷ Ver *DeE IV*, pág. 293. Foucault propone, en los años ochenta, una evolución del tema de los muchachos en tres tiempos: primero, la edad de oro del amor masculino problematizado como monosexualidad (Grecia y Roma); segundo, desde la Edad Media hasta el siglo XVII, el acto será concebido como infracción (‘sodomía’) contrario a la ley, emergiendo el ‘sodomita’ como sujeto-jurídico a castigar (penalidad y ley pastoral, legalidad y control policial) en el seno de un dispositivo-experiencia de alianza; finalmente, la reflexión médico-psiquiátrica del siglo XIX patologizará al homosexual como perverso a corregir-curar (Norma y normalización) en el seno de un dispositivo-experiencia de sexualidad.

Nuestra interpretación se ciñe al primer capítulo de *El cuidado de sí*. Allí Foucault confronta explícitamente la onirocrítica de Artemidoro con la captura cristiana de los sueños, remitiendo de forma velada a las tesis teóricas y a las maniobras hermenéuticas recogidas en los textos de Casiano. Para justificar la oposición genealógica entre Artemidoro y Casiano propuesta por Foucault, oposición que ha pasado sin embargo desapercibida²⁴⁶⁸ y que constituye la vía en la que era posible inscribir a Freud.

²⁴⁶⁸ La relación Artemidoro-Freud es aludida en ciertas lecturas. **1) 1985 (Artemidoro-Agustín-Freud):** Merquior propone una vía genealógica al oponer a Agustín con Artemidoro y al sostener que Artemidoro es 'el anti-Freud'. "Foucault descubre una prueba reveladora de este pasaje de un *ars erotica* (sic) a un control por la confesión en la oposición entre la interpretación pagana de los sueños y la manera en la que san Agustín considera el sexo." MERQUIOR, José-Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de le chaire*, op. cit., pág. 159. Retoma en su lectura una contraposición entre Artemidoro y Agustín propuesta por Foucault en una conferencia. Ver *DeE IV*, pág. 174-178. **2) 1988 (Artemidoro-Freud):** "Del mismo modo, en *El cuidado de sí*, Foucault hace referencia al libro de los sueños de Artemidoro, tal como Freud lo hace en la *Interpretación de los sueños*. Mientras que Freud insiste en el carácter pre-científico de las concepciones de los antiguos sobre los sueños, Foucault, **por el contrario**, valora el texto de Artemidoro justamente porque 'el trabajo de interpretación tendrá como objetivo descifrar aquello que va a suceder con el soñador cuando vuelva a la vida despierta', destacando así que en el caso específico de los sueños sexuales, se trata de desvelar su 'significado social.'" CHAVEZ, Ernani, op. cit., pág. 127. Chavez no justifica qué operatividad estratégica tendría este capítulo en el texto, sólo señala que las valoraciones de Foucault y de Freud sobre Artemidoro son opuestas. **3) Artemidoro-Freud.** También en 1988, Walter Seitter, postulando tres concepciones oníricas de Foucault a lo largo de su obra, propone: "El tercer período oniroliterario de Foucault se caracteriza por el estudio de la onirocrítica de Artemidoro. Sin duda Foucault no la estudiaba en su contenido onírico, sino que lo hacía en su contenido ético, partiendo de la vertiente sexual en que hacía hincapié Freud. Sin embargo, Foucault dice algunas palabras sobre el principio de la clave de los sueños e insiste con precisión en las profundas distinciones oniroológicas **que separan** a Artemidoro de la teoría unitaria de Freud." SEITTER, Walter, "Onirocríticas", en AAVV, *Michel Foucault filósofo*, op. cit., pág. 143. El subrayado es nuestro. **4) Artemidoro-Agustín-Freud.** Por otro lado, John Rajchman propondrá una lectura de la onirocrítica, estableciendo la misma vía genealógica que Merquior (1985). A) En 1985 acercará el texto de la *Interpretación de los sueños* al análisis de Foucault señalando una oposición: "Freud no rompe con esta tradición (...). La técnica analítica pertenece sin dudas a las formas literarias o retóricas y acosa sin dudas una verdad de la misma especie. Así, podemos considerar que se funda sobre el mismo procedimiento de confesión (...que la *scientia sexualis*...), **como lo atestigua La interpretación de los sueños, que constituye a la vez una autobiografía y una confesión**, en la medida en que Freud relata sus propios sueños (hasta los sueños de los sacrificios que debe hacer a la ciencia analizando sus propios sueños). **A diferencia** de obras premodernas consagradas a la interpretación de los sueños tales **como la Oneirocrítica de Artemidoro**, que menosprecia los sueños de actos sexuales reales; la verdad secreta de los sueños se encuentra siempre para Freud en los deseos sexuales infantiles y perversos interiorizados que permiten exhumar las laboriosas técnicas del autoanálisis." RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, op. cit., pág. 49. El subrayado es nuestro. B) En 1991 va a retomar lo expuesto por Foucault en 1981, estableciendo una línea histórica que va de Artemidoro a Agustín y de éste a Freud en: RAJCHMAN, John, *TRUTH and EROS. Foucault, Lacan and the question of ethics*, Londres, Routledge, Chapman and Hall, 1991, trad. francesa de Oristelle Bonis, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, París, PUF, 1994, pág. 118-128. El texto de Foucault al que alude sin citarlo es: *DeE IV*, pág. 174-178. **"Podemos retomar los comentarios de Foucault sobre las figuras de Artemidoro de Daldis, de san Agustín y de Sigmund Freud."** RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, op. cit., pág. 118. El subrayado es nuestro. Sin remitir a la conferencia (en la que Foucault no mencionaba a Freud), el autor concluye su comentario: **"La historia de Artemidoro, de san Agustín y de Freud ilustra con el ejemplo algo de lo que se anuda en la historia foucaultiana**, en la tentativa de Foucault de explicar cómo hemos venido a concebirnos como sujetos de deseo. Hay que distinguir el problema de la penetración y del estatuto social, el problema de la libido y de la voluntad, el problema del deseo y de la enfermedad mental. Los tres pertenecen a mundos éticos diferentes, a diferentes posibilidades de vida. Y al igual que la descripción de la sexualidad pasa del uno al otro, la concepción que tenemos de nosotros mismos en tanto que seres éticos ha pasado por un proceso de transformación y de interiorización." RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, op. cit., pág. 123. El subrayado es nuestro. Lo que, quizás, en la conferencia de 1981 quería 'ilustrar con el ejemplo', al oponer Foucault a Artemidoro con Agustín, pasará a ser, en 1984, el inicio de una genealogía que podría justificar 'los cambios en la manera en que los individuos han sido llevados a prestar sentido y atención *a sus sueños*' al describir las diferentes experiencias y constituciones históricas de sí en relación con los sueños. Rajchman se ciñe al texto

Primero, expondremos la lectura que realiza Foucault de la obra de Artemidoro como onirocrítica fundada en la ‘experiencia de las *aphrodisia*’, para poder abordar la confrontación táctica con Casiano y Freud; segundo, articularemos la lectura que realiza Freud del texto de Artemidoro en su *Interpretación de los sueños* para demostrar que, al igual que para Foucault, Artemidoro va, para el padre del psicoanálisis, al encuentro de su propia técnica (aunque en una historia *soñada* del *progreso* de la ciencia y del saber); finalmente, y abordando la oposición entre la onirocrítica pagana y la cristiana, justificaremos la específica contraposición entre Artemidoro y Casiano recurriendo a los textos de Foucault y a los textos históricos, para poner de manifiesto las profundas diferencias entre una técnica de interpretación de los sueños al servicio de una estética de la existencia que concebía a las *aphrodisia* como juego de relaciones socio-políticas (Artemidoro) y una teoría y una técnica onírica inscribible en el seno de una ‘experiencia de la carne’ que exigía una hermenéutica exhaustiva del deseo para conocerse a sí mismo y destruirse a sí mismo en la castidad (Casiano).

Recuperando la oposición textual entre ambas reflexiones y técnicas de sí será posible abordar la interpretación onírica moderno-freudiana: captura de los sueños para desvelar la verdad de unos deseos ocultos en las profundidades íntimas del sujeto; re-emergencia del sueño como ‘estigma’ de identidad que permite, por la nueva técnica confesional aplicada para extraer su sentido secreto, el conocimiento de un sujeto escindido; estrategia de reforzamiento de una experiencia de sí como sujeto sexual por la que se permitía a un sujeto ya sexualizado por otras técnicas reconocerse ante sí y ante otro como condicionado por una realidad deseante que se oculta para sí y determina los síntomas. En efecto, aplicándose sobre un sujeto sexualizado históricamente, la técnica científica e introspectiva elaborada por Freud, separándose triunfalmente de la teoría predictiva y ‘pseudo-científica’ de la Antigüedad, incitará al *sujeto sexual* moderno a constituirse en relación con sus sueños-síntomas como un sujeto traspasado por un inconsciente (aparato psíquico) que funciona con una legalidad propia (lógica del inconsciente) y que trabaja deformando y manifestando un núcleo de deseos sexuales íntimo y biográfico indestructible (Edipo). Freud consumará para la modernidad, en *la Interpretación de los sueños*, el lazo histórico entre sueño y deseo articulado por Casiano en el seno de la experiencia de la carne.

de la conferencia y no al primer capítulo de *El cuidado de sí*, exponiendo la interpretación de Foucault sobre Artemidoro en sólo dos párrafos: RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique, op.cit.*, pág. 119.

a. Artemidoro y Foucault: “Soñar con sus placeres.”²⁴⁶⁹

“El libro de la interpretación de los sueños” de Artemidoro de Daldis (siglo II), una de las obras que ha sobrevivido de una amplia literatura oniocrítica,²⁴⁷⁰ se proponía a sus lectores como una **“obra de método”,²⁴⁷¹ en dos sentidos: “debía ser un manual utilizable en la práctica cotidiana –sostiene Foucault–; debía ser también un tratado de alcance teórico sobre la validez de los procedimientos interpretativos.”²⁴⁷²**

Primero, el texto estará destinado a ser utilizado por sus lectores, en tanto que las imágenes del sueño serán consideradas como signos de la realidad y como mensajes del porvenir en el seno de una práctica social corriente: “el análisis de los sueños formaba parte de las técnicas de existencia.”²⁴⁷³ En efecto, recurrir a profesionales que interpretaban los sueños o interpretarlos uno mismo en las grandes circunstancias de la vida o en el curso de la vida cotidiana constituía, en la Antigüedad, una vieja tradición popular extendida también en los medios cultos (práctica social generalizada).²⁴⁷⁴ El análisis de los sueños, en tanto que

²⁴⁶⁹ *SS*, pág. 6. Foucault inserta en *El cuidado de sí* (1984) lo que había comunicado en una conferencia organizada por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Grenoble (18 de mayo de 1982). Ver *DeE IV*, pág. 462-488 (“Rêver de ses plaisirs. Sur l’ ‘Onirotique’ d’Artemidore.”). El texto de la conferencia, variante del primer capítulo de *El cuidado de sí*, es publicado en *Recherches sur la philosophie et le langage*, N° 2, 2° trimestre, 1983, pág. 54-78. Foucault retira en 1984 el último párrafo de este texto (1982-1983) y redacta dos nuevos. Ver *SS*, pág. 50-51. Además de la referencia que realiza en la conferencia de 1981, oponiendo Artemidoro y Agustín (*DeE IV*, pág. 174-178), y de lo que expone sobre Artemidoro en el curso del Collège de France de 1981-1982 (*DeE IV*, pág. 216-217), Foucault remitirá suscitadamente al texto del oniocrítico y a algunas obras antiguas sobre los sueños en otra conferencia de 1982. Ver *DeE IV*, pág. 803-804. La problemática onírica conformaba, por tanto, uno de los focos de la investigación genealógica. Cabe remarcar que, **antes de 1984, Foucault sólo había publicado en Francia tres textos que comunicaban la investigación en curso sobre la Antigüedad y el cristianismo primitivo: el ‘extracto’ sobre Casiano (1982), el texto sobre Artemidoro (1983)** y un artículo en el que oponía la práctica de la escritura de sí en los dos primeros siglos del Imperio y en Atanasio –*Vita Antonii*– (1983). Ver *DeE IV*, pág. 415-430. Este texto era presentado como parte de una serie de estudios sobre ‘las artes de sí mismo’, a publicar en Seuil bajo el título *El Gobierno de sí y de los otros. Nuestra hipótesis justifica la posible articulación estratégica de los dos primeros textos mencionados sobre Artemidoro y Casiano*.

²⁴⁷⁰ Ver *DeE IV*, pág. 803. Para la oniocrítica antigua previa a Artemidoro véanse: VAN LIESHOUT, R. G. A., *Greeks on Dreams*, Utrecht, HES Publishers, 1980, pág. 165-216 (análisis histórico y filológico sobre las oniocríticas griegas) y VINAGRE LOBO, Miguel Ángel, *La literatura oniocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1992, fondo digitalizado (TD 2/92 y TD 2/93) accesible en internet (dos tomos) en: fondosdigitales.us.es/public_thesis/471/10609.pdf y en fondosdigitales.us.es/public_thesis/472/10620.pdf (estudio filológico e histórico sobre la evolución de las oniocríticas greco-romanas desde el siglo V aC. –oniocrítica jónico-ática– al siglo II de nuestra era –Asia–).

²⁴⁷¹ *SS*, pág. 12.

²⁴⁷² *SS*, pág. 12. Entre la bibliografía sobre Artemidoro cabe destacar: VINAGRE LOBO, Miguel Ángel, *La literatura oniocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano*, *op. cit.*, pág. 16-36 (exposición sintética de los principios de interpretación de Artemidoro); COX MILLER, Patricia, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princenton, Princenton University Press, 1994, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Siruela, 2002 (análisis de la oniocrítica en su contexto socio-cultural); HOLOWCHAK, Andrew, *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, Langam, University Press of America, 2001, pág. 93-106 y RUIZ GARCÍA, Elisa, “Artemidoro y la arqueología del saber oniocrítico”, en TEJA, Ramón (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, *op. cit.*, pág. 31-50.

²⁴⁷³ *SS*, pág. 12. El libro de Artemidoro se construye como un libro de cabecera y de consulta para interpretar los propios sueños y los ajenos en la vida cotidiana. Véase: VINAGRE LOBO, Miguel Ángel, *op. cit.*, pág. 25-28.

²⁴⁷⁴ “La mayoría de los estoicos se muestran escépticos y críticos hacia la cosa (...la oniocrítica...). Pero la práctica de la interpretación de los sueños **era una práctica general y popular**. Había, por un lado, **expertos** capaces de interpretar los sueños –entre los cuales podemos citar a Pitágoras y a ciertos filósofos antiguos– y, del otro, los **especialistas que escriben libros con el fin de enseñar a la gente la manera de interpretar sus sueños**. Los escritos sobre este tema son legión, pero el único manual de oniocrítica que nos queda, en su totalidad, es la *Clave de los sueños* de Artemidoro (II siglo después de Cristo). La interpretación de los sueños es importante, en la Antigüedad, porque es a través de la significación de un sueño como se

“práctica de vida”,²⁴⁷⁵ permitía desentrañar las imágenes, avisos y consejos que daban los dioses a los hombres, como condición para prepararse a los acontecimientos del futuro: “una vida razonable no podía dispensarse de esta tarea”²⁴⁷⁶ porque los sueños, para Artemidoro, eran un “oráculo que ‘habita con nosotros’ (y...) que nos acompaña”,²⁴⁷⁷ “un profeta siempre listo, un consejero infatigable y silencioso (...)”²⁴⁷⁸ La obra onirocrítica de Artemidoro era por tanto, para Foucault, un manual de vida, un “instrumento utilizable al hilo de la existencia y de sus circunstancias (...)” De ahí el interés del autor por exponer en detalle un método de interpretación como instrumento para hacer hablar al sueño correctamente (descomponiendo el sueño en elementos y estableciendo un sentido ‘elemental’ o ‘total’); de ahí también el ‘tipo’ de lector al que se dirigía la obra. Artemidoro escribirá para “un individuo ‘común’: un hombre, la mayor parte del tiempo (los sueños de las mujeres son indicados a título adyacente, como unas variantes posibles en la que el sexo del sujeto puede modificar el sentido del sueño); un hombre que tiene una familia –aclara Foucault-, bienes, casi siempre un oficio (lleva un comercio, tiene una tienda); tiene a menudo sirvientes o esclavos (pero se considera el caso que no los tenga). Y sus cuidados principales se refieren, además de a su salud, la vida y la muerte de los que le rodean, al éxito de sus empresas, su enriquecimiento, su empobrecimiento, el matrimonio de sus hijos, los cargos que puede ejercer eventualmente en la ciudad. En suma, una clientela media. El texto de Artemidoro es revelador de un modo de existencia y de un tipo de preocupaciones propias de gente común.”²⁴⁷⁹

Segundo. También el texto se propone como una obra de método que viene a cubrir un vacío teórico: Artemidoro tratará de refutar a los adversarios de la técnica de interpretación de los sueños y, a la vez, convencerá a los escépticos. Para ello, no realizará una mera recopilación de las obras sobre el tema, sino que tratará de recoger la máxima información posible (de otras obras, de otros interpretadores, de la propia experiencia).²⁴⁸⁰ “Sus certidumbres –afirma Foucault-, Artemidoro trata de establecerlas menos por la exposición desnuda de los resultados que a través de **un procedimiento reflexivo de encuesta y un debate de método.**”²⁴⁸¹ Tratará, por tanto, de recabar información (encuesta) para “**someter todo a la experiencia**, que es, para él, el ‘canon’ y ‘testimonio’ de todo lo que dice. Por ello hay que entender –sostiene Foucault- que controlará las informaciones a que se refiere por medio de la comparación con otras fuentes, por la confrontación con su propia práctica, y por el trabajo del razonamiento y de la demostración (...)”²⁴⁸² En este sentido el texto de Artemidoro revela, para el genealogista, **la influencia “más o menos directa del pensamiento escéptico, (...y de...) las colectas de saber efectuadas en el orden de la historia natural o de la medicina”**²⁴⁸³ (procedimiento histórico de producción de la verdad o ‘juego de verdad’ histórico).

podía leer el anuncio de un acontecimiento futuro. Debo mencionar otros dos documentos que revelan **la importancia de la interpretación de los sueños en la vida cotidiana.**” *DeE IV*, pág. 803. El subrayado es nuestro.

²⁴⁷⁵ *SS*, pág. 12.

²⁴⁷⁶ *SS*, pág. 12.

²⁴⁷⁷ *SS*, pág. 13.

²⁴⁷⁸ *SS*, pág. 13.

²⁴⁷⁹ *SS*, pág. 15-16. El subrayado es nuestro.

²⁴⁸⁰ Para Ruiz García, un método fundado en la observación de los hechos, en la formulación de hipótesis y en la comprobación empírica de la validez de las interpretaciones. Lo que suponía recopilar y registrar datos de acuerdo con una técnica extendida en los medios científicos de la época (medicina, historia y filosofía). Véase RUIZ GARCÍA, Elisa, *op. cit.*, pág. 32-33. Artemidoro dota así de científicidad y objetividad a la técnica mántica para combatir a los escépticos y a los charlatanes. Véase: VINAGRE LOBO, Miguel Ángel, *op. cit.*, pág. 31.

²⁴⁸¹ *SS*, pág. 16. El subrayado es nuestro.

²⁴⁸² *SS*, pág. 17. El subrayado es nuestro.

²⁴⁸³ *SS*, pág. 17. El subrayado es nuestro. Para Price, Artemidoro adopta una metodología empirista emparentada con la tradición médica de la época, que fundaba sus razonamientos en la tradición, la analogía y

Artemidoro distinguirá en su obra dos tipos de visiones nocturnas. Los sueños (*enypnia*-‘rêves’) que traducen los afectos y el estado actual del sujeto. Su valor de diagnóstico será simple, ya que este tipo de sueños “manifiesta al sujeto que duerme – sostiene Foucault- su propio estado (...y...) traduce lo que es, en el orden del cuerpo, falta o exceso, y lo que es, en el orden del alma, miedo o deseo.”²⁴⁸⁴ Así el alma enamorada, sueña con la persona que ama; quien tiene hambre sueña que come; quien tiene miedos o deseos que turban su alma sueña con ellos. Este tipo de visiones nocturnas, denominadas por Foucault “sueños de deseo”²⁴⁸⁵ o “sueños de estado”,²⁴⁸⁶ no constituirán el objeto específico de análisis de la onirocrítica de Artemidoro. A diferencia de los anteriores, los ‘ensueños’ (*oneiroi*-‘songes’) dirán lo que es: “dice lo que es, ya, -afirma Foucault- en el encadenamiento del tiempo y lo que se producirá como acontecimiento en un porvenir más o menos próximo. Es también lo que agita al alma y la excita (...), el ensueño modifica el alma, la conforma y la modela; la pone en cierta disposición y provoca en ella unos movimientos que corresponden a lo que se le muestra.”²⁴⁸⁷ En conclusión: “Término a término –afirma Foucault-, *enupnion* y *oneiros* se oponen; el primero habla del individuo, el segundo de los acontecimientos del mundo; uno deriva de los estados del cuerpo y del alma, el otro se anticipa al desarrollo de la cadena del tiempo; uno manifiesta el juego del exceso y de la carencia en el orden de los apetitos y de las aversiones; el otro hace signo al alma y, al mismo tiempo, la configura. De un lado los sueños de deseo dicen lo real del alma en su estado actual; del otro, los sueños del ser dicen el porvenir de los acontecimientos en el orden del mundo.”²⁴⁸⁸

A su vez, estos dos tipos de visiones nocturnas serán divididos por Artemidoro, según su manera de significar: sueños o ensueños en los que se manifiestan imágenes transparentes que no requieren interpretación; y sueños o ensueños que manifiestan algo pero de forma figurada o simbólica, obligando a interpretar.²⁴⁸⁹ Los sueños de acontecimiento o de estado serán fácilmente reconocibles por la presencia del objeto o porque la imagen que aparece en el sueño remite más o menos directamente al objeto deseado o temido. Los ensueños de acontecimiento o del ser pueden mostrar directamente lo que existe y es ya en el mundo futuro, conformando sueños teoremáticos; o pueden señalar dicho acontecimiento de manera indirecta, los ensueños alegóricos.

Tipo: Sueños de deseo o de estado		Tipo: Sueños del ser o de acontecimiento	
Significación directa	Indirecta	Significación directa	Indirecta
	Signos	Teoremáticos	Alegóricos

la experiencia-observación. Price coincide con Vinagre Lobo: asumiendo un método científico, Artemidoro aspira a volver aceptable la interpretación de los sueños como práctica ‘seria’ no emparentada con la adivinación esotérica y ‘pseudo-científica’ de los adivinos. Cfr.: PRICE, Simon R. F., *op. cit.*, pág. 22-31.

²⁴⁸⁴ *SS*, pág. 19. Artemidoro va a despreciar los sueños que ponen de manifiesto deseos del sujeto, dado que no ofrecen dudas acerca de su significado y nada dicen del futuro. Los sueños como revelación de deseos eran sin embargo apreciados por toda una tradición que, cantada ya por los poetas clásicos, provenía del pitagorismo, de Platón y que, continuada por el estoicismo, será retomada por todos los autores cristianos. Véase GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, *op. cit.*, pág. 201-209.

²⁴⁸⁵ *SS*, pág. 19.

²⁴⁸⁶ *SS*, pág. 21.

²⁴⁸⁷ *SS*, pág. 19.

²⁴⁸⁸ *SS*, pág. 19.

²⁴⁸⁹ Nuestro esquema simplifica y sintetiza dos esquemas generales sobre la clasificación de los sueños en Artemidoro. Véanse en: *SS*, pág. 23 y RUIZ GARCÍA, Elisa, *op. cit.*, pág. 44.

Para poder distinguir entre uno y otro sueño y para poder valorar si la imagen anuncia directamente algo o es traducción de otra cosa, Artemidoro introduce la necesidad de **preguntarse por las características del sujeto que sueña**: tipos de sueño, manera de significar en el sueño y modos de ser del sujeto que sueña serán así las tres variables a partir de las que articulará su onirocrítica. En cuanto a las características del sueño según el sujeto, Artemidoro piensa que los sueños de estado o de deseo no se producen nunca en las almas virtuosas, porque saben dominar sus deseos y sus miedos, manteniendo un equilibrio tanto en su cuerpo como en su alma. Los sueños de estado serán directos en la mayoría de los hombres que no saben dominarse a sí mismos, manifestándose nocturnamente sus deseos o sus aversiones. En aquellos que no se dominan a sí mismos, pero conocen la técnica para interpretar los sueños, las visiones nocturnas serán portadoras de signos, ya que el alma jugará con las imágenes de manera artificiosa. Los ensueños directos de acontecimiento (teoremáticos) serán soñados a menudo por las almas virtuosas: los dioses hablarán a ellas directamente indicándoles los acontecimientos del porvenir. Tales ensueños no necesitarán ser interpretados porque lo que anuncian sucederá de manera inmediata.

Tipo: Sueños de deseo o de estado (Presente)		Tipo: Ensueños del ser o de acontecimiento (Futuro)	
Significación directa	Indirecta	Significación directa	Indirecta
	Signos	Teoremáticos	Alegóricos
Sujeto inexperto en la técnica	Sujeto experto en la técnica	Sujeto virtuoso	Sujeto inexperto o experto en la técnica. Hombre común.

Los ensueños alegóricos, sin embargo, no implicarán una realización inmediata en el orden del mundo y serán los que conviene tener en cuenta, según Artemidoro, para interpretar, ya que soñados a menudo por los hombres no virtuosos, conozcan o no la técnica, anunciarán los acontecimientos a través de símbolos. El dominio específico de trabajo de la onirocrítica serán, por tanto, **los ensueños alegóricos de acontecimientos futuros que son soñados por las almas ordinarias**. “Ahí la interpretación –sostiene Foucault- es posible, porque no hay transparencia en la visión sino utilización de una imagen para decir otra cosa; ahí la interpretación es útil, porque permite prepararse para un acontecimiento que no es inmediato.”²⁴⁹⁰

El desciframiento de las imágenes se realizará para Foucault por vía de analogía y funcionará según dos planos. Una **“analogía de naturaleza entre la imagen del sueño y los elementos del futuro que anuncia**. Para detectar esta semejanza –afirma Foucault-, Artemidoro se sirve de diferentes medios: identidad cualitativa (soñar con un enfermo podrá significar el ‘mal estado’ futuro de la salud o la fortuna, (...)); identidad de palabras (el carnero significa el mando, (...)); identidad simbólica (soñar con un león es signo de victoria para el atleta, (...)); existencia de una creencia, de un dicho popular, de un tema mitológico (el oso designa a una mujer a causa de Calisto la arcadiana); pertenencia también a una

²⁴⁹⁰ SS, pág. 24.

misma categoría de existencia: así, el matrimonio y la muerte pueden significar el uno al otro en el sueño, porque los dos son considerados como un telos, un fin (objetivo y término) para la vida (...).²⁴⁹¹ También el sentido de las imágenes se establecerá a partir de **una analogía de valor**. “Y este es un punto capital –sostiene Foucault- en la medida en que la onirocrítica tiene por función determinar si los acontecimientos que tendrán lugar son favorables o no. **Todo el dominio del significado del sueño es escandido, en el texto de Artemidoro, por la división, bajo el modo binario, entre lo bueno y lo malo, lo fasto y lo nefasto, lo feliz y lo desdichado. (...) El principio general es simple. Un ensueño lleva un pronóstico favorable si el acto que representa es en sí mismo bueno.**”²⁴⁹² En efecto, Artemidoro propone en su obra: “Es un **principio general** que todas las visiones que están **en concordancia** con la naturaleza, la ley, la costumbre, el arte, los nombres y el tiempo son de buen augurio y las contrarias a éstas son malas y perjudiciales. **Recuerda** –dice a su lector- **que este razonamiento no es totalmente general, aunque se cumple la mayoría de las veces.**”²⁴⁹³ Este criterio analógico del valor de las imágenes podrá, por tanto, invertirse: un acto favorable soñado puede presagiar algo negativo y un acto soñado, desfavorable, puede ser de buen augurio. Para modular el principio aplicándolo a los clientes o a sí mismo habrá que tener en cuenta todos los aspectos de la imagen como también la situación y las circunstancias del soñante.

Artemidoro aplicara su clasificación de los sueños y su estrategia de desciframiento de las imágenes a **los sueños de contenido sexual**.²⁴⁹⁴ Las “dos grandes reglas de la onirocrítica –a saber, el ensueño ‘dice el ser’ y lo dice bajo la forma de la analogía- juegan aquí –sostiene Foucault- de la siguiente manera: el sueño dice el acontecimiento, la fortuna o el infortunio, la prosperidad o la infelicidad que van a caracterizar en lo real al modo de ser del sujeto, y lo dice a través de una relación de analogía con el modo de ser –bueno o malo, favorable o desfavorable- del sujeto como actor en la escena sexual del sueño. No busquemos en este texto –propone- un código de lo que hay que hacer o no hacer; sino el revelador de una ética del sujeto, que existía todavía de manera corriente en la época de Artemidoro.”²⁴⁹⁵ La interpretación de los sueños sexuales **establecerá una analogía entre el sujeto de la escena del sueño y el estatuto social del sujeto despierto. Del acto soñado, conforme o no a la naturaleza, la ley, las costumbres, el nombre, etc., se extraerá el sentido positivo o negativo del acontecimiento que se anuncia para el futuro del sujeto que lo ha soñado.**

Este tipo de sueños será dividido de acuerdo a tres tipos de actos soñados posibles: los actos conformes a la ley, los actos contrarios a la ley y los actos contrarios a la naturaleza. Artemidoro no elaborará una clasificación rigurosa de los actos, ni definirá específicamente qué entiende en cada caso, ni extraerá de los actos mismos el valor positivo

²⁴⁹¹ *SS*, pág. 24-25. El subrayado es nuestro. Cfr. RUIZ GARCÍA, Elisa, *op. cit.*, pág. 36-38. La autora diferencia entre un principio de analogía real y un principio de analogía verbal construyendo dos esquemas en los que se agrupan los términos griegos utilizados por Artemidoro. Véanse los esquemas en: RUIZ GARCÍA, Elisa, *op. cit.*, pág. 46-49.

²⁴⁹² *SS*, pág. 25. El subrayado es nuestro.

²⁴⁹³ ARTEMIDORO DE DALDIS, *op. cit.*, pág. 317. El subrayado es nuestro. Ruiz García propone que toda la interpretación se funda en una topología de la polaridad que pone en juego conceptos antitéticos (arriba/abajo, actividad/pasividad, etc.). Para demostrarlo, construye un esquema de esta topología simbólica recopilando los términos griegos. Ver RUIZ GARCÍA, Elisa, *op. cit.*, pág. 33-34 (justificación teórica de la hipótesis) y 44-46 (clasificación de términos).

²⁴⁹⁴ Especialmente en: ARTEMIDORO DE DALDIS, *op. cit.*, Libro I, Cap. 78-80, pág. 153-164. Aunque en otros fragmentos del texto el autor propone también la interpretación de otros sueños y símbolos sexuales. Para la concepción de la ‘sexualidad’ en Artemidoro véanse: WINKLER, John, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. 17-44 y MACALISTER, Suzanne, “Gender as Sign and Symbolism in Artemidorus Oneirokritika: Social Aspirations and Anxieties”, *Helios: a Journal to Critical and Methodological Studies of Classical Culture, Literature and Society*, Nº 19, Lubbock, Texas, 1992, pág. 140-160.

²⁴⁹⁵ *SS*, pág. 27.

o negativo del sueño. Hay “que comprender –sostiene Foucault- que lo que determina para Artemidoro el sentido pronóstico del sueño y, por consiguiente en cierto modo el valor moral del acto soñado, es la condición del o de la partenaire, y no la forma del acto mismo (...): **es el estatuto social de ‘el otro’; es el hecho de que esté casado o no, sea libre o esclavo; es el hecho de que sea joven o viejo, rico o pobre; es su profesión, es el lugar en el que uno lo encuentra; es la posición que ocupa relativamente en relación con el soñador (esposa, amante, esclavo, joven protegido, etc.)**”²⁴⁹⁶ lo que ordena la clasificación de los diferentes actos ‘sexuales’ con los que el sujeto puede soñar:

- **Conformes a la ley.** Artemidoro pasará revista, en orden, a los partenaires posibles del sujeto del sueño comenzando por la serie tradicional de las mujeres a las que éste podía tener acceso.²⁴⁹⁷ 1) **Esposa-amante.** Soñar que se realiza el acto con la esposa o con la amante tiene igual valor favorable, porque se ejerce una actividad legítima que da beneficios (placer-hijos). Estos sueños anuncian, para Artemidoro, éxitos en el trabajo o la profesión. 2) **Prostituta.** Soñar que se realiza el acto con una prostituta tendrá también un valor positivo (como el soñado con la esposa-amante), pero la vergüenza del acto y el gasto que supone restará parte del valor al suceso anunciado. El burdel, como símbolo, remite a un lugar de trabajo, por lo que será portador de anuncios positivos; pero también, por analogía de términos, indica el lugar común, el cementerio (negatividad). Porque Artemidoro suma a ‘cementerio’ el gasto vano de simiente que implica el acto, interpreta que esos ensueños podían anunciar la muerte. 3) **Otras mujeres desconocidas.** Si uno sueña que realiza el acto con mujeres con las que se encuentra en el camino, el valor del sueño dependerá de lo que vale socialmente la mujer en cuestión: si es rica, viste bien y es joven, el ensueño presagiará beneficios en la profesión; pero si es pobre, vieja y sucia anunciará pérdidas. 4) **Esclavos y esclavas.** Soñar con mantener relaciones con servidores o esclavos, tendrá para Artemidoro un valor positivo, porque se posee la riqueza que es de uno y se toma placer de lo que se posee. En el análisis de estos sueños, señala Foucault, Artemidoro no diferenciará entre el valor del sueño según el partenaire del acto sea esclavo masculino o femenino, pero retendrá para el análisis la posición o rol que juega el sujeto, actor en el sueño: si es activo, el pronóstico será siempre favorable, pero si es pasivo será de mal augurio, porque un acto así realizado invierte las jerarquías sociales al hacer que el amo se coloque debajo del sirviente amenazando la justa relación de fuerzas. Igual sentido tendrá el sueño si el sujeto es poseído por un enemigo o por un hermano menor. 5) **Otros partenaires.** Artemidoro identifica también otro grupos de relaciones posibles que son conformes a la naturaleza: si uno sueña que realiza el acto con una mujer que conoce, si no está casada y es rica, tendrá un valor positivo; pero si está casada anunciará algún acontecimiento negativo (por los castigos que implicaba el adulterio). Si una mujer sueña que mantiene relaciones con un hombre, el sueño siempre presagiará algo positivo. Y si un hombre sueña que mantiene relaciones con otro hombre, todo dependerá, para Artemidoro, del estatuto relativo de ambos sujetos: si se es poseído por uno más viejo y más rico, el sueño anuncia un regalo, si se es pasivo con alguien más joven y pobre o con alguien pobre, el sueño presagia gastos. Por último, el sueño en el que uno se masturba tendrá un valor fluctuante que dependerá del estatuto del sujeto y del asunto que ‘se trae entre

²⁴⁹⁶ JS, pág. 29. El subrayado es nuestro. Cfr. Véase GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, op. cit., pág. 197.

²⁴⁹⁷ Ver ARTEMIDORO DE DALDIS, op. cit., pág. 153-156.

manos', aunque casi siempre profetizará algún acontecimiento positivo, ya que masturbarse es un servicio que uno se da a sí mismo (la mano es un esclavo que sirve al miembro-amo).

- **Contrarios a la ley.**²⁴⁹⁸ Estos actos se centran en el incesto, “entendido en el sentido estricto de relaciones entre padres e hijos. En cuanto al incesto con los hermanos y las hermanas –sostiene Foucault-, es asimilado a la relación padre-hija si se produce entre un hermano y una hermana; entre dos hermanos, por el contrario, Artemidoro parece dudar en colocarlo en el orden del *kata nomon* (conformes a la ley) o *para nomon* (contrarios a la ley).”²⁴⁹⁹ Soñar que un padre realiza el acto con la hija tendrá casi siempre un valor desfavorable, por razones físicas (anuncia el daño físico o la muerte si ella es pequeña) y por el gasto de simiente sin beneficio (pérdida económica). Si se sueña que se mantiene relaciones con un hijo, si es mayor, se anunciará conflictos en la casa; pero si se viaja con el hijo y se tiene un negocio o un asunto en común, el sueño promete éxitos (siempre que el padre no sea pasivo). Soñar con realizar el acto con una hija mayor profetiza pérdidas económicas, y, si está casada, que dejará a su marido. Pero si el padre es pobre y la hija es rica (aunque esté casada), el sueño revela que ella va a satisfacer las necesidades económicas de su progenitor. El incesto con la madre, pensado siempre por Artemidoro como sueño de un acto entre la madre y el hijo, tendrá casi siempre un valor económico y político positivo: la madre, modelo de relaciones sociales y de actividades económicas, es la profesión (éxito), la patria (éxito político o volver a ella) o la tierra fecunda (ganar juicios, rica cosecha). Si bien los sueños de incesto con la madre serán portadores casi siempre de buenos augurios, Artemidoro señala una excepción a la regla: dado que ella es símbolo de la tierra, los dioses anunciarán la muerte si el sujeto que sueña está enfermo.²⁵⁰⁰
- **Contra la naturaleza.**²⁵⁰¹ Artemidoro identifica como actos contrarios a la naturaleza aquellos que se apartan de la posición, fijada naturalmente, para realizar el acto. Para el hombre, la forma establecida es “cara a cara, el hombre echado encima de la mujer. Bajo esta forma –comenta Foucault-, el comercio sexual es un acto de posesión plena: con tal de que ella ‘obedezca’ y ‘consienta’, es uno dueño de ‘todo el cuerpo de su compañera’. Todas las otras posiciones son ‘invenciones de la desmesura, de la intemperancia y de excesos naturales a los que lleva la borrachera’. Hay siempre en esas relaciones no naturales el presagio de relaciones sociales defectuosas (malas relaciones, hostilidad), o el

²⁴⁹⁸ Ver ARTEMIDORO DE DALDIS, *op. cit.*, pág. 156-162.

²⁴⁹⁹ *SS*, pág. 33.

²⁵⁰⁰ La constancia de los sueños incestuosos en la Antigüedad se debe, para Luis Gil, a causas socio-económicas: “Quizás los condicionamientos económicos y sociológicos –la promiscuidad de la habitación, la escasez de mujeres en ciertos momentos, el retraimiento femenino a la intimidad del gineceo, la relajación de las costumbres, hasta el propio ascetismo- puedan dar razón de esa proyección de los instintos sexuales sobre los miembros más próximos de la familia reflejando este tipo de ensueños.” GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, *op. cit.*, pág. 196. Y agrega en una nota inmediatamente: “Por otra parte, se impone reconocer que el concepto de incesto, entre los griegos al menos, no era tan riguroso como en nuestros días.” GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, *op. cit.*, nota 12, pág. 197. Los sueños son, por tanto, reproducciones y producciones de imágenes oníricas condicionadas socio-culturalmente que dependen de un sistema de creencias y saberes transmitidos: “uno sueña lo que en su época sueña alguien de su entorno cultural y social y lo sueña tal como lo sueñan los demás (...).” BRAVO GARCÍA, Antonio, *Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos*, *op. cit.*, pág. 118.

²⁵⁰¹ Ver ARTEMIDORO DE DALDIS, *op. cit.*, pág. 162-164.

anuncio de un mal paso desde el punto de vista económico (...).”²⁵⁰² Artemidoro interpreta que los sueños de actos sexuales de tipo oral tendrán siempre un valor negativo, salvo que la profesión del sujeto (orador, flautista, profesor de retórica, etc.) transforme ese acto en anunciador de beneficios en el trabajo. Otros actos contrarios a la naturaleza remiten, no a la forma del acto, sino a la naturaleza del partenaire. Soñar con actos sexuales realizados con dioses,²⁵⁰³ animales, cadáveres, con uno mismo o entre dos mujeres anunciará casi siempre desgracias. Dos actos son retenidos en el análisis de Foucault, ya que ponen en juego los principios de la apreciación de Artemidoro: las relaciones con uno mismo y las relaciones entre dos mujeres. Con la ‘relación con uno mismo’ Artemidoro no mienta, para Foucault, la masturbación, sino una tríada de actos posibles: 1) la auto-penetración, que anuncia pobreza y sufrimiento; 2) el besarse a sí mismo, que tiene un valor positivo porque presagia la llegada de nuevos hijos o el retorno de los hijos ausentes y 3) el autoerotismo oral que anuncia muerte de otros y pobreza. Por otro lado, si se es mujer, soñar realizar un acto sexual con otra mujer tendrá casi siempre un valor negativo, dado que una de las mujeres usurpará necesariamente el rol masculino.

Foucault extrae dos consecuencias fundamentales de esta onirocrítica antigua. Primero, **el autor opera una “superposición exacta entre el sujeto que sueña un acto y el sujeto del acto tal y como es visto en el sueño”**,²⁵⁰⁴ es decir, el soñador está siempre presente en la escena del sueño y es el actor principal del acto. Entre el sujeto despierto y el sujeto del acto soñado, la interpretación de Artemidoro establece una exacta correspondencia. Segundo, **en la interpretación de los sueños, los actos y los placeres no intervienen casi nunca como elementos presagiados por las imágenes**: los sueños no anuncian *aphrodisia* futura, ni revelan los deseos del sujeto, ni remiten a futuros placeres sexuales, por el contrario, los actos del placer son analizados y agrupados sólo como elementos que componen el sueño y anuncian acontecimientos del mundo. A los actos del placer “Artemidoro –sostiene Foucault- no los hace figurar más que del lado del ‘significante’, imágenes y no sentidos, representaciones y no acontecimiento representado. La interpretación de Artemidoro va por tanto a situarse sobre una línea que es trazada entre el actor del acto sexual y el soñador del sueño, yendo así del sujeto al sujeto; y, partiendo del acto sexual y del rol del sujeto tal y como se representa a sí mismo en su sueño, el trabajo de la interpretación tendrá por objetivo descifrar lo que va a suceder al soñador, una vez que regrese a la vida despierta.”²⁵⁰⁵

La interpretación de los sueños sexuales en Artemidoro, se estructura sobre el acto, en tanto que portador de una **“significación social**. (...) El ensueño sexual presagia el destino del soñador en la vida social –interpreta Foucault-; el actor que es sobre la escena sexual del sueño anticipa su rol que será el suyo en la escena de la familia, del oficio, de los negocios y de la ciudad.”²⁵⁰⁶ Así, en tanto que se superpone el sujeto-real que sueña con el sujeto-actor en el sueño y se consideran los actos sexuales soñados como representaciones e imágenes que remiten a la vida social (y no al deseo, a otros actos del placer o a otros sentimientos íntimos del sujeto), **los ensueños anunciarán la ventura o la desventura en el ámbito de las relaciones familiares, sociales, políticas y económicas de la vida**

²⁵⁰² *SS*, pág. 35-36.

²⁵⁰³ El sueño sexual con dioses es para Price un tipo específico de ensueño sólo interpretable en el contexto cultural antiguo. Habiendo desaparecido de la experiencia moderna, pone en dificultades a la teoría freudiana que arbitrariamente considera a todo sueño como sueño de deseo. Ver: PRICE, Simon R. F., *op. cit.*, pág. 19-20.

²⁵⁰⁴ *SS*, pág. 28. El subrayado es nuestro.

²⁵⁰⁵ *SS*, pág. 39.

²⁵⁰⁶ *SS*, pág. 39. El subrayado es nuestro.

diurna. La onirocrítica de Artemidoro no está, pues, al servicio del conocimiento de la personalidad del sujeto que sueña, como elemento aislado de lo socio-económico. El modelo de inteligibilidad que se aplica sobre el sueño no es psicológico, ni el onirocrítico debe esforzarse por desvelar las interioridades psíquicas del sujeto,²⁵⁰⁷ sino que el soñante y el sueño se articulan en una red de relaciones múltiples: socio-políticas, jerárquicas, estatutarias, traspasadas a su vez por esa red de fuerzas trans-históricas que, emanando de dioses plurales, descienden sobre el que sueña para indicarle el futuro mundano que ignora.

Dos razones fundamentan para Foucault la significación socio-política de los sueños sexuales. Primero, “Artemidoro juega con la polisemia del vocabulario”²⁵⁰⁸ griego, ya que existía una comunidad de sentido entre los términos sexuales y los económicos: bienes y cuerpo; pérdida y ganancia de la ‘sustancia’, fortuna o esperma; padecer un daño, sufrir los reveses de la fortuna y ser pasivo o ser violentado ‘sexualmente’ remitían a los mismos términos griegos. “Artemidoro juega también –afirma Foucault- con la polisemia del vocabulario de la deuda: las palabras que significan que está uno obligado a pagar y que intenta liberarse pueden querer decir igualmente que se está urgido por una necesidad sexual y que al darle satisfacción se estará libre de ella: el término *anagkaion* que es utilizado para designar al miembro viril está en la encrucijada de estas significaciones.”²⁵⁰⁹ Por otro lado, Artemidoro interpretará los ensueños con un sentido político-económico, dados los destinatarios de su obra: un “libro de hombres que se dirige esencialmente a los hombres para llevar su vida de hombres. En efecto, hay que recordar –señala Foucault- que la interpretación de los sueños no es considerada como un asunto de pura y simple curiosidad personal; es un trabajo útil para gestionar su existencia y prepararse a los acontecimientos que se van a producir. (...) Tal es la perspectiva de los libros de Artemidoro: **una guía para que el hombre responsable, el amo de casa, pueda conducirse en lo cotidiano, en función de los signos que pueden prefigurarlo. Es por tanto la trama de esa vida familiar, económica, social, lo que Artemidoro se esfuerza por encontrar en las imágenes del sueño.**”²⁵¹⁰

El acto sexual no sólo constituirá una imagen onírica de contenido social, político o económico que anuncia acontecimientos futuros; también el sueño sexual mismo será “percibido, elaborado y analizado como una escena social –afirma Foucault-; si anuncia ‘algo bueno o malo’ en el dominio del oficio, del patrimonio, de la familia, de la carrera política, del estatuto, de las amistades y de las protecciones, es porque los actos sexuales que se representan en sueños están constituidos por los mismos elementos que él.”²⁵¹¹ Artemidoro supone así, para Foucault, una “consustancialidad entre los dos dominios”²⁵¹², a saber, entre escena sexual del sueño y escena social real del sujeto que sueña. Ambas son capturadas según sus elementos sociales. Para justificar que la escena del sueño sexual es concebida por Artemidoro como una escena social que se desarrolla como ‘acción’ onírica entre dos personajes en un decorado, Foucault enumerará los elementos y características que el onirocrítico retiene como pertinentes para conformar el material esencial del análisis.

- Del **personaje principal** de la escena onírica, que es el mismo sujeto que sueña el sueño sexual, Artemidoro sólo “retendrá –afirma Foucault-, (...) las características sociales: la clase de edad a la que pertenece, si realiza o no negocios, si tiene responsabilidades políticas, si trata de casar a sus hijos, si está amenazado por la ruina o por la hostilidad de sus allegados, etc.”²⁵¹³ Del sujeto, que es el actor

²⁵⁰⁷ Ver PRICE, Simon R. F., *op. cit.*, pág. 15-17.

²⁵⁰⁸ *SS*, pág. 40.

²⁵⁰⁹ *SS*, pág. 40.

²⁵¹⁰ *SS*, pág. 41. El subrayado es nuestro.

²⁵¹¹ *SS*, pág. 41.

²⁵¹² *SS*, pág. 41.

²⁵¹³ *SS*, pág. 42.

principal del sueño y que coincide exactamente con el sujeto real que sueña el acto, el interpretador de los sueños deberá conocer sus trazos sociales, sus actividades políticas, sus problemas o proyectos económicos. Artemidoro constituye al **personaje principal de la escena onírica como sujeto en relación con otros y como sujeto de la actividad (social, política, económica, familiar, etc.).**

- **Los personajes secundarios.** “Son igualmente como ‘personajes’ –sostiene Foucault- que los partenaires representados en el sueño son percibidos; (...en efecto,...) no aparecen sino como **perfiles sociales** (...).”²⁵¹⁴ Lo importante, a ser tenido en cuenta para interpretar el ensueño, serán todas esas características y relaciones sociales que mantiene el personaje secundario con el principal: si el partenaire del acto sexual es rico o pobre, más joven o más viejo, si “aportan riquezas o demandan regalos, (...si...) son relaciones halagadoras o humillantes; (...si...) son superiores a los que conviene ceder o inferiores de los cuales uno se puede beneficiar legítimamente; (...si...) son gentes de la casa o del exterior; (...) hombres libres, mujeres bajo el poder del marido, esclavos o prostitutas de profesión.”²⁵¹⁵
- **La acción.** De la acción que se desarrolla entre uno y otro personaje en el sueño sexual, **Artemidoro retendrá estrictamente, como elemento pertinente que determina el valor del sueño, el acto de la penetración y sus variaciones simples.** “Ella es la que parece constituir –afirma Foucault- la esencia misma de la práctica sexual, la única en todo caso que merece ser retenida y que tiene sentido para el análisis del sueño. (...) **El acto de la penetración aparece como el cualificador de los actos sexuales, con sus pocas variantes de posición y sobre todo sus dos polos de la actividad y de la pasividad.**”²⁵¹⁶ Sólo capturando la acción escénica según la forma natural de un acto centrado en la penetración-actividad, el interpretador podrá establecer el valor del sueño: **se trata de saber cuál es la posición del sujeto en este acto (activo y agente del acto o pasivo y penetrado) en relación con el estatuto propio y las características socio-políticas del partenaire.** “Hasta el sueño ‘lesbiano’ –recalca Foucault- es interrogado desde este punto de vista y desde este punto de vista solamente.”²⁵¹⁷ En efecto, su valor negativo (desgracias) radicará en que el acto entre dos mujeres será pensado también desde el modelo de la penetración, como usurpación del rol masculino por uno de los partenaires (una de ellas es activa y penetra).
- **La escenografía.** El acto de la penetración “es inmediatamente percibido –afirma Foucault- en el interior de **una escenografía social. Artemidoro ve el acto sexual como un juego de superioridad y de inferioridad:** la penetración coloca a los dos partenaires en una relación de dominación y sumisión; es victoria por un lado y derrota del otro; es derecho que se ejerce por uno de los partenaires, necesidad que se impone al otro; estatuto que se hace valer o condición que se soporta (...). (...) Lo que conduce al otro aspecto del acto sexual; Artemidoro lo ve también como **un ‘juego económico’ de gasto y beneficio; beneficio, el placer que se toma; gasto, la energía necesaria del acto, el desperdicio de simiente, esa preciosa sustancia vital, y la fatiga que le sigue.**”²⁵¹⁸ En resumen, la escena del sueño es,

²⁵¹⁴ *SS*, pág. 42. El subrayado es nuestro.

²⁵¹⁵ *SS*, pág. 42.

²⁵¹⁶ *SS*, pág. 42. El subrayado es nuestro.

²⁵¹⁷ *SS*, pág. 43.

²⁵¹⁸ *SS*, pág. 43. El subrayado es nuestro.

pues, quirúrgicamente articulada para la interpretación, como una acción relacional (penetración) entre dos partenaires sociales que se desarrolla en el interior de una escenografía socio-económica, en tanto que el acto pone en juego la superioridad de la fuerza y el beneficio del placer.

Foucault propone que sólo a partir de estos elementos, “que saturan por adelantado el análisis de elementos socialmente marcados”,²⁵¹⁹ Artemidoro establecerá el valor pronóstico del sueño. Se tratará de determinar el tipo de acontecimiento anunciado por la imagen y su cualidad favorable o desfavorable para el sujeto del sueño. La cualidad positiva o negativa de lo presagiado dependerá, pues, del valor de la imagen, del carácter positivo o negativo intrínseco al acto representado. Artemidoro no extraerá directamente, para Foucault, el valor de la imagen y lo que anuncia el sueño de la conformidad o no a la ley, a la naturaleza, a la costumbre o a la opinión sobre el acto mismo. Respecto a los actos soñados conformes a la ley, hay, “evidentemente, -sostiene Foucault- coincidencias mayores: soñar que uno tiene relación con su esposa o su propia amante es bueno (...).”²⁵²⁰ **Pero no todo lo conforme a la ley y a la naturaleza tendrá siempre un carácter positivo** para Artemidoro, porque **hay actos oníricos contrarios a la ley que serán considerados como portadores de presagios positivos**: “el valor favorable del sueño de incesto con la madre –justifica Foucault– es el ejemplo más importante.”²⁵²¹

¿Cuál es el criterio que aplica Artemidoro a estos sueños sexuales saturados de socialidad para establecer su ‘valor’? “Parece que lo que constituye el ‘valor’ de un acto sexual soñado –responde Foucault–, es la relación que se establece entre el rol sexual y el rol social del soñante. Más precisamente, se puede decir que Artemidoro encuentra ‘favorable’ y de buen pronóstico un sueño en el que, el que sueña, ejerce su actividad sexual con su partenaire **según un esquema conforme a lo que debe ser su relación con ese mismo partenaire en la vida social no sexual; es el ajustamiento a la relación social ‘despierta’ lo que es cualificador de la relación sexual onírica.**”²⁵²² Este criterio aplicado por el onirocrítico, **un “principio general de isomorfismo”**²⁵²³ entre el acto soñado y la vida social, se revelará bajo dos formas fundamentales. Primero, lo que Foucault denomina **un “principio de la ‘analogía de la posición’”**:²⁵²⁴ un “acto sexual será bueno en la medida en la que el sujeto que sueña ocupa en su actividad sexual con su partenaire una posición conforme a la que es la suya en la realidad con ese mismo partenaire (...): así, ser ‘activo con su esclavo (cualquiera sea su sexo) es bueno; (...) o ser activo con un muchacho joven y pobre; y será ‘bueno’ ser pasivo con un hombre más viejo que uno y más rico, etc.”²⁵²⁵ Segundo, **un “principio de ‘adecuación económica’”**:²⁵²⁶ “es necesario que el ‘gasto’ y el ‘beneficio’ que implica esa actividad estén convenientemente reglados (...) en cantidad (mucho gasto por poco placer no es bueno) y en dirección (no hacer gastos vanos con aquellos o aquellas que no están en posición de restituir, de compensar o de ser útiles a cambio).”²⁵²⁷ Este principio justifica para Foucault que Artemidoro conceda un valor positivo al sueño que se tiene con un esclavo (un gasto que da beneficios por la utilidad del bien que se usa) y otorgue una significación múltiple al acto soñado entre un padre y una hija (si está casada, si es rica y el padre pobre, será bueno,

²⁵¹⁹ SS, pág. 44.

²⁵²⁰ SS, pág. 45.

²⁵²¹ SS, pág. 45.

²⁵²² SS, pág. 45. El subrayado es nuestro.

²⁵²³ SS, pág. 45. El subrayado es nuestro.

²⁵²⁴ SS, pág. 45. El subrayado es nuestro.

²⁵²⁵ SS, pág. 45-46.

²⁵²⁶ SS, pág. 45. El subrayado es nuestro.

²⁵²⁷ SS, pág. 46.

porque el gasto podrá ser pagado; si es soltera o está casada y es pobre se anuncia algo negativo, por el gasto inútil imposible de ser recompensado).

Para Foucault, no sólo la escena onírica será saturada de elementos socio-económicos (personaje principal, partenaire, acción, escenografía) para el análisis, sino que **los principios que se aplican al sueño para determinar su valor serán también unos criterios socio-económicos**. Sólo así el sueño anuncia algo del futuro, sólo así el sueño recoge un mensaje de los dioses: ‘indica’ en la escena, según la actividad del sujeto (penetración) y su estatuto, lo que el sujeto va a ser en lo real. “El sueño sexual dice – afirma Foucault- en la pequeña dramaturgia de la penetración y de la pasividad, del placer y del gasto, el modo de ser del sujeto, tal como el destino lo ha preparado.”²⁵²⁸

Foucault puede inscribir, por tanto, esta onirocrítica de Artemidoro en el interior de la experiencia de las *aphrodisia*. Es una técnica de interpretación y una teoría sobre los sueños que supone al sujeto conformado y reconociéndose como sujeto de las *aphrodisia*. Por **las costumbres** que el texto supone, costumbres de un mundo masculino centrado en el rol viril en el que el hombre casado podía mantener otras relaciones de placer lícitas con amantes, prostitutas, esclavos, esclavas y otros hombres. Por la presencia de elementos de **un código** “poco numeroso y bastante borroso”²⁵²⁹ a través del cual se manifiestan ciertas “repulsiones vivas: felación, relaciones entre mujeres y sobre todo usurpación por una de ellas del rol masculino; una definición muy restrictiva del incesto concebido esencialmente como relaciones entre los ascendentes y los niños; una referencia a una forma canónica y natural del acto sexual.”²⁵³⁰ Y porque el texto de Artemidoro establecerá los elementos pertinentes para la interpretación y el valor del sueño a partir de “las principales características de la experiencia moral de las *aphrodisia*, tal y como habían aparecido en los textos de la época clásica”.²⁵³¹

En efecto, el movimiento de la interpretación del onirocrítico no estará centrado en el acto capturado según un código binario (permitido o prohibido, natural o contranatura, normal o patológico). La interpretación se realizará “a partir del actor –sostiene Foucault-, de su manera de ser, de su situación propia, de su relación a los otros y de la posición que ocupa respecto de ellos.”²⁵³² La pregunta principal recae, para Artemidoro, no en la forma misma del acto, sino en “el ‘estilo de actividad’ del sujeto, y en la relación que éste establece entre la actividad sexual y los otros aspectos de su existencia familiar, social, económica (...); y, es en la relación entre esas diferentes formas de actividad que se sitúan, no exclusivamente, sino en lo esencial, los principios de apreciación de una conducta sexual.”²⁵³³ **El sueño, escena social en la que el personaje principal realiza un acto cuyo estilo debe ser conforme a sus actividades como sujeto social**, indica que piensa y problematiza **las aphrodisia como un dominio relacional socio-económico, como un juego político, como una escena de enfrentamiento de fuerzas en la que se vence o se es vencido** (activo-pasivo, dominante-dominado).

La ‘experiencia de las *aphrodisia*’ greco-romana, sus inquietudes y sus reflexiones, sus miedos y sus temas, constituye el trasfondo y el fundamento al que remite, para Foucault, la onirocrítica de Artemidoro: ella justifica esa inquietud en torno a los sueños, ella ofrece los principios generales para dotar de sentido a las ensoñaciones nocturnas como mensajes divinos sobre el porvenir.

²⁵²⁸ *SS*, pág. 47.

²⁵²⁹ *SS*, pág. 49.

²⁵³⁰ *SS*, pág. 49.

²⁵³¹ *SS*, pág. 50.

²⁵³² *SS*, pág. 50.

²⁵³³ *SS*, pág. 50.

b. Artemidoro y Freud: los ‘antecedentes’ del psicoanálisis.

Si Artemidoro, para Foucault, ‘va al encuentro de Freud’, esta relación histórica entre la onirocrítica antigua y la técnica de la interpretación de los sueños freudiana no es una ‘hipótesis original’ foucaultiana. Proyectando un análisis genealógico de las diferentes técnicas históricas que han permitido la interpretación de los sueños según los diferentes modos históricos de constitución de sí (*sujeto de las aphrodisia, sujeto de deseo y sujeto sexual*), Foucault no hace sino oponerse a ciertas maniobras textuales explícitas realizadas por Freud en la *Interpretación de los sueños* (1899).²⁵³⁴

De Artemidoro a Freud, es Freud mismo quien postula una relación: si para Foucault, Artemidoro va históricamente al encuentro genealógico de Freud; para Freud, su propia teoría de los sueños y su técnica ‘científica’ de interpretación onírica remiten, como a un ‘antecedente’,²⁵³⁵ a Artemidoro.²⁵³⁶

El texto fundacional del psicoanálisis es también, como el de Artemidoro, **un libro de método y un texto teórico**. Teórico, porque Freud va a exponer una doctrina descriptiva del aparato psíquico y de los procesos que intervienen en la formación de los sueños y de los síntomas; metodológico, porque Freud va a proponer un método ‘científico’ de interpretación de los sueños que podrá ser aplicado de manera universal a toda producción onírica o sintomática. El texto se propone también como una obra de método ya que Freud va a recurrir, para demostrar la validez de su teoría y de su técnica, a los procedimientos de verificación y de recopilación de información característicos de la ciencia empírico-positiva: el trabajo minucioso de recolección de sueños de diferentes individuos (niños y adultos, sanos y enfermos, ajenos y propios) permitirá demostrar, aplicando el nuevo procedimiento interpretativo, que los sueños son universalmente una realización psíquica de deseos y que, por tanto, poseen un sentido que puede ser desentrañado.²⁵³⁷ La teoría del aparato psíquico remite a la teoría del sueño-síntoma y ésta se funda en la experiencia aportada por los ‘casos’. Empirismo e inducción serán postulados por Freud como única metodología válida que permite hacer avanzar el conocimiento científico ya que, en relación con el conocimiento de los sueños, sostiene Freud, “no se ha llegado a la formación de una infraestructura de resultados seguros, sobre la cual pudiera seguir construyendo un investigador que viniese después, sino que cada autor acomete los mismos problemas por así decir desde el principio.”²⁵³⁸ Los ‘casos’

²⁵³⁴ Maniobra ‘psico-histórica’ en la que se aplica una teoría psicológica del siglo XIX a las sociedades antiguas, haciendo de Artemidoro un ‘predecesor’ del freudismo. Imposición de un paradigma teórico-cultural que impide la emergencia de la especificidad del pasado (volviendo imposible la diferencia). Para la evaluación contemporánea de la obra de Artemidoro, en continuidad con la maniobra freudiana de 1899: PRICE, Simon R. F., *op. cit.*, pág. 4-9.

²⁵³⁵ “Freud mismo trata a Artemidoro como a un gran predecesor, a pesar de que su sistema sea profundamente diferente.” PRICE, Simon R. F., *op. cit.*, pág. 4. Bravo García cuestionará también que Aristóteles pueda ser considerado como un ‘antecedente’ de Freud en: BRAVO GARCÍA, Antonio, “La interpretación de los sueños: onirocrítica griega y análisis freudiano” en RODRIGUEZ ALFAGEME, Ignacio y BRAVO GARCÍA, Antonio, *Tradición clásica y siglo XX*, Madrid, Coloquio, 1986, pág. 124-141.

²⁵³⁶ No es sólo, por tanto, la oposición de las valoraciones de Freud (técnica pre-moderna) y de Foucault sobre la onirocrítica antigua lo que debe hacer aflorar la interpretación de los textos (de Artemidoro, de Freud y de Foucault), dado que Freud mismo postula un acercamiento ‘máximo’ al método de Artemidoro. Cfr. CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 127.

²⁵³⁷ No es la obra de Freud un texto de autoridad, si bien será posteriormente citada como texto de ‘autoridad’. “En cuanto a Freud, en relación con Artemidoro, ha escrito sobre la interpretación de los sueños una obra que hace autoridad.” RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, *op. cit.*, pág. 122. Es un texto construido ‘científicamente’, Freud justifica sus tesis en la investigación empírica y en la recolección de casos (juego de verdad histórico). De ahí las múltiples adiciones que Freud realizará al texto en sus posteriores reediciones.

²⁵³⁸ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 59.

oníricos recopilados pacientemente por el autor fundamentarán la validez universal de la teoría y justificarán la utilidad clínica de la técnica, permitiendo el progreso del conocimiento científico sobre el tema.

La interpretación de los sueños se propone también como **una obra práctica**: se dirige fundamentalmente a aquellos médicos interesados en aplicar una técnica al servicio del tratamiento y curación de sus enfermos; por otro lado, el ‘descubrimiento’ freudiano podía ser utilizado por aquellos individuos inquietos que querían conocer el sentido oculto de sus propios sueños. En efecto, la técnica de interpretación de los sueños sirve a los médicos en general para conocerse a sí mismos (deseos) y para conocer a sus pacientes (deseos), y podía ser aplicada como procedimiento de auto-interpretación (escritura y registro de los propios sueños) por cualquier individuo.

La nueva técnica freudiana no estará al servicio del conocimiento de los acontecimientos del porvenir (Artemidoro), porque el sueño nada dice sobre los sucesos exteriores del mundo (sueños del ser), sino que tendrá por objetivo fundamental y esencial el conocimiento de los deseos que anidan en uno mismo: el sueño dice lo que se oculta en sí y habla de los propios deseos inconscientes (presentes y pasados) del sujeto que sueña.

Finalmente, la inexistencia de sueños sexuales que presagiaban actos del placer en el texto de Artemidoro (remarcada por Foucault), va a transformarse en Freud en una analítica de los sueños no-sexuales como portadores de un sentido sexual.²⁵³⁹ El principio de interpretación se ha invertido. Si Artemidoro recurría a los sueños sexuales como anunciadores de los acontecimientos no sexuales (sociales) del mundo, Freud indicará “cómo pasar del sueño no sexual a la verdad de nuestro ser interior”,²⁵⁴⁰ verdad de sí determinada por los sentimientos edípicos de la infancia. Los sueños hablan de unos deseos indestructibles que perduran en unas profundidades inconscientes desconocidas.

Antes de proponer los principios de su nueva técnica de interpretación de los sueños (en el capítulo II) y antes de comunicar la construcción de su teoría sobre el aparato psíquico, con sus instancias (consciente, preconsciente e inconsciente), sus características (represión, deseo, sexualidad infantil) y sus leyes (condensación, desplazamiento, simbolización, elaboración); Freud va a realizar, en el primer capítulo de la primera edición de la obra (1899), una evaluación del estado del problema del sueño, rastreando históricamente tanto las diferentes teorías sobre el sueño como los métodos de interpretación que se le han aplicado. Así tratará de situar y justificar, en relación con esa historia del conocimiento y de las técnicas, su ‘descubrimiento’ teórico-técnico como un ‘avance’ de la ‘ciencia’ y un ‘progreso’ del conocimiento sobre la mecánica y la función del sueño. “A pesar de un esfuerzo más que milenarior –afirma Freud–, la comprensión científica del sueño **ha avanzado** muy poco. Esta opinión es tan general entre los autores que parece superfluo avalarla con citas aisladas. En las obras que incluyo como bibliografía al final de este trabajo se encontrarán muchas observaciones sugerentes y un rico e interesante material sobre nuestro tema, pero poco o nada que acierte con **la naturaleza del sueño o resuelva definitivamente sus enigmas**. Y menos todavía, desde luego, es lo que ha pasado al conocimiento de las personas cultas.”²⁵⁴¹ En este contexto general de ‘ignorancia’ sobre el ‘enigma’ del sueño, la obra de Freud se propone como la primera que articula un ‘saber’ estricto: la mecánica psíquica de los fenómenos oníricos (capturados como síntomas), la técnica para interpretar estas ‘visiones nocturnas’ y los procesos, leyes y

²⁵³⁹ En la traducción alemana que Freud utiliza del texto de Artemidoro, publicada por F. S. Krauss en 1881, se omitía el pasaje sobre los sueños sexuales (ARTEMIDORO DE DALDIS, *op. cit.*, Libro I, caps. 78-80, pág. 153-164). Ver FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, *op. cit.*, cap 7, nota 36. Los dos apartados sobre los sueños sexuales serán publicados en 1912, traducidos por H. Licht en: “Erotische Träume und ihre Symbolik”, *Anthropophyteia*, N° 9, Viena, 1912.

²⁵⁴⁰ RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, *op. cit.*, pág. 122.

²⁵⁴¹ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 57. El subrayado es nuestro.

características universales del aparato psíquico del individuo, todo es, al fin, conocido científicamente.

La historia de la reflexión y del conocimiento sobre los sueños será dividida por Freud en dos grandes momentos, asumiendo una visión positivista y ascendente de la historia: una etapa pre-científica, característica de la concepción antigua y mítica del mundo (Antigüedad-Edad Media), y una etapa científica, en la que el sueño es capturado como objeto de investigación por la biología, la medicina y la psiquiatría (Modernidad y, especialmente, el siglo XIX). Frente a la ciencia moderna, que concebía al sueño como producto psíquico sin sentido no susceptible de interpretación, la estrategia freudiana consistirá en una revisión de las múltiples teorías y explicaciones que proponían los filósofos y científicos hasta el momento (1889). Señalando las contradicciones teóricas, la disparidad de criterios y de valoraciones, y la incompletud de sus teorías, Freud instaurará la *Interpretación de los sueños* como ‘ciencia exacta’, unitaria, completa y universal sobre el sueño: frente a las teorías oníricas médico-psiquiátricas dominantes que consideraban al sueño como un mero producto somático, Freud construye una teoría completa y coherente sobre el sueño fundada en la experiencia y utilizable en la clínica. Así, Freud rehabilitará al sueño como producto psíquico con sentido, objeto de captura del saber científico y objeto de intervención de la clínica psicopatológica.

Rechazando las teorías oníricas anatómico-fisiológicas de finales del siglo XIX y justificando, a la vez, tanto su propia teoría, única concepción ‘científica’ de los procesos oníricos y de los procesos psíquicos que suponen, como su técnica, único procedimiento ‘científico’ de interpretación de los sueños, Freud establecerá ciertas relaciones de continuidad y de discontinuidad entre sus ‘descubrimientos’ y la teoría y las técnicas ‘pre-científicas’ de la Antigüedad.

- 1) **Sueño y futuro: discontinuidad.** La reflexión antigua postulaba que los sueños eran portadores de revelaciones divinas y anunciaban el porvenir. A diferencia de las múltiples e incompletas concepciones del sueño del siglo XIX, la Antigüedad había elaborado, para Freud, una teoría onírica completa y coherente que “explicaba todo lo que del fenómeno onírico presentaba interés.”²⁵⁴² Esta concepción pre-científica del sueño “armonizaba sin duda perfectamente –sostiene Freud- con su cosmovisión general, que solía proyectar al mundo exterior como realidad aquello que sólo la tenía dentro de la vida anímica. Además, respondía a la impresión dominante que provoca el sueño en la vida de vigilia cuando su recuerdo perdura al despertar: en el recuerdo, el sueño se presenta como algo ajeno, por así decir procedente de otro mundo y contrapuesto a los otros contenidos psíquicos.”²⁵⁴³ La comprensión del sueño como mensaje de los dioses se debe, por tanto, a la capacidad psíquica de ‘proyección’ de los antiguos y a una característica psíquica del sueño mismo como producto ajeno a la conciencia (capacidad-característica universal de los griegos a la modernidad). Esta ‘teoría sobrenatural’ sobre el origen del sueño no era patrimonio sólo de una concepción mítica del mundo, sino que, para Freud, se mantenía aún operativa a finales del siglo XIX: “Un resto de la antigua creencia en la significación profética de los sueños perdura aún en la opinión popular de que el sueño se ocuparía preferentemente del futuro (...).”²⁵⁴⁴ Frente a esta comprensión ‘popular’ del sueño, la nueva ciencia onírica freudiana y la ciencia ‘natural’ del mundo están llamadas, ambas, a desterrar la ilusión y la superstición: “Por lo demás –sostiene Freud-, sería erróneo creer que la

²⁵⁴² FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 126.

²⁵⁴³ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 60.

²⁵⁴⁴ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 147.

doctrina del origen sobrenatural de los sueños no encuentra partidarios en nuestros días. Prescindamos de todos los publicistas místicos y pietistas, que sin duda tienen derecho a ocupar **lo que resta del reino de lo sobrenatural, antes tan extenso, mientras la ciencia natural no logre conquistarlo por completo con sus explicaciones; pero aún hombres de agudo ingenio y reacios a todo lo extraordinario** se empeñan en defender su fe religiosa en la existencia e intervención de fuerzas espirituales suprahumanas invocando, precisamente, el carácter inexplicable de los fenómenos oníricos. El modo en que muchas **escuelas filosóficas**, como la de Schelling, aprecian la vida onírica es una clara **supervivencia** del carácter divino del sueño, indiscutido en la Antigüedad. Y tampoco ha terminado la controversia sobre la **virtud adivinatoria del sueño en cuanto anunciador del porvenir**: los intentos de explicación psicológica no bastan para dominar el material reunido, no importa cuán definidamente las simpatías de quienes han abrazado el pensamiento científico se inclinen por rechazar semejante tesis.²⁵⁴⁵ La nueva ciencia del inconsciente, que captura los sueños como productos psíquicos con sentido, permitirá denunciar como vanas ilusiones toda comprensión del sueño que lo conciba como mensajes de una divinidad-fuerza personal diferente al sujeto.

- 2) **Sueño y sentido: continuidad.** Porque los antiguos concebían al sueño como un ‘consejo’ sobrenatural, sostenían que las visiones nocturnas eran portadoras de un mensaje oculto que era necesario descifrar. Esta concepción del sueño como elemento con significado perdura, para Freud, en la opinión popular de los profanos que nada saben de la ciencia. Oponiendo las ideas de los profanos sobre el sueño, en continuidad con las etapas pre-científicas de la humanidad, a los supuestos conocimientos ‘científicos’ sobre el sueño, que lo desprecian como producto somático sin sentido, Freud va a devolver, con su obra, el valor y la importancia que universalmente y desde antiguo se había otorgado al sueño. Las “teorías científicas sobre los sueños –afirma- no dejan espacio alguno al eventual problema de su interpretación, puesto que según ellas el sueño no es en absoluto un acto anímico, sino un proceso somático que se anuncia mediante ciertos signos en el aparato psíquico. Muy diferente fue la opinión de los profanos en todos los tiempos. Esa opinión se sirvió de su buen derecho a proceder de manera inconsecuente, y si bien admitía que los sueños eran incomprensibles y absurdos, no podía decidirse a negarles todo significado. Guiada por un oscuro presentimiento, parece ella suponer que el sueño tiene un sentido, aunque oculto; estaría destinado a ser el sustituto de otro proceso de pensamiento, y no habría más que develar de manera acertada ese sustituto para alcanzar el significado oculto del sueño.”²⁵⁴⁶ La *Interpretación de los sueños* demostrará que, como lo sostenían los antiguos y como lo sostienen los profanos, los sueños tienen un sentido y “son susceptibles de una interpretación.”²⁵⁴⁷ De esta manera, Freud se situará a sí mismo en relación de continuidad con una ‘verdad’ que proviene del pasado: en relación con el sentido del sueño “estamos frente a uno de esos casos, no raros –sostiene-, en que una creencia popular antiquísima, mantenida con tenacidad, parece aproximarse más **a la verdad de las cosas** que el juicio de la ciencia que hoy tiene valimiento. Debo sostener que el sueño (...tal y como se decía ya desde

²⁵⁴⁵ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 60. El subrayado es nuestro.

²⁵⁴⁶ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 146.

²⁵⁴⁷ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 146.

antiguo...) posee realmente un significado y que es posible un procedimiento científico para interpretarlo.”²⁵⁴⁸

- 3) **La interpretación simbólica de la Antigüedad: discontinuidad.** Freud reconocerá que, desde la Antigüedad, se habían propuesto dos métodos para interpretar los sueños.²⁵⁴⁹ El primero, con el cual el método de interpretación freudiano no tendrá ninguna similitud, “toma en consideración –afirma Freud– todo el contenido onírico y busca sustituirlo por otro contenido, comprensible y en algunos aspectos análogo. Es la **interpretación simbólica de los sueños**; desde luego, de antemano fracasa en aquellos sueños que aparecen no meramente incomprensibles, sino, además, confusos. Un ejemplo de ese procedimiento es la explicación que, según la Biblia, hizo José del sueño del Faraón.”²⁵⁵⁰ Esta interpretación simbólica, que consiste en sustituir **todo** el contenido simbólico por otro, **no depende en nada de las informaciones que ofrece el sujeto que sueña**; la sustitución queda confiada “a la ocurrencia aguda –sostiene Freud–, a la intuición directa del interpretador, y por eso la interpretación de los sueños mediante el simbolismo pudo elevarse a la condición de práctica de un arte que parecía unido a dotes particulares.”²⁵⁵¹ Este método antiguo, para Freud, no puede ser considerado “para el tratamiento científico del tema”²⁵⁵² del sueño ya que “es de aplicación restringida y no susceptible de exposición general.”²⁵⁵³
- 4) **La interpretación mediante el descifrado: discontinuidad.** Sin embargo, se ha propuesto también desde antiguo y es utilizado popularmente aún a finales del siglo XIX un segundo método diferente del ‘simbólico’. El método del descifrado, para Freud, “trata al sueño como una suerte de escritura cifrada en la que cada signo ha de traducirse, merced a una clave fija, en otro de significado conocido. Por ejemplo, he soñado con una carta, pero también con unas exequias, etc.; ahora busco en un ‘libro de sueños’ y encuentro que ‘carta’ ha de traducirse por ‘disgusto’, y ‘exequias’ por ‘esponsales’. Después es asunto mío reintegrar a una trama los tópicos que he descifrado, trama que también aquí remitiré al futuro.”²⁵⁵⁴ Este método consistía en una mera traducción mecánica de los elementos del sueño según una clave pre-fijada, no dependiendo en nada de la información que podía proveer el sujeto que había tenido el sueño. Freud considera imposible utilizar este método científicamente ya que su aplicación y validez “estribaría en que la ‘clave’, el libro de los sueños, fuese confiable, y sobre eso no hay garantía ninguna.”²⁵⁵⁵
- 5) **Freud y Artemidoro: continuidad.** “Una variación **interesante** –afirma Freud– de este procedimiento del descifrado, que de alguna manera corrige su carácter de traducción puramente mecánica, se expone en el escrito sobre interpretación de los sueños de **Artemidoro Daldiano**. Aquí **se atiende no sólo al contenido del sueño, sino a la persona y a las circunstancias de vida del soñante**, de tal modo que el mismo elemento onírico tiene significado

²⁵⁴⁸ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 148. El subrayado es nuestro.

²⁵⁴⁹ Cfr. PRICE, Simon R. F., op. cit., pág. 33-34.

²⁵⁵⁰ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 147. El subrayado es nuestro.

²⁵⁵¹ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 147.

²⁵⁵² FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 148.

²⁵⁵³ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 147.

²⁵⁵⁴ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 147.

²⁵⁵⁵ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 148.

diferente para el rico, el hombre casado o el orador que para el pobre, el soltero o, por ejemplo, un comerciante. Pero he aquí lo esencial de ese procedimiento: el trabajo de interpretación no se dirige a la totalidad del sueño, sino **a cada uno de sus fragmentos por sí**, como si el sueño fuera un conglomerado cada uno de cuyos bloques constitutivos reclamase una destinación particular. Sin duda fueron los sueños sin concierto y confusos los que movieron a crear el método del descifrado.”²⁵⁵⁶ Es Artemidoro, para Freud, quien recurriendo a los símbolos oníricos recogidos en una clave, pero también informándose acerca de la persona y las circunstancias del que sueña, quien más se acerca a su propio método de interpretación.

Freud establecerá, en el momento inaugural en el que propone los principios de su método, una serie de relaciones importantes entre el método de Artemidoro y su técnica de interpretación: ambos suponen que los sueños tienen un sentido; ambos suponen que es posible descifrarlo sólo a partir de los diferentes elementos que componen el sueño²⁵⁵⁷ y no tomando al sueño como un todo; ambos postulan que el intérprete debe recurrir al soñador para acceder al sentido del sueño, ya que un mismo símbolo varía según las características y las condiciones del sujeto.²⁵⁵⁸ Sin embargo, Freud señalará también algunas diferencias evidentes en lo que respecta a la teoría del sueño: a una concepción mítica del mundo le corresponde la idea de los sueños como anuncio del porvenir (Artemidoro); en una etapa ‘científica’ de la humanidad es necesario pensar los sueños como una producción psíquica individual que ‘habla’ de la identidad del sujeto (Freud).

Las relaciones del método freudiano con el método del desciframiento y la onirocrítica de Artemidoro serán continuadas y ampliadas por Freud en el futuro: el problema de los símbolos del sueño constituirá la ocasión de un nuevo acercamiento.²⁵⁵⁹ En efecto, en la primera edición de *La interpretación de los sueños* Freud establecía el significado fijo que tendrían ciertos símbolos oníricos: mencionaba someramente el simbolismo arquitectónico del cuerpo (las columnas y los pilares son las piernas, las puertas una abertura del cuerpo, etc.) y las representaciones que provenían de la vida vegetal (el jardín, las semillas, flores, los reptiles, etc.) o de la cocina (carne, huevos, fideos, etc.) como símbolos que encubrían un sentido sexual. En la segunda edición de la obra (de 1909), Freud agregará una extensa sección en la que analizará minuciosamente otros símbolos que tenían un significado casi siempre idéntico, al igual que los ‘sueños paradigmáticos’ (sueño de avergonzamiento ante la propia desnudez, sueño de la muerte de personas queridas,

²⁵⁵⁶ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 148. El subrayado es nuestro.

²⁵⁵⁷ “(...) el primer paso en la aplicación de este procedimiento enseña que no debe tomarse como objeto de la atención todo el sueño, sino los fragmentos singulares de su contenido. Si yo pregunto al paciente todavía no ejercitado: “¿Qué se le ocurre acerca de este sueño?”, por regla general no atinará a capturar nada en su campo de visión mental. Debo presentarle el sueño en fragmentos, y entonces él me ofrecerá para cada trozo una serie de ocurrencias que pueden definirse como los «segundos pensamientos» de esa parte del sueño. Ya por esta primera e importante condición, entonces, **el método de interpretación de sueños que yo practico se aparta del método popular, famoso en la historia y la leyenda, de la interpretación por el simbolismo, y se aproxima al segundo, el “método del descifrado”. Como éste, es una interpretación en détail, no en masse; como éste, aprehende de antemano al sueño como algo compuesto, como un conglomerado de formaciones psíquicas.**” FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 152.

²⁵⁵⁸ “Es que mi procedimiento no es tan cómodo como el del **método popular del descifrado**, que traduce el contenido dado del sueño de acuerdo con una clave establecida; más bien tiendo a pensar que en diversas personas y en contextos diferentes el mismo contenido onírico puede encubrir también un sentido disímil.” FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, *op. cit.*, pág. 153. Es decir, aplica a su propio método las características que reconocía como propias del método de Artemidoro (variante del método de descifrado).

²⁵⁵⁹ Ver PRICE, Simon R. F., *op. cit.*, pág. 34-35.

sueño de examen) y que remitirán a un contenido afectivo, corporal o sexual de carácter más o menos universal.²⁵⁶⁰

En tanto que existían símbolos oníricos que poseían, para Freud, un significado idéntico la mayoría de las veces, el psicoanalista podía interpretarlos sin necesidad de recurrir a las informaciones que el individuo voluntariamente le ofrecía. La continuidad en relación con el método del descifrado y con Artemidoro se hará evidente para Freud: los agregados de las sucesivas ediciones de la obra van a incrementar el número de símbolos oníricos ‘capturados’ por el analista, conformando una nueva ‘clave de los sueños’ que podía ser aplicada en la interpretación clínica no sin reservas. “Cuando uno se ha familiarizado –afirma Freud- con el generoso empleo que del simbolismo se hace en el sueño para la figuración del material sexual, por fuerza se preguntará si muchos de estos símbolos no aparecen, como los ‘estenogramas’ de la taquigrafía, con un significado establecido de una vez para siempre; **y uno se ve tentado de bosquejar un nuevo libro de los sueños siguiendo el método del descifrado.** Frente a ello debe observarse: este simbolismo no pertenece en propiedad al sueño, sino al representar inconsciente, en especial del pueblo; y más completo que en el sueño lo hallaremos en el folklore, en los mitos, sagas y giros idiomáticos, en la sabiduría del refranero y en los chistes que circulan en un pueblo.”²⁵⁶¹ La relación entre el símbolo y el objeto o elemento representado remite, para Freud, a una identidad establecida en épocas primitivas de la humanidad: “es un resto y un signo de antigua identidad.”²⁵⁶² Así, porque el sueño utiliza esta unión símbolo-objeto establecida históricamente para representar las ideas latentes, Freud puede afirmar que “entre los símbolos así usados hay muchos que **por regla general o casi siempre** quieren significar lo mismo. Sólo que no debe perderse de vista la peculiar plasticidad del material psíquico.”²⁵⁶³

Si la existencia de tales símbolos oníricos de difusión universal (en la misma civilización o en los mismos hablantes de un idioma) va a permitir al analista no depender de las asociaciones libres y voluntarias del paciente, en tanto que el psicoanalista detenta una ‘clave’ específica de los símbolos oníricos que el paciente desconoce pero utiliza, Freud deberá responder a la acusación de que, con ello, el psicoanálisis volvía a utilizar el método antiguo del descifrado que se fundaba por completo en el ‘saber’ del interpretador que aplicaba mecánicamente una clave: “la existencia de los símbolos en el sueño –sostiene Freud- no sólo facilita la tarea de interpretarlo; también la dificulta. La técnica de interpretación que se guía por las ocurrencias libres del soñante nos deja las más de las veces en la estacada respecto de los elementos simbólicos del contenido del sueño; y, **por razones de crítica científica, está excluida la vuelta a la arbitrariedad del intérprete tal como se la practicó en la Antigüedad** (...). Así, los elementos presentes en el contenido del sueño que han de aprehenderse como símbolos **nos obligan a una técnica combinada** que, por una parte, se apoya en las asociaciones del soñante y, por la otra, **llena lo que falta con la comprensión de los símbolos por el intérprete.**”²⁵⁶⁴ Esta técnica mixta, es decir, asociación libre del paciente que es completada con el desciframiento del analista, constituye específicamente la táctica de interpretación de los sueños en el interior de la consulta privada.

Ya que el estudio sobre el simbolismo onírico está en sus inicios, Freud recomendará sin embargo precaución al ‘descifrar’ el sueño de un paciente aplicando la ‘clave’ que comunica en su obra. Sólo el ‘progreso’ de la investigación psicoanalítica permitirá alcanzar un saber completo y definitivo, hasta donde sea posible por la esencial

²⁵⁶⁰ Ver FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 375.

²⁵⁶¹ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 372.

²⁵⁶² FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 373.

²⁵⁶³ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 373-374. El subrayado es nuestro.

²⁵⁶⁴ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 374.

multivocidad de la simbolización. Sólo en el futuro las intervenciones de ‘traducción’ del médico serán seguras al fundarse en una ‘ciencia’ exhaustiva del símbolo.²⁵⁶⁵ Tanto en el presente estado de la investigación como en el futuro, el método ‘mixto’ de la interpretación de los sueños freudiana, a diferencia del método de desciframiento tradicional, nunca podrá prescindir de las asociaciones que provienen del paciente, incluso cuando no las necesite el analista porque el sentido del sueño se le hace ‘evidente’ y es ya ‘conocido’ en el relato inmediato del paciente (ya que ‘conoce’ el significado de los símbolos).²⁵⁶⁶ Así, si bien el médico interviene, completa, extrae conclusiones y enuncia lo que el paciente meramente convocó en su relato y en sus asociaciones, no debería hacerlo sino con posterioridad al trabajo asociativo del enfermo.²⁵⁶⁷ La labor fundamental de la interpretación recaerá pues, al menos en apariencia, del lado del paciente más que del lado del médico. Éste debe sólo intervenir *a posteriori*, cuando se manifieste que las asociaciones del enfermo no alcanzan para desvelar el sentido oculto de su sueño. Esta es, para Freud, la diferencia fundamental entre el método de Artemidoro y el suyo propio.²⁵⁶⁸

Freud establece, por tanto, ciertas relaciones de continuidad entre su técnica de interpretación del sueño y su valoración de los fenómenos oníricos con las reflexiones y técnicas que provienen de la Antigüedad: frente al desprecio del sueño como objeto de investigación de la ciencia moderna de la época, Freud reivindica a los antiguos reconociéndolos como “sus heroicos ancestros.”²⁵⁶⁹ En 1922, el padre del Inconsciente sintetizará su posición en relación con el antiguo método de interpretación ‘simbólica’: “El psicoanálisis ha **devuelto** (...al sueño...) **la importancia** que universalmente **se le reconoció en épocas anteriores**, pero **le aplica un procedimiento diverso**. **No se confía en el ingenio** del intérprete de los sueños, sino que se transfiere la **tarea en su mayor parte** al soñante mismo, pues le inquiere por sus asociaciones **sobre los elementos singulares** del sueño.”²⁵⁷⁰ Respecto al método ‘descifrador’, las continuidades serán

²⁵⁶⁵ “**Recaudos críticos en la resolución de los símbolos** –afirma Freud- y un **estudio** cuidadoso de estos en ejemplos de sueños particularmente transparentes tienen que conjugarse para desvirtuar el reproche de arbitrariedad en la interpretación. **Las incertidumbres todavía adheridas a nuestra actividad de intérpretes del sueño** proceden en parte del **carácter incompleto de nuestro conocimiento**, que una **progresiva profundización** podrá salvar, y en parte dependen precisamente de ciertas propiedades de los símbolos oníricos. Estos a menudo son multívocos, de modo que, como en la escritura china, sólo el contexto posibilita la aprehensión correcta en cada caso.” FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 374. El subrayado es nuestro.

²⁵⁶⁶ Un texto de 1932: “Si en la interpretación del sueño dependemos en general y principalmente de las asociaciones del soñante, **hay empero ciertos elementos del contenido del sueño frente a los cuales nos comportamos con entera autonomía**, sobre todo porque nos vemos precisados a hacerlo, porque comúnmente fallan las asociaciones sobre ellos. Desde temprano hemos notado que los contenidos a raíz de los cuales esto ocurre son siempre los mismos; no son muy numerosos, y una experiencia acumulada nos ha enseñado que deben aprehenderse e interpretarse como símbolos de otra cosa. Por comparación con los otros elementos oníricos **es lícito atribuirles un significado fijo, que, empero, no necesita ser unívoco**, y cuya extensión es comandada por reglas particulares, insólitas para nosotros. Dado que sabemos traducir esos símbolos –no así el soñante, aunque él mismo los ha usado-, puede suceder que el sentido de un sueño **se nos vuelva claro de inmediato antes de cualquier empeño por interpretarlo y tan pronto como hemos escuchado el texto del sueño, mientras que el soñante mismo sigue enfrentado a un enigma.** (...) La pregunta inmediata, plenamente justificada, reza: ¿Es posible interpretar con su auxilio todos los sueños? Y la respuesta es: No, no todos, pero sí un número suficiente como para certificar la aplicabilidad y justificación del procedimiento.” FREUD, Sigmund, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, op. cit., 29ª conferencia, ‘Revisión de la doctrina de los sueños’, pág. 12-13. El subrayado es nuestro.

²⁵⁶⁷ Ver FREUD, Sigmund, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, op. cit., pág. 12.

²⁵⁶⁸ “La técnica que expongo en lo que sigue se aparta de la de los antiguos en un punto esencial, a saber, que refiere al propio soñante el trabajo de interpretación. No quiere tomar en cuenta lo que se le ocurre al intérprete, sino lo que se le ocurre al soñante sobre el elemento correspondiente del sueño.” FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 147, nota 3. Agregada en 1914.

²⁵⁶⁹ PRICE, Simon R. F., op. cit., pág. 36.

²⁵⁷⁰ FREUD, Sigmund, *Dos artículos de enciclopedia*, op. cit., pág. 236.

mayores: el sueño tiene un sentido, se trata de descifrar los elementos singulares que componen el sueño y de recurrir a una ‘clave’ simbólica para establecer su sentido. En relación con esa técnica que proviene de antiguo, Artemidoro de Daldis es, para Freud, un ‘precedente’: para ambos el sueño tiene un **sentido**, para ambos hay que descifrar los **elementos singulares** que componen el sueño, para ambos se debe **aplicar una cierta ‘clave’ de los símbolos** pero siempre, y esta es la principal ‘comunidad’ freudiana con la onirocrítica de Artemidoro, **indagando en el sujeto que sueña y sus circunstancias**, ya que los símbolos oníricos cambian de significado según estas variables.

Frente a la ciencia médico-psiquiátrica de la época que despreciaba el sueño como sin sentido, el padre fundador del psicoanálisis vuelve al sueño ‘cosa’ capturable por la ciencia. Postulando una visión positivista de la historia que, de Artemidoro a su *Interpretación de los sueños*, habría alcanzado finalmente un saber universal sobre la mecánica de las producciones oníricas y justificando la validez científica de su técnica de descifrado, Freud borra la especificidad histórica del texto del onirocrítico pagano haciendo de Artemidoro su antecedente. “Artemidoro –afirma Freud-, el antiguo intérprete de sueños, **tenía sin duda razón** cuando aseveraba que el sentido del sueño varía según la persona del soñante.”²⁵⁷¹ Y agrega inmediatamente, interpretando un símbolo onírico reteniendo y proponiendo lo que para ‘su’ interpretación es pertinente (¿hombre o mujer?): “De acuerdo con las **leyes válidas** para la expresión de pensamientos inconscientes, ‘rescatar’ puede cambiar de significado **según lo fantasee una mujer o un hombre**. Puede significar tanto **‘hacer un hijo = procurarle el nacimiento’ (para el hombre) como ‘parir un hijo’ (para la mujer)**.”²⁵⁷²

Si Freud iniciaba *La interpretación de los sueños* situándose en relación de continuidad con la interpretación antigua y popular de los sueños (capítulo I), el párrafo final del *magnum opus* cerrará la obra con una repetición que enlaza el final y el principio, el pasado y el futuro, el presente y el Edipo: “¿Y el valor del sueño **para el conocimiento del futuro?** –se pregunta Freud-. **Ni pensar en ello, naturalmente**. Podríamos **reemplazarlo** por esto otro: **para el conocimiento del pasado. Pues del pasado brota el sueño en todo sentido**. Aunque tampoco **la vieja creencia** de que el sueño nos enseña el futuro deja de tener **algún contenido de verdad**. En la medida en que el sueño nos presenta un deseo como cumplido; **nos traslada indudablemente al futuro; pero este futuro que al soñante le parece presente es creado a imagen y semejanza de aquel pasado por el deseo indestructible**.”²⁵⁷³ En el círculo en el que la obra se cierra, Freud se posiciona nuevamente frente a una Antigüedad ‘soñada’ gracias a una ‘psico-historia’ que cree poder capturar el pasado desde el saber presente: el sueño, hoy como ayer, enseña y revela para Freud el futuro deseado por un *sujeto* traspasado antropológica y a-históricamente por un *Deseo Indestructible* que quiere a ‘imagen y semejanza’ de su pasado edípico. Muertos o mudos los dioses, el *Deseo* ‘dirá’ siempre en el presente y a partir de Freud, lo que ha sido y será siempre el por-venir del ‘Hombre’.

c. Genealogía de las onirocríticas históricas: Artemidoro, Casiano y Freud.

No serán estas continuidades técnicas (interrogar al paciente, importancia de la ‘clave’) y teóricas (el sueño tiene un sentido, puede ser descifrado, revela el futuro o el

²⁵⁷¹ FREUD, Sigmund, *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)*, op. cit., pág. 128.

²⁵⁷² FREUD, Sigmund. *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)*, op. cit., pág. 128.

²⁵⁷³ FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., pág. 608.

pasado) las que serán pertinentes para la *Historia de la sexualidad* proyectada por Foucault. La genealogía del *sujeto de deseo* debía hacer aflorar las diferencias históricas fundamentales entre unas y otras percepciones, reflexiones y técnicas de interpretación de los sueños que permitían la constitución de una forma de subjetividad histórica específica, es decir, si a cada una de las ‘experiencias históricas’ (*aphrodisia*, ‘carne’, ‘sexualidad’) le correspondía una constitución de sí (sujeto de las *aphrodisia*, sujeto de deseo, sujeto sexual); analizando las diferentes ‘onirocríticas’ occidentales Foucault podía demostrar cómo cada una de esas ‘experiencias’ con sus diferentes ‘elaboraciones de sí’ se apoyaban en diferentes percepciones históricas del sueño y en diferentes técnicas históricas de interpretación para producir su sentido.

Foucault no considera en *El cuidado de sí* a Artemidoro como “el anti-Freud”,²⁵⁷⁴ ni promovía la técnica onírica antigua como algo válido y ejemplar para el presente. El texto constituía el inicio de una vía de investigación genealógica. Del texto-clave antiguo a la *Interpretación de los sueños*, el proyecto de 1984 hubiera justificado el paulatino centramiento de la inquietud, la reflexión y las técnicas de interpretación del sueño en el **deseo**, sustancia ética de un modo específico de subjetivación histórica, a saber, la de un *sujeto de deseo* cristiano que debía aplicarse en una hermenéutica de sí centrada en la obligación de confesarse a sí mismo y confesar a otros como condición para alcanzar la verdad de sí y renunciar a sí. En efecto, si ‘Artemidoro va al encuentro’ histórico de Freud, la vía abierta en el interior del proyecto hubiera permitido justificar, en el futuro, las nuevas críticas a Freud y al psicoanálisis avanzadas por Foucault. La ‘ciencia’ universal y objetiva del aparato psíquico que nació en 1899, el ‘descubrimiento’ del ‘sujeto de deseo-sexual’ escindido, la comprensión de todo sueño como realización de deseos insatisfechos o de deseos edípicos reprimidos podían ser puestos en cuestión. El saber freudiano no sería en esta historia una ‘descripción’ ‘objetiva’ de las características universales de la ‘naturaleza humana’ y del sueño (saber), sino una construcción teórica que dependía, asumía, reforzaba y extendía socialmente una ‘experiencia’ histórica en el siglo XIX (experiencia de la sexualidad) y un modo de subjetivación histórico (el sujeto sexual). La técnica clínica de interpretación-reconstrucción, aplicada también sobre los sueños, tampoco podía ser considerada como un radical corte epistemológico respecto a los rituales de producción de la verdad y a las prácticas de subjetivación de las ciencias humanas del siglo XIX (en especial los de la psiquiatría del encierro): la aplicación de la asociación libre, teniendo su pre-historia en la ‘invención’ monástica de la confesión exhaustiva (emergida en una institución proto-disciplinaria que imponía obligaciones de verdad), permitía cuestionar la supuesta ‘liberalidad’ de la escucha del analista. Era posible justificar, recurriendo a la historia, que la clínica freudiana no era sino una estrategia de control que exigía la verbalización para conformar un ‘personaje’ analítico edipizado, superponiéndolo a un sujeto burgués sexualizado por otros discursos, técnicas de sí y relaciones de poder.

Porque el análisis genealógico apuntaba al presente, Foucault construirá toda su lectura del texto de Artemidoro subrayando cómo el onirocrítico antiguo mantiene una concepción relacional, social, política y económica de las *aphrodisia*. Frente a una ‘experiencia’ moderna en la que se pensaba que la sexualidad y el deseo sexual eran elementos trans-históricos invariantes, que determinaban la identidad y que ocultaban la verdad del sujeto, y frente a una técnica de interpretación onírica freudiana que capturaba exhaustivamente todas las imágenes del sueño como portadoras de un sentido oculto (como realizaciones de ‘deseo’ o como manifestaciones de una ‘sexualidad’ infantil que perdura en el adulto), Foucault elabora el capítulo sobre Artemidoro para hacer emerger las diferencias. Señala explícitamente cómo los elementos fundamentales de la reflexión médico-filosófica de la época (costumbres, códigos, valoración del acto, centralidad de la penetración, relación actividad-pasividad, etc.) eran puestos en juego por el autor para dar

²⁵⁷⁴ MERQUIOR, José-Guilherme, *op. cit.*, pág. 159.

forma a la escena del sueño como interpretable, dotando a las imágenes de un valor pronóstico: Artemidoro no centraba su interpretación de los sueños en el deseo-identidad del sujeto, porque las *aphrodisia* eran relaciones de fuerzas (acto-deseo-placer) que se desplegaban entre partenaires considerados como sujetos sociales (no dotados de una ‘sexualidad’ oculta y hundida en las profundidades del sí mismo); Artemidoro no capturaba las imágenes oníricas de forma exhaustiva y minuciosa, pero su análisis permitía saturar de significado al sueño; Artemidoro no establecía el valor pronóstico del sueño fundándose en un código moral explícito que determinaba la forma de los actos según la ley (prohibidos/permitidos, normales/patológicos), sino que el valor pronóstico del sueño estaba condicionado por el lazo entre el personaje principal del sueño, conformado como sujeto traspasado por relaciones socio-económicas, y el rol socio-político que el sujeto real tenía en la vida despierta. Si para Freud los sueños hablan de la identidad subjetiva, ‘dicen’ la interioridad profunda, manifiestan los deseos presentes o pasados del individuo, hacen retornar los acontecimientos más o menos traumáticos de la infancia y tienen un valor introspectivo; para Artemidoro, los sueños hablan más bien al sujeto y no del sujeto, dicen lo que le sucederá en el orden de su ser-futuro, revelan los acontecimientos del por-venir y tienen un valor prospectivo.²⁵⁷⁵ La relación establecida en la modernidad entre sueño, verdad y subjetividad, lejos de ser una característica universal del sueño o del sujeto, ‘objetivamente’ capturadas por la ‘ciencia’ freudiana, debía considerarse como un lazo instaurado históricamente por el cristianismo (al igual que la relación sujeto-verdad-deseo-confesión).²⁵⁷⁶

Por ello, **a medida que Foucault expone su interpretación de la onirocrítica antigua, opondrá los supuestos fundamentales que pone en juego Artemidoro en su discurso con la teoría y la técnica de interpretación de los sueños cristiano-monástica de Casiano.** En efecto, en el corazón de la argumentación del primer capítulo de *El cuidado de sí*, y en el momento en el que Foucault hace de Artemidoro un representante onirocrítico de la ‘experiencia’ de las *aphrodisia*, al haber elaborado una técnica de sí (de interpretación de los mensajes de los dioses en sí) que reforzaba la constitución de sí como ‘sujeto afrodisíaco’, el genealogista va a aludir a las onirologías y ‘onirocríticas’ históricas del futuro inmediato (siglos IV y V) que suponían otras valoraciones de los sueños, se fundaban en otra ‘experiencia’ histórica (carne) y promovían otro modo de subjetivación (sujeto de deseo).

Pese a su inacabamiento, la genealogía del sujeto de deseo comunicada por Foucault en 1984 identificaba una transformación teórica y técnica históricamente fundamental en los textos de **Casiano** (corte discursivo-técnico): pasaje de una concepción del sueño en el que éstos eran pensados como mensajes de los dioses sobre los acontecimientos del mundo

²⁵⁷⁵ Mientras que la interpretación de Artemidoro es prospectiva, ya que todo sueño relevante y con sentido apunta e indica algo del futuro, la interpretación freudiana es introspectiva, es decir, se afana por descubrir, transparentar y conocer “los recovecos de un yo oculto.” VINAGRE LOBO, Miguel Ángel, *La literatura onirocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano*, op. cit., pág. 28. Cfr. PRICE, Simon R. F., op. cit., pág. 18. Tal oposición evidente entre Artemidoro y Freud no puede justificarse sino a partir de la torsión histórica provocada por la reflexión cristiana sobre los sueños.

²⁵⁷⁶ En el capítulo sobre la literatura científica sobre el sueño, Freud no analiza ningún autor cristiano (debido quizás a la ‘modernidad ilustrada y positivista’ en la que se posiciona como ‘médico’ y como sujeto de conocimiento). Menciona, en una nota agregada en 1914, la posición de la Inquisición frente al sueño: “Tiene su interés conocer la actitud que la Santa Inquisición adoptó frente a nuestro problema. En el *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis*, de Caesar Careña (obra de 1631), hallamos el siguiente pasaje: ‘Si alguien formula herejías en sueños, los inquisidores deben por ese motivo **investigar su conducta en la vida, pues mientras dormimos suele regresar lo que nos ha ocupado durante el día.**’ (Comunicado por el doctor Elmiger, St. Urban, Suiza.)” FREUD, Sigmund, *Interpretación de los sueños*, op. cit., Cap. 1, nota 20, el subrayado es nuestro. Para García Bravo, el texto citado por Freud tenía influencias aristotélicas y médicas nutridas de las lecturas del demonólogo bizantino Miguel Pselso (siglo XI), cuyo libro *De operatione daemonum* gozó de gran popularidad en el Renacimiento. Véase BRAVO GARCÍA, Antonio, *Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos*, op. cit., nota 75, pág. 133.

(Artemidoro) a una comprensión del sueño como revelador del deseo concupiscible y como índice de una verdad subjetiva que se escondía en los pliegues del alma; pasaje también de una técnica de interpretación de los sueños que conformaba la escena onírica a partir de un modelo socio-económico (*aphrodisia*) a una técnica confesional que se abocaba a desentrañar en el sueño la trama libidinal de los pensamientos que podía haber llevado a la emergencia, en el sueño, de imágenes libidinales o del acto-polución (*carne*). Foucault indicará elípticamente esta transformación histórica al comunicar una serie de comparaciones-oposiciones²⁵⁷⁷ entre Artemidoro y los textos en los que Casiano aborda la problemática de los sueños venéreos y los sueños con polución.²⁵⁷⁸

Elementos del sueño. En el contexto de un debate cristiano en torno a las causas y consecuencias de los sueños de la carne,²⁵⁷⁹ la reflexión onírica de Casiano va a continuar la teorización de Evagrio (345-399). Concediendo un valor moral excepcional a las imágenes impuras, Evagrio exigía interpretarlas como parte del trabajo moral del monje.²⁵⁸⁰ Las imágenes del sueño y todas las ilusiones nocturnas eran pistas, para Casiano, de una concupiscencia subjetiva que había que rastrear. Los sueños carnales decían en sí mismos lo que el sujeto moral era en el presente y revelaban una verdad de sí y una *libido* que se ocultaba en las profundidades de un alma asediada por vicios personales pasados y por maniobras que provenían de Otro (que habitaba) en sí (Demonio). La onirológica de Casiano, nacida de un dispositivo proto-disciplinario organizado para domar la voluntad del sujeto moral (reglas), dispositivo que exigía la confesión exhaustiva de todos los pensamientos y de todos los actos del monje ('obligaciones de verdad'), va a emerger y

²⁵⁷⁷ Ver *SS*, pág. 41-50.

²⁵⁷⁸ El texto de Foucault sobre Casiano constituye la única fuente en la que el genealogista establece la importancia de la valoración de los sueños en el cristianismo primitivo, como signos reveladores del estadio del progreso espiritual del monje en su combate contra la concupiscencia. Ver *DeE IV*, pág. 302-305. Casiano aborda el problema del sueño 'sexual' y especialmente del sueño con polución nocturna en: CASIANO, Juan, *Institutiones cénobitiques*, *op. cit.*, Libro VI, 10-13, pág. 275-279 y en *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, conferencia XXII (Segunda conferencia del Abad Theonas, 'De nocturna inlusionibus'), pág. 114-135. Nota sobre las traducciones al español: La conferencia XXII de Casiano, sobre las el sueño y las ilusiones nocturnas, **no existe en la edición de EDAF de 1962** (véase CASIANO, Juan, *Colaciones*, trad. L. y P. Sansegundo, Madrid, Rialp, 1962, segundo tomo, pág. 371-375). El texto, debidamente autorizado por las instancias eclesiales pertinentes, pasa directamente de la conferencia XXI a la XXIII numerándolas correctamente y sin indicar al lector español si eso que allí sucede es una errata de impresión o efectivamente falta traducir una conferencia. En la traducción de 1926 de las *Conférences*, el reverendo padre cartujo Miguel Vicente de las Cuevas traduce entera la conferencia sobre las ilusiones nocturnas (véase: CASIANO, Juan, *Conférences*, trad. Miguel Vicente de las Cuevas, Almagro, Tipografía del Rosario, 1926, tomo III, pág. 187-219). El reverendo padre Adriano Suárez revisa y corrige la traducción, el provincial José Ballarín otorga el *nihil obstat* y el obispo concede el *Imprimatur*. No tienen obstáculo, sin embargo, para traducir por ejemplo: "III. Quod triplici ratione proveniat genitalis fluxus egestio" (CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, pág. 114) por "Capítulo III. Que las ilusiones nocturnas pueden provenir de tres causas." (CASIANO, Juan, *Conférences*, trad. Miguel Vicente de las Cuevas, Almagro, Tipografía del Rosario, 1926, tomo III, pág. 189). Las versiones al español de Casiano que propone el reverendo padre traductor en este texto de 1926 podrían ampliarse en múltiples ejemplos muy instructivos. Más allá de ello, en España, si en 1926 se permitía traducir a Casiano 'libremente', en 1962 las autoridades o el traductor (o ambos) optaban por cercenar directamente la controvertida conferencia (*nihil obstat* porque simplemente no existe).

²⁵⁷⁹ La reflexión cristiana pone de manifiesto un progresivo crecimiento de la "demonización de los sueños" (BRAVO GARCÍA, Antonio, *Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos*, *op. cit.*, pág. 123, ss.) que implicaba necesariamente sostener un principio generalizado de desconfianza respecto a los sueños sexuales o aparentemente inocentes. Tal crecimiento de la inquietud por unos sueños demoníacos remitía necesariamente a un proceso de subjetivación del deseo (oculto y desconocido para las reflexiones cristianas) y a unas estrategias de objetivación del sujeto moral (confesión y análisis de sí). Véase BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 433, ss.

²⁵⁸⁰ Véase BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, *op. cit.*, pág. 446 y BRAVO GARCÍA, Antonio, *Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos*, *op. cit.*, pág. 132-136.

aplicarse en el seno de la relación de obediencia entre el dirigido y el anciano. La dirección espiritual imponía también al monje el deber de relatar sus sueños ante otro (anciano-maestro), que funcionaba como instancia de la interpretación: el anciano era así un arqueólogo de los estratos profundos y desconocidos de la subjetividad de su dirigido. Por su dilatada experiencia en el gobierno de otros y por su lectura del Texto, el anciano constituía la instancia del saber: sabía sobre las astucias del Maligno y los desfallecimientos espirituales de la carne y por ello podía diagnosticar el grado de contaminación moral que habían provocado los sueños venéreos y las poluciones nocturnas involuntarias. Diagnosticando la verdad del sueño y objetivando a un monje al que le estaba exigido objetivarse a sí mismo (hermenéutica de sí), el anciano comunicaba su sentencia y aplicaba un remedio espiritual que debía ayudar al dirigido a reanudar su combate por la castidad.

Más que signos del porvenir decisores del futuro del sujeto socio-político de las *aphrodisia* (Artemidoro), los sueños serán considerados por Casiano como instrumentos de inestimable valor moral, ya que permitían manifestar y sacar a la luz ciertos ámbitos profundos y desconocidos de la interioridad del *sujeto de deseo*: así se legitimaba la práctica institucional del guía y su encarnizamiento.²⁵⁸¹ Como herramientas estratégicas que permitían ahondar en la dirección y en la lucha espiritual, se imponía hacer de los sueños algo transparente. Había que determinar, apresando una concupiscencia latente y vírica que se manifestaba en los sueños, el estadio espiritual en el que se encontraba el monje: así se justificaba que el dirigido debía perseverar en el escrutinio insomne de sí renunciando a cualquier parcela de sí desconocida.²⁵⁸² La hermenéutica del deseo monástica exigía y justificaba la utilidad moral del “análisis microscópico”²⁵⁸³ de los sueños venéreos.

La oposición entre Casiano y Artemidoro se propone, en el texto foucaultiano, en relación con los elementos retenidos por la onirocrítica pagana como relevantes para la interpretación:

1. Del personaje del sueño al sujeto que sueña.

En relación con las características del personaje principal del sueño a tener en cuenta para la interpretación onírica, Foucault señala: “Artemidoro no retendrá por

²⁵⁸¹ Ver BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, op. cit., pág. 451.

²⁵⁸² Ver BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, op. cit., pág. 450.

²⁵⁸³ BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, op. cit., pág. 446. A diferencia de la dispersión teórica y práctica verificable, para Brakke, en los textos de la reflexión monástica egipcia. En efecto, en el seno de una discusión en torno a los sueños sexuales con polución (¿vuelven impuros e impiden acercarse a la mesa eucarística?), Dionisio de Alejandría promovía que cada uno, analizándose a sí mismo, se acercara según su conciencia. Timoteo de Alejandría justificaba que no podía participar del culto quien hubiera padecido de sueños carnales con polución si el deseo de una mujer era su base. Antonio abogaba por discriminar lo que venía del cuerpo y lo que provenía del alma: si la polución era una mera purga del cuerpo, no contaminaba moralmente al sujeto; si ella emergía de los movimientos pasionales que implicaban el consentimiento, exigían una purificación. Antonio justificaba también que era posible el cese completo de la polución (aún en sueños): Dios otorgaba al monje un cuerpo como el de su futura resurrección. Finalmente, la reflexión de Evagrio sobre los sueños pone de manifiesto, para Brakke, que las imágenes que acompañan al sueño, más que el mero acto de la polución, comienzan a emerger en el cristianismo como foco principal de atención subjetiva y como objeto específico del trabajo moral. Las imágenes son, para Evagrio, signos de las pasiones del alma. Si el monje no padecía sueños carnales, incitados y preparados en la memoria por las maniobras del Demonio, podía acercarse a la eucaristía. Frente a la reflexión monástica, Atanasio de Alejandría condenará estas recomendaciones monásticas ya que provenían de costumbres judías (rituales de purificación). Las relaciones entre el alma y el cuerpo no eran, para Atanasio, tan complejas como las describían los monjes: la polución en sueños era involuntaria y por tanto no tocaba en nada al alma del sujeto moral. La reflexión monástica, fundada en el rechazo del matrimonio, no podía extenderse universalmente hacia todos los cristianos. Ver BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, op. cit., pág. 433-445.

ejemplo, **ni el pasado próximo o lejano, ni el estado del alma, ni en general las pasiones; sino las características sociales**²⁵⁸⁴ del sujeto que sueña.

	Artemidoro	Cristianismo primitivo: Casiano. ²⁵⁸⁵
Sujeto	Características sociales.	Pasado próximo y lejano. Estado del alma. Pasiones.

Frente a la onirocrítica de Artemidoro preocupada por recopilar las características socio-políticas y externas del sujeto (su edad, su ocupación, su estatus, sus negocios, sus problemas económicos, su enfermedad, etc.), la interpretación de los sueños en Casiano va a organizarse indagando el ‘pasado próximo y lejano’, el ‘estado del alma’ y las ‘pasiones’ del sujeto que sueña: los sueños explícitamente carnales serán un síntoma del progreso del monje en la lucha contra la concupiscencia; las visiones nocturnas aparentemente inocentes tenían que ser diagnosticadas según su grado de pureza si el monje padecía, aún durante un sueño no explícitamente carnal, del mal de las poluciones nocturnas.²⁵⁸⁶

Retomando una clasificación que era clásica para el cristianismo primitivo, Casiano propondrá tres causas de los *sueños venéreos* con o sin polución.²⁵⁸⁷ Primera causa: **el cuerpo**. La **gula**, para Casiano, promueve la emergencia de imágenes y prepara el acto involuntario de la polución. En efecto: “la voracidad de la gula –afirma Casiano– da lugar a una sobreabundancia de humores. Si uno ve su pureza comprometida en un tiempo de estricta abstinencia, las causas no son, como lo pensáis, **las privaciones de la hora presente, sino los excesos del pasado**. Lo que se ha condensado en las entrañas por la glotonería de la voracidad debe necesariamente ser expulsado (...). Por ello no conviene sólo evitar las comidas delicadas; es importante mantener una abstinencia siempre igual y moderada en el uso de los más viles alimentos. Incluso el pan y el agua no deben ser tomados hasta saciarse si, luego de haber adquirido la pureza del cuerpo, pretendemos que ella se preserve e imite de alguna manera la castidad inviolada del espíritu.”²⁵⁸⁸ Para evitar tales sueños y la consiguiente polución, el monje debía ayunar de forma regular no sometiendo su cuerpo a fluctuaciones ascéticas peligrosas. Segundo, los sueños venéreos con o sin polución podían

²⁵⁸⁴ SS, pág. 42. El subrayado es nuestro. Idéntica frase en la conferencia-artículo de 1982-1983. Ver *DeE IV*, pág. 481.

²⁵⁸⁵ En el extracto de *Las confesiones de la carne* (mayo de 1982) Foucault señalaba explícitamente la importancia del sueño para la hermenéutica de sí monástica promovida por Casiano. Ver *DeE IV*, 302-308. La conferencia sobre Artemidoro, versión del primer capítulo de *El cuidado de sí*, fue pronunciada el mismo mes y el mismo año de la publicación del texto sobre Casiano (18 de mayo de 1982). Ver *DeE IV*, pág. 462.

²⁵⁸⁶ Ver *DeE IV*, pág. 304-305.

²⁵⁸⁷ Tal clasificación había sido establecida por Tertuliano (siglos II-III) y había sido retomada por Agustín. Ambos autores diferenciaban entre los sueños inspirados por Dios y los *somnia vana* y los *somnia venerea* productos de un alma perturbada y oscurecida por fuerzas demoníacas. Ver GONZALEZ SALINERO, Raúl, “Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad tardía”, en TEJA, Ramón (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, *op. cit.*, pág. 99-100. Los médicos y Evagrius habían propuesto otra causa de los sueños eróticos con o sin polución, a saber, los movimientos naturales del cuerpo. Ver BRAVO GARCÍA, Antonio, *Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos*, *op. cit.*, pág. 135.

²⁵⁸⁸ CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, pág. 116-117. El subrayado es nuestro. Casiano responde con esta clasificación a un problema que habían planteado los alumnos al anciano Theonas: “a veces en un tiempo de relajación y de alegre abandono los aguijeros de la carne parecen debilitarse; pero sucede, por el contrario, que redoblando la abstinencia, el cuerpo lánguido y agotado, somos asediados por los más fuertes asaltos, hasta el punto de encontrarnos, en el sueño, manchados por el derramamiento de humores naturales (...).” CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, pág. 116.

provenir también, para Casiano, de la negligencia espiritual, es decir, **de los pensamientos del alma**. “El alma se encuentra vacía: nula ocupación, nulo ejercicio espiritual. No intenta vivir –sostiene Casiano– según las disciplinas del hombre interior, y, su constante torpeza degenera en hábito y envuelve el alma de un moho de pereza. Toma pocas precauciones contra las influencias de los malos pensamientos y termina deseando con molición el grado sublime de la pureza del corazón. (...) La multitud vagabunda de los pensamientos hace irrupción, con una imprudente audacia, en lo secreto del alma; más bien, **en las semillas que perseveran en el alma de todos los vicios pasados**. Dado que **los vicios permanecen escondidos en sus pliegues profundos**, los ayunos más rigurosos con los que uno castiga el cuerpo no impedirán que los sueños voluptuosos vengán a inquietar el sueño. Los vicios provocarán, antes del curso legítimo del tiempo, por un fraude obscuro, una emisión de los humores. (...) Por ello importa ante todo contener las divagaciones del espíritu, con el fin de que el alma no se acostumbre a sus extravíos y no se deje después arrastrar, durante el sueño, a las excitaciones más reprobables de la lujuria.”²⁵⁸⁹ Finalmente, la última causa de los sueños venéreos con o sin polución era, para Casiano, **las incitaciones y ataques del Maligno**. “Por una práctica regular y vigilante de la abstinencia –afirma Casiano–, por la contrición del corazón y del cuerpo, deseamos adquirir la perpetua pureza de la castidad. Pero, mientras tomamos un cuidado tan meritorio por el bien del cuerpo y del espíritu, la envidia del enemigo diseña una táctica sabia: abatir nuestra confianza y humillarnos como por una verdadera falta. Para ello, **escoge particularmente los días en los que deseamos complacer más a la divina presencia por una integridad perfecta y mancilla nuestro cuerpo**, sin que ningún deseo carnal ni ningún contentamiento del alma lo asegure, ni padeciendo un fantasma cualquiera, sino por la polución de un simple flujo con el fin de separarnos de la santa comunión. Así, comenzando por aquellos en los que el cuerpo no ha sido reducido por el largo trabajo del ayuno, esas ilusiones sirven a otra maniobra.”²⁵⁹⁰

Los elementos del sueño que debían retenerse para la interpretación onírica en el monasterio no eran las características sociales del sujeto soñante (Artemidoro), sino que el anciano o los ancianos ante quienes el monje confesaba su sueño, interesados en bucear en las profundidades del alma, debían examinar si el fenómeno y sus imágenes encajaban en cada una de las causas establecidas.²⁵⁹¹ Era necesario que el dirigido confesara la regularidad de su ayuno, manifestando las características del mismo en el ‘presente’ y también en el ‘pasado’, porque cualquier desarreglo, aún olvidado, podía haber interferido en la producción corporal de los humores del cuerpo (analítica de las ‘privaciones presentes’ y de los ‘excesos pasados’ de la comida y la bebida). Descartada esta causa, había que pasar luego a investigar los pensamientos que había tenido el monje los días previos al sueño, analizando también sus ‘pasiones’ y sus vicios ‘pasados’ que permanecían con seguridad ‘presentes’ en las profundidades del alma y que podían haber sido la ocasión que promovía el florecimiento de las imágenes carnales o la evacuación seminal durante el sueño. Finalmente, desechados el cuerpo y el alma como causas, los ancianos debían centrarse en una posible infección del Maligno. Para ello tenían que exigir la confesión de las vivencias íntimas del monje, para diagnosticar si tal sueño o tal polución habían surgido en un día en el que el sujeto quería complacer más a Dios o en un día en el que le estaba exigido el culto.

La interpretación monacal que describe Casiano se abocaba a desentrañar los juegos y los influjos recíprocos entre la imaginación y el cuerpo: había que identificar los estímulos corporales que interferían en el alma; había que ahondar en las profundidades del espíritu,

²⁵⁸⁹ CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, pág. 117-118. El subrayado es nuestro. El tiempo establecido para emitir los humores naturalmente era, para Casiano, de dos meses. Toda polución que no respetase este lapso era, por tanto, sospechosa. Véase: CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 285.

²⁵⁹⁰ CASIANO, Juan, *Conférences*, *op. cit.*, tomo III, pág. 118. El subrayado es nuestro.

²⁵⁹¹ Ver GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, *op. cit.*, pág. 214.

porque allí podía residir el origen de las imágenes que padecía dormida el alma y de la polución que mancillaba el lecho. Durmiendo (presente), afloraban en el monje los contenidos profundos de un sí mismo desconocido (presente y pasado). El sueño, permitiendo capturar el laberinto recóndito en el que se mezclaba lo voluntario y involuntario, la concupiscencia y la castidad, lo conocido y lo olvidado, era una prueba de la división moral de un sujeto accesible al fin gracias a una labor hermenéutica que transparentaba el sentido oculto del sueño-sujeto ante otro.

Los ancianos no preguntan ya por las características sociales del sujeto para desvelar el valor pronóstico del sueño. Inscrito el análisis onírico en los procedimientos de examen y de dirección de conciencia (confesión), e imponiéndose también sobre los sueños una analítica constante y minuciosa, los sueños son, en Casiano, un elemento revelador privilegiado de las interioridades libidinales desconocidas. Ellos permitían escrutar esa movilidad infecciosa y muchas veces secreta, para sí y para el otro, de unos deseos que condicionaban el perfeccionamiento moral del sujeto (lazo sujeto-deseo).

El sueño era la ocasión para que el novicio-monje, sujeto del sueño, y el interpretador-anciano se aplicaran en el trabajo moral. Uno en sí confesando su mismidad y el otro interrogando sin piedad sobre todos los acontecimientos, deseos, vicios y pensamientos del ‘pasado próximo y lejano’ o del ‘presente’ que habían podido preparar el nacimiento involuntario de imágenes oníricas impuras (sueño venéreo) o la producción involuntaria de sueños no explícitamente sexuales pero que habían provocado poluciones no buscadas. Así el anciano, apoyándose en el discurso confesional del dirigido, debía identificar las causas subjetivas o externas (Demonio) que constituían el origen: la alimentación del día anterior o el rigor de un ayuno inmoderado, los pensamientos impuros que habían asaltado al alma y su posible consentimiento, los vicios morales que asediaban desde antiguo al sujeto y sus embates, emergerán históricamente con Casiano como información imprescindible para interpretar los sueños venéreos.²⁵⁹² El sueño no remitía ya al sujeto como actor social (sujeto de la actividad). El sueño era considerado como instrumento que permitía la revelación y el conocimiento de un sujeto traspasado y dividido entre el cuerpo y el alma, entre lo voluntario y lo involuntario, entre lo terrenal y lo supra-terreno, por una mecánica oscura que incitaba imágenes y actos, aún en contra de la propia voluntad, y que funcionaba contra la castidad exigida por Dios.

Para justificar la ‘verdad’ y validez de su onirológica, Casiano recuperará un ‘caso’ de interpretación de los sueños, iniciando quizás la tortuosa senda de una casuística moral y cristiana sobre lo onírico. El relato de Casiano es una escena, *scena* diabólica, sobre la ‘otra escena’²⁵⁹³ que tiene sus peculiaridades. Las imágenes oníricas que emergían en el monje no manifestaban por sí mismas una concupiscencia carnal: el sueño era un decorado vacío y oscuro sin imágenes lascivas. En la noche negra de su descanso, no mancillada por fantasmas venéreos, el monje padecía moralmente: las poluciones nocturnas lo asaltaban cada semana de forma regular y constante.

“Conocí a un hermano –relata Casiano– que gozaba de una castidad constante de corazón y de cuerpo, habiéndola conseguido a fuerza de circunspección y de humildad. No era jamás asaltado por engaños nocturnos (...impuros...), pero, siempre que se preparaba para la comunión del Señor, era mancillado por un flujo inmundo durante el sueño. Durante largo tiempo, el engañador lo retiene de participar en los sagrados misterios.

²⁵⁹² “Un exceso de alimentación, unos pensamientos impuros en el día son para la polución una suerte de consentimiento o de preparación. Casiano distingue también la naturaleza del sueño que la acompaña. Y el grado de impureza de las imágenes. (...) Vigilar noche y día, la noche para el día y el día pensando en la noche que viene. ‘Como la pureza y la vigilancia durante el día disponen a ser casto durante la noche, de la misma manera la vigilancia nocturna hace fuerte el corazón y lo provee de unas fuerzas para observar la castidad durante el día.’” *DeE IV*, pág. 305.

²⁵⁹³ Casiano concluye su relato: “Así fueron los hechos, y toda la escena montada por el demonio se descubrió.” CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo III, pág. 122.

Finalmente, va a someter la cuestión a los ancianos (*seniores*), asegurándose de encontrar, en su consejo seguro, un remedio para esos ataques y para su dolor.²⁵⁹⁴ El monje confiesa ante los ancianos la noche negra de sus sueños y el mal aciago de sus flujos inmundos y mundanos. Los ancianos aplican su conocimiento y conciertan la estrategia para producir la verdad a través de la inquisición. “La doctrina de las medicinas espirituales (*spiritualium medicorum doctrina*) se aplica a considerar la primera causa –sostiene Casiano- (...) que consiste en el exceso de comida y de bebida. Pero no se desprende, de la memoria del hermano, ningún dato. Su austeridad era bien conocida (...).²⁵⁹⁵ No se había excedido ni comiendo ni ayunando el día antes de dormir. Y el hecho de que sólo padeciera poluciones en los días solemnes (el domingo) hacía suponer a los ancianos que la causa no provenía del cuerpo. Pasaron, por tanto, a indagar, inquirir y discutir sobre la segunda causa: “¿No sería por las faltas pasadas de la carne por lo que su alma, extenuada por los ayunos, padecía de estas poluciones?”²⁵⁹⁶ Los ancianos lo encuentran, previo examen confesional, casto. “Pero podía ser el vicio de la soberbia –relata Casiano- el que provocaba la polución, porque (...el monje...) creía haber obtenido por sus propias fuerzas humanas lo que no era más que un don particular de Dios, la castidad del cuerpo. **Se interroga**, por tanto, al hermano. ¿Se creía capaz de una tal virtud por su propia industria, de suerte que podía menospreciar la ayuda divina? **Confiesa** que abomina una idea tan impía. **Afirma humildemente** que no habría podido conservar su cuerpo puro, aún en otros días, si la gracia divina no lo habría ayudado. Por tanto, los ancianos investigan sobre la tercera causa.”²⁵⁹⁷ Todo se aclara: el monje estaba siendo asediado por una secreta y oscura maquinación diabólica. “Asegurados de que no había falta ni del espíritu ni del cuerpo –continúa Casiano-, los ancianos deciden fervorosamente que el hermano participe del sagrado banquete. Perseverar en su abstención implicaría caer en la trampa que le había tendido la malignidad del enemigo (...).”²⁵⁹⁸ La sentencia de los ancianos (*sententia seniorum*) prueba, en este ‘caso’, su eficacia moral: la virtud del cuerpo del Salvador hace cesar inmediatamente las poluciones que se habían vuelto hábito dominical involuntario. Las astucias del Enemigo, obligadas a salir a la luz por la confesión completa y el interrogatorio exhaustivo, habían sido disueltas. La *escena* del demonio, productor de la ‘otra escena’ y del acto que mancilla, había estallado.

2. De los personajes secundarios del sueño.

Foucault realiza otra oposición-comparación entre Artemidoro y Casiano en el texto de 1984. “Son igualmente como ‘personajes’ –sostiene Foucault en *El cuidado de sí*– como los partenaires representados en el sueño son percibidos; el mundo onírico del soñador de Artemidoro está poblado de **individuos que no tienen apenas rasgos físicos, y que no parecen tener muchos lazos afectivos o pasionales con el soñador mismo (...).**”²⁵⁹⁹ En efecto, el partenaire en la ‘otra escena’ emergía también, en la onirocrítica antigua, como portador de rasgos socio-económicos.

²⁵⁹⁴ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo III, pág. 121.

²⁵⁹⁵ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo III, pág. 122.

²⁵⁹⁶ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo III, pág. 122.

²⁵⁹⁷ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo III, pág. 122. El subrayado es nuestro.

²⁵⁹⁸ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo III, pág. 122.

²⁵⁹⁹ *SS*, pág. 42. Idéntica frase en la conferencia-artículo de 1982-1983. Ver *DeE IV*, pág. 481.

	Artemidoro.	Cristianismo primitivo: Casiano.
Personajes en el sueño.	Rasgos socio-económicos.	Rasgos físicos. Lazos pasionales y afectivos con el sujeto que sueña.

Frente a la importancia que la reflexión onírica de Casiano concederá a los ‘rasgos físicos’ masculinos o femeninos y a los ‘lazos pasionales’ manifiestos o imperceptiblemente ocultos que ligaban al partenaire del sueño con el monje, Foucault remarca que, en la escena onírica de Artemidoro, los personajes secundarios eran capturados para la interpretación sin remitirse ni a sus características físicas, ni a los afectos que lo ligaban con el personaje principal. El interpretador antiguo no demandaba a su cliente confesar y analizar qué sentimientos lo unían en la vida social o en la escena onírica con los individuos emergidos en el sueño, ni consideraba como un signo crucial la feminidad de los personajes. Recogía, como condición para interpretar el sueño, el estatus económico (si era rico o pobre, si estaba bien vestido o mal vestido, si se tenía con él negocios en común, etc.) y el estatus social (si estaba casado o soltero, si era inferior o superior, libre o esclavo, hija o hermano, etc.) del partenaire con el que se soñaba realizar el acto. Para Artemidoro “poco importa –afirma Foucault- (...) **que se tenga, en el sueño, una relación con un muchacho o con una muchacha.**”²⁶⁰⁰ Para Casiano, por el contrario, había que considerar siempre, aún cuando no fuera un sueño de contenido carnal explícito, qué tipo de personaje y con qué rasgos físicos se presentaban las imágenes. Las características físico-sexuales del ‘fantasma’ y los afectos que suscitaba tal ilusión en el monje, permitían al anciano establecer el diagnóstico sobre el significado oculto de la visión nocturna y, si la hubiera, el grado de contaminación moral causado por la polución.

Los fantasmas femeninos ingresaban en el alma, según Casiano, por la vista. El tentador “aprovecha la ocasión de la mirada para propagar su perniciosa enfermedad.”²⁶⁰¹ La visión era la vía privilegiada por la que la concupiscencia se encendía en el interior del espíritu ya que, por su intermedio, se generaban nuevas imágenes y pensamientos voluntarios o involuntarios que, inscribiéndose en la memoria, podían hacer fracasar al monje en su combate. “He aquí el primer cuidado –afirma Casiano- que tenemos que tener para purificar nuestro corazón: cuando el demonio por su astucia sutil ha insinuado en nuestro corazón **el recuerdo de la mujer, comenzando por nuestra madre, nuestras hermanas, nuestros parientes (...femeninos...) o algunas mujeres piadosas,** debemos, lo más rápido posible, ahuyentar ese recuerdo de nosotros mismos por miedo a que, si nos demoramos demasiado, el tentador pueda tomar esa ocasión para hacernos imperceptiblemente **pensar a continuación en otras mujeres, e introducir así en nosotros malos pensamientos.**”²⁶⁰² Así, una vez introducida por la vista la serpiente y reavivado el recuerdo de lo femenino, la falta de vigilancia del monje sobre la cadena causal imaginaria (de la visión al recuerdo) podía provocar una proliferación inmoral de pensamientos: “en la mañana de su nacimiento”,²⁶⁰³ el consentimiento acordado a la concupiscencia por “nuestra complicidad le permitirá crecer. Se fortificará por tanto para nuestra perdición, y no será sino con un gran trabajo como podremos vencerla.”²⁶⁰⁴ Encendida la concupiscencia en la interioridad del sujeto, los fantasmas femeninos asediarán y enlodarán al monje mientras duerme. La noche no manifiesta, con sus

²⁶⁰⁰ *DeE IV*, pág. 174. El subrayado es nuestro.

²⁶⁰¹ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 277.

²⁶⁰² CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 277-279.

²⁶⁰³ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 279.

²⁶⁰⁴ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, pág. 279.

imágenes, sino los consentimientos concedidos estando despiertos a los malos pensamientos. También la noche revela, en el sueño, aquellos pensamientos e imágenes que fueron combatidos durante el día y permanecieron latentes. El sueño es el testigo involuntario, para Casiano, de lo concupiscible: “la cualidad de los pensamientos, guardados negligentemente durante el día a causa de distracciones, se prueba por el reposo del sueño.”²⁶⁰⁵ La noche no da nacimiento sin motivo a los fantasmas femeninos, “el reposo del sueño hace aparecer en la superficie (...lo escondido...), revelando la fiebre oculta de unas pasiones que hemos adquirido en nosotros, (...durante...) la jornada.”²⁶⁰⁶ Por ello el sujeto moral, para Casiano, llegaba al último estadio en la lucha contra la fornicación cuando ninguna imagen de lo femenino tenía poder para aparecer en el sueño:²⁶⁰⁷ ni la madre, ni las hermanas, ni las mujeres de la familia, ni las santas mujeres.

Lo que era retenido para interpretar los sueños, en el seno de la relación confesional entre el monje y el anciano, eran por tanto las características físicas del partenaire del sueño. Si una mujer se aparecía en sueños, se trataba de establecer qué ‘lazo afectivo’ unía al monje con ella y qué pasiones había padecido en el sueño frente a ellas. El monje debía analizarse a sí mismo y confesar ante otro con el fin de reconstruir la trama que justificaba la emergencia de tales ilusiones nocturnas. De la mujer del sueño había que retener si era la madre, la hermana, un familiar, una mujer santa: ¿quién era esa que allí aparecía? Del personaje secundario del sueño al sujeto-monje, había que identificar las relaciones afectivas y los sentimientos que podían revelar dentro y fuera del sueño un lazo carnal: ¿qué unía y sentía el monje frente a ese fantasma?²⁶⁰⁸

Se imponía desmenuzar las imágenes del sueño para capturar sus causas, para establecer el grado de impureza de las ilusiones y para diagnosticar el nivel del monje en el progreso moral. ¿Quién era ella?, ¿qué características físicas tenía ese fantasma en el sueño?, ¿qué hacía?, ¿qué sentimientos ligaban aún al monje con esa imagen?, ¿qué afectos había sentido durante el sueño? De la analítica del fantasma femenino, había que pasar a los pensamientos y acontecimientos del día anterior que habían permitido que esa imagen asaltara involuntaria o voluntariamente las murallas del alma.²⁶⁰⁹ ¿Qué cuerpos femeninos había visto despierto?,²⁶¹⁰ ¿qué otros objetos percibidos habían incitado recuerdos?, ¿qué

²⁶⁰⁵ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 275.

²⁶⁰⁶ CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 275.

²⁶⁰⁷ El monje accedía al último estadio espiritual, para Casiano, cuando los fantasmas-imágenes femeninos no emergían durante el sueño. Soñar con mujeres era por sí mismo un síntoma de unos deseos ocultos y profundos, despertados durante la vigilia. Véase *DeE IV*, pág. 302. Cfr. CASIANO, Juan, *Conférences*, op. cit., tomo II, pág. 132 e *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 275.

²⁶⁰⁸ Era exigible analizar minuciosamente las imágenes femeninas que aparecían en el sueño, en el recuerdo y en los pensamientos porque ellas podían ser ilusiones del demonio que distraían de la contemplación y alejaban al monje de la castidad. Ver BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, op. cit., pág. 455.

²⁶⁰⁹ La castidad hace del monje una ciudad amurallada contra los vicios. “Si alguien espera, por la extinción de las pasiones carnales, alcanzar esa morada de paz, persiguiendo el progreso espiritual se volverá una Sión espiritual, lo que significa torre de observación de Dios, y será también la residencia de Dios.” CASIANO, Juan, *Conférences*, op. cit., tomo II, pág. 138. “Aún cuando sean altas las murallas y estén sólidamente cerradas las puertas que protegen una ciudad, la traición de un solo postigo, aún pequeño, lo librarán al pillaje. ¿Qué importa en efecto que sea por los muros elevados y las grandes puertas, o por el pasaje secreto de una estrecha galería que el enemigo peligroso se cuele en el interior de la ciudad?” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 209. El combate espiritual contra la concupiscencia obligaba a vigilar y sellar las puertas por las que podía entrar el enemigo: el monje debía trabajar sobre sí para ser ciego, mudo y sordo. Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 183.

²⁶¹⁰ Casiano describe como algo positivo para el monje no ver jamás a una mujer. Un monje, “de una familia bien conocida, desprecia los afectos de este mundo y de sus padres, y desde la infancia huye al monasterio que estaba a cuatro millas de la ciudad de la que hemos hablado (Dioclos). Pasa toda su vida, sin jamás entrar ni ver, durante cincuenta años, la ciudad de la que había salido. **Más aún, no ve la cara de ninguna mujer, incluso la de su madre.**” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 251. El subrayado es nuestro.

recuerdos de su vida pasada habían emergido de las profundidades de su espíritu?,²⁶¹¹ ¿había recibido correspondencia de sus familiares?, ¿qué afectos habían conmovido su alma en la visión, en la lectura o en el recuerdo?,²⁶¹² ¿qué pensamientos habían sido, finalmente, rechazados? y ¿cuáles habían sido consentidos?

Persiguiendo el rastro del fantasma onírico femenino en lo visto, lo recordado, lo pensado, lo sentido y lo consentido por el monje, el anciano podría dictaminar su sentencia. Todo lo que había infectado su alma se manifestaba en el sueño y revelaba lo lejos que aún estaba de la castidad perfecta. Todo lo que había consentido justificaba, aún en un sueño venéreo no explícito, la polución –flujo inmund- que lo mancillaba.

El compañero en el sueño no era analizado, por tanto, a partir de su estatuto social o a partir de las relaciones económicas o políticas que lo ponían en relación, en el sueño o fuera de él, con el personaje principal; el partenaire privilegiado de la hermenéutica onírica monástica era un individuo-imagen femenino que podía reencarnarse en fantasmas familiares o espirituales. Ese fantasma permitía la inspección de las pasiones del alma. Esa ilusión hacía síntoma, al igual que la polución: ambas llevaban a escena un territorio inexplorado y desconocido de sí; ambas daban a conocer los enlaces asociativos complejos de un sujeto dividido (entre lo terrenal y lo espiritual, entre lo voluntario y lo involuntario, entre lo padecido y lo producido); ambas justificaban el encarnizamiento confesional para continuar el combate.

3. De la acción onírica.

En relación con la acción que se desarrolla en el sueño, Foucault señala los elementos que son retenidos por Artemidoro para interpretar y los compara con los que serán importantes para la técnica confesional cristiana. En el onocrítico pagano: “**Nada de caricias, nada de combinaciones complicadas, nada de fantasmagoría** –sostiene Foucault-; sino algunas variaciones simples en torno a una forma esencial, la penetración. (...) Mucho más que **el cuerpo mismo, con sus diferentes partes, mucho más que el**

El padre del monje muere y deja una deuda. Para pagarla, el hijo, que ya no recordaba tener padre y madre, pide triplicar su trabajo en el monasterio.

²⁶¹¹ La vida monástica exigía que el monje no tuviera memoria de su vida pre-monástica porque esa memoria tomaba siempre la forma de las imágenes femeninas. Ver BRAKKE, David, *The Problematicization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul*, op. cit., pág. 454. “Hay que estar atentos para jamás retomar lo que has abandonado un día con tu renuncia, y, a pesar de la prohibición del Señor, volver del campo evangélico en el que trabajas para recuperar la túnica de la que has sido despojado. No recaigas en los deseos y las afecciones bajas y terrestres de este mundo, y no descendas, contra la orden de Cristo, del techo de la perfección para coger algo de lo que has abdicado con tu renuncia. **Hay que estar atentos para no recordar a tus parientes ni a tus antiguas afecciones**, por miedo a que te capturen de nuevo en los cuidados y en los estorbos de este siglo. No puedes ‘poniendo tu mano en el arado’, según la palabra del Salvador, ‘y mirando hacia atrás’, ser digno del reino de los cielos.” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 175. El subrayado es nuestro.

²⁶¹² Casiano relata un caso protagonizado posiblemente por Evagrio. Durante quince años había recibido el monje cartas de su padre, su madre y sus amigos. Frente a ellas reflexiona: “¿Cuántos pensamientos me sugerirán su lectura, que me llevarán tanto a una alegría sin contención como a una tristeza estéril? ¿Durante cuantos días me recordarán a aquellos que las escriben, separando la atención de mi corazón de la contemplación que es su fin? ¿Después de cuánto tiempo esa confusión de espíritu podrá ser eliminada y por qué gran trabajo podrá ser restaurado el estado de tranquilidad, si el espíritu, habiendo sido turbado por la impresión de las cartas, y recordando las palabras y las caras abandonadas desde hace tanto tiempo, comienza a verlas una vez más, a habitar con ellos y a hacerlos presentes en el alma y el espíritu? En verdad, no serviría de nada haberlos dejado corporalmente si por el corazón el espíritu comienza a mirarlos y admite nuevamente en sí, para darles vida, una memoria que cualquiera que haya renunciado a este siglo ha, como un muerto, abandonado. Recogiendo todo esto en su corazón, decide no sólo no abrir ninguna carta, sino no desembalar el paquete, por miedo a que repasando en su espíritu el nombre de aquellos que habían escrito o recordando su cara, interrumpa la intención de su espíritu. Así, tira al fuego para ser quemado el paquete aún sin abrir tal como lo había recibido diciendo: ‘Iros, pensamientos de la patria, quemáos todos juntos, y no busquéis más recordarme a ese que yo fui.’” CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques*, op. cit., pág. 241-242.

placer con sus cualidades e intensidades, el acto de la penetración (...)”²⁶¹³ aparece como el único elemento que debe ser tenido en cuenta. “Mucho más que **todas las variables que podrían venir de los diferentes gestos posibles, o de las diferentes sensaciones que los acompañan, mucho más que todos los cuadros posibles** que el ensueño podría representar, son esos elementos concernientes a la penetración como juego ‘estratégico’ y (...) ‘económico’”²⁶¹⁴ los que son pertinentes para interpretar.

	Artemidoro	Casiano
La acción en el sueño	Penetración como juego estratégico y económico (actividad/pasividad, gasto).	La cualidad e intensidad del placer: sensaciones que experimenta el sujeto ante los fantasmas que se presentan en el sueño. Analítica de las diferentes partes del cuerpo utilizadas en el sueño, de los gestos, las caricias, las miradas. Clasificación de los sueños según su valor moral (cuadro de escenas).

La acción del sueño sexual no será capturada por Artemidoro como actividad en la que se ponen en juego los movimientos de los cuerpos, las miradas, las sensaciones, el placer y las caricias. No tratará de analizar la escena según la ‘cualidad’ e ‘intensidad’ explícita o imperceptible del placer, ni de identificar con precisión las ‘partes del cuerpo’ que participaban en el acto erótico o que se ponían en juego en las caricias o rozamientos aparentemente inocentes. Tampoco Artemidoro se aplicará en investigar las múltiples imágenes afrodisíacas que podían surgir en el sueño para poder extraer de todas y cada una de ellas un sentido que indicaba hacia unos deseos ocultos. Artemidoro coagulará la acción escénica, para Foucault, en el simple acto de la penetración: juego político y económico de la actividad y de la pasividad, del gasto y del ahorro, del pago y de la deuda. Por el contrario, en la onirocrítica de Casiano, se esboza un esquema general y clasificatorio de los sueños en escenas que no va a centrarse sólo en el acto estricto de la penetración.

El estadio máximo de la pureza espiritual consistía, para Casiano, en que los encantos y tentaciones (*illecebra*) de los fantasmas femeninos no podían mancillar, ultrajar y jugar (*illudo*) con el monje durante el sueño.²⁶¹⁵ El cuerpo del monje casto emitía una polución bimensual, como mera purga del cuerpo. Y si una mujer era soñada, su alma no se excitaba ni padecía ningún afecto concupiscible.²⁶¹⁶ Por el contrario, el sueño venéreo del acto-penetración, vivenciado con placer y provocando una polución nocturna, constituía el grado máximo y manifiesto de la impureza. Entre el sueño imperturbable y el sueño venéreo explícito se diseñaba, por tanto, una escala cromática de sueños carnales ‘posibles’ (‘cuadro’). Indicando una concupiscencia oculta en el alma, las imágenes femeninas podían surgir en el sueño de diferentes maneras según la experiencia carnal pre-monástica del monje. “Cada uno (...) –afirma Casiano–, es tentado durmiendo siguiendo su manera de actuar o de pensar cuando estaba despierto. Los que tienen experiencia de la unión carnal, son engañados de una forma, y los que no la tienen de otra. Los sueños que agitan a estos

²⁶¹³ *JS*, pág. 42. La misma frase en la conferencia-artículo de 1982-1983: véase *DeE IV*, pág. 482.

²⁶¹⁴ *JS*, pág. 43-44. Idéntica frase en la conferencia-artículo de 1982-1983. Ver *DeE IV*, pág. 483.

²⁶¹⁵ Ver CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 132.

²⁶¹⁶ Ver CASIANO, Juan, *Institutions cénobitiques, op. cit.*, pág. 275.

últimos **son más simples y puros**; una diligencia más fácil y un trabajo menor permitirán eliminarlos. Los otros, por el contrario, **son juguetes de imágenes más sórdidas a la vez que más explícitas**, hasta el punto de que, por grados y según la medida de la castidad hacia la que cada uno se esfuerza, el alma llega a odiar, aún adormecida por el sueño, lo que en otros tiempos le causaba placer (...).²⁶¹⁷

Se imponía, por tanto, una analítica diferencial de las imágenes según el sujeto y sus vivencias presentes y pasadas. Soñar con la imagen ‘sórdida y explícita’ del acto-penetración con placer, emitiendo el flujo seminal fuera de tiempo, indicaba indudablemente una concupiscencia que había que rastrear en el espíritu y exigía un ritual penitencial.²⁶¹⁸ También manifestaba una voluptuosidad oculta soñar con el acto de la penetración con placer y sin polución, dado que si bien el sujeto no era totalmente responsable de las imágenes que surgían en su sueño, el afecto padecido indicaba unas pasiones latentes.²⁶¹⁹ Frente al sueño carnal explícito, las imágenes onírico-venéreas ‘simples y puras’ podían multiplicarse hasta el infinito. De ahí el papel discriminador de la emergencia de fantasmas femeninos en el sueño. De ahí el rol táctico, para la hermenéutica, de la polución nocturna. Personaje-mujer y emisión involuntaria justificaban la necesidad de la confesión e incitaban a transparentar partes ocultas de sí. Había que interpretar estos sueños aparentemente inocentes, aplicándose en una analítica de los más ínfimos elementos que componían la escena: las caricias subrepticias o explícitas, el tenor y la intención de las miradas, los gestos, las sensaciones que habían despertado los fantasmas en el cuerpo y en el alma, las partes físicas que habían entrado en contacto, en definitiva, había que recuperar de la memoria todos los actos realizados por el monje en el sueño y toda voluptuosidad experimentada según su cualidad (¿es carnal?) y su intensidad (¿se ha sentido afecto y cuánto?).

Abandonando el modelo pagano de la penetración, que dirimía el mensaje de los dioses en los sueños afrodisíacos; la onirocrítica monástica capturaba de forma minuciosa la acción onírica, en tanto que el sueño era una escena física que ponía en juego el deseo y el placer entre dos sujetos claramente diferenciables. Si para Artemidoro sólo el acto-penetración soñado permitía indicar una relación socio-económica de superioridad-inferioridad, de actividad-pasividad, de dominio-sometimiento, de victoria-fracaso, o de gasto-enriquecimiento crucial para la interpretación; Casiano multiplicará hasta el infinito las posibles ilusiones venéreas partiendo del acto explícito, considerando siempre pasivo al sujeto que sueña respecto a unas potencias impuras que habitan en sí (el cuerpo, la concupiscencia, el Demonio). Casiano no piensa ya desde el modelo dual pagano de la penetración por el que un sujeto ejercía sobre otro su fuerza, violentándolo. Interiorizando el Mal en el sujeto y haciendo de sí un ser pasivo respecto de sí mismo, Casiano piensa en un sí mismo siempre asediado por fuerzas internas y externas que buscan su derrota.²⁶²⁰ El acto-penetración soñado es, en Casiano, un indicio de un sujeto moral violado y penetrado por la fuerza siempre activa y peligrosa de la concupiscencia.

4. Criterios para evaluar el sueño.

Al exponer los criterios que Artemidoro aplica para dotar de valor, positivo o negativo, al sueño afrodisíaco, Foucault va a proponer otra serie de comparaciones históricas con la onirocrítica cristiana de Casiano: así como la técnica de Artemidoro revelaba, para Foucault, su dependencia respecto a la ‘experiencia de las *aphrodisia*’ (por las costumbres, los códigos, la valoración del acto, la centralidad de la penetración, etc.); la

²⁶¹⁷ CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo II, pág. 132. El subrayado es nuestro.

²⁶¹⁸ Ver CASIANO, Juan, *Conférences, op. cit.*, tomo III, pág. 121.

²⁶¹⁹ Ver BRAVO GARCÍA, Antonio, *Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos, op. cit.*, pág. 138.

²⁶²⁰ Sujeto pasivo y sometido ante otro (anciano); sujeto que era objeto de la observación, del cuidado y del control; sujeto que estaba obligado a objetivarse a sí mismo en la confesión. Ver BRAKKE, David, *The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul, op. cit.*, pág. 454.

valoración e interpretación de los sueños monástica va a articularse a partir de los supuestos de la ‘experiencia de la carne’. En efecto, mientras que la reflexión moral del cristianismo primitivo se preocupará por determinar la forma, el momento y los *partenaires* lícitos del acto, inscribiendo el acto ‘sexual’ en un código explícito de lo permitido y lo prohibido; “(n)ada hay en el texto de Artemidoro –sostiene Foucault- que se refiera a **una grille permanente y completa de las clasificaciones entre los actos permitidos y los prohibidos; nada que trace exactamente una línea de división clara y definitiva entre lo que es natural y lo que es ‘contra natura’**. Y sobre todo no son, parece, esos elementos del código los que juegan el rol más importante y determinante para fijar la ‘calidad’ –al menos en el sueño y en su función de presagio- del acto sexual. (...) Sin embargo, se puede percibir a través del desarrollo mismo de la interpretación, otra manera de percibir los actos sexuales y otros principios de apreciación: **no a partir de los actos vistos en su forma más o menos regular**, sino a partir del actor, su manera de ser, su situación propia, su relación a otros, y la posición que ocupa en relación con ellos.”²⁶²¹

La importancia concedida al código por las posteriores reflexiones históricas del cristianismo va imponer una valoración diferente de los actos del placer y de los sueños venéreos. Los actos serán considerados positiva o negativamente según la forma impuesta por una Ley universal, voluntad de un Dios personal. Los sueños venéreos serán juzgados en Casiano según la adecuación a la ley. En efecto, porque la reflexión pastoral y moral cristiana va a centrarse en “**la conformidad de los actos con una estructura natural o con una reglamentación positiva**”,²⁶²² le será posible establecer si el acto real se realiza de acuerdo con la forma lícita establecida por Dios (en el matrimonio con el fin procreador) o si es realizado de forma contraria a la ley. Es en relación de dependencia con esta experiencia de la carne, centrada en la adecuación y sometimiento del sujeto a la ley, como la reflexión monástico-cristiana va a considerar y valorar al acto soñado: en el caso del sueño erótico explícito, no siendo un pecado, el acto-penetración en el sueño será portador de un grado de impureza máxima al violar el principio de abstinencia estricta del monje (regla), y, por otro lado, los sueños aparentemente inocentes debían ser considerados en su graduación de impureza según un principio de acercamiento o de alejamiento respecto al acto prohibido.

A diferencia de la onirocrítica monástico-cristiana, el texto de Artemidoro asume, para Foucault, el régimen general en el que se articulaba la ‘experiencia de las *aphrodisia*’, régimen del que formaba parte una reflexión moral y médica que diseñaba una estética de la existencia sin ley (universal). “El movimiento del análisis y los procedimientos de valorización (...del acto en el sueño...) –afirma Foucault- no van, pues, **del acto a un dominio como podría ser (...) el de la carne**, cuyas leyes divinas, civiles o naturales diseñarían las formas permitidas (...).”²⁶²³ El análisis onírico de Artemidoro no clasificaba el valor predictivo de los sueños aplicando una regla-Ley universal,²⁶²⁴ sino que, para Foucault, aplicaba dos principios: un principio de isomorfismo entre la acción erótica onírica y la relación social con ese mismo partenaire en la vida real socio-económica; y un principio de adecuación económica que percibe el acto soñado a partir de las relaciones convenientemente reguladas entre el gasto y el beneficio. El análisis onírico de Casiano, por el contrario, determinaba el grado de contaminación moral del sueño venéreo imponiéndoles a todas esas imágenes la ley de la continencia a la que se había plegado el sujeto moral al ingresar en el monasterio.

²⁶²¹ *SS*, pág. 49-50. Idéntica frase en la conferencia-artículo (1982-1983): véase *DeE IV*, pág. 486-487.

²⁶²² *SS*, pág. 50. La misma frase en la conferencia-artículo: ver *DeE IV*, pág. 487.

²⁶²³ *SS*, pág. 50. El mismo texto en la conferencia-artículo: véase *DeE IV*, pág. 487.

²⁶²⁴ En el último párrafo de la conferencia-artículo de 1982-1983, que no forma parte del primer capítulo de *El cuidado de sí*, Foucault resumía su argumento. Ver *DeE IV*, pág. 487.

Articulando una interpretación de Artemidoro que situaba su onirocrítica en relación de continuidad con los elementos fundamentales de la ‘experiencia de las *aphrodisia*’ (acto-placer-deseo, ajustamiento variable a principios de acción racional, dominio de sí y estatuto social) y estableciendo unas comparaciones-oposiciones con la interpretación de los sueños cristiano-monástica, dependiente en todo de la ‘experiencia de la carne’ (centrada en la *libido*, en el sometimiento del sujeto a un código explícito y en una hermenéutica incesante de sí para la renuncia a sí); Foucault anticipaba en *El cuidado de sí* algunas de las hipótesis genealógicas que debían justificarse y desarrollarse en el texto sobre el cristianismo. No sólo a partir del cristianismo primitivo se establecía una nueva relación entre el sujeto, el deseo en sí, la verdad de sí y la obligación de decir verdad sobre sí ante otro, sino que también en la reflexión monástica era posible identificar una reorganización de la técnica de sí onirocrítica y de la reflexión onírica en torno al deseo (hermenéutica de sí). Casiano, entre otros, había transformado por completo la problemática onírica del paganismo al reinscribirla en el seno de la ‘experiencia de la carne’. Los sueños venéreos comenzarán a ser, en el cristianismo primitivo, productos subjetivos de una concupiscencia peligrosa que anida en lo profundo del alma o trampas morales incitadas por el Maligno: significados que dicen la verdad de sí, índices del estadio espiritual o del combate que uno mantiene con el Otro, revelaciones nocturnas de unos deseos ocultos que se manifiestan en una fantasmagoría inducida, en el mejor de los casos, por una voluntad no consciente.

Foucault cerraba su conferencia-texto sobre Artemidoro, en 1982-1983, abriendo explícitamente el análisis hacia el cristianismo. “Parece, por tanto, que los actos sexuales - designados como *aphrodisia*- no son tenidos en consideración (...por Artemidoro...) más que según un esquematismo bastante simple y despojado: **poca importancia es concedida a las diversas variantes posibles del acto mismo, poca presencia del cuerpo, pocas imágenes y escenas**; el acto es reducido a una suerte de actividad ‘pura’, descarnada y bien poco específica, siempre en torno a la penetración. Parece, por otro lado, que lo que es importante, **más que la obediencia a una regla**, es la manera y las condiciones en las que uno elige practicar los actos: cuestión de ‘uso’ (...) y de la forma de realizarlos de la mejor manera posible a partir de una cierta prudencia, un saber-hacer. De ahí la importancia concedida a las ‘circunstancias’ del acto, al contexto en el cual se inscribe, al tipo de partenaire que implica y a las diversas relaciones que el actor principal puede tener con ellos. Finalmente, parece que el elemento decisivo en este análisis de los actos sexuales está constituido por la cuestión del ‘dominio’, entendido a la vez como posición sexual en relación con el partenaire (dominante-dominado, penetrante-penetrado), la cuestión de la fuerza que se ejerce sobre sí mismo para no caer en el exceso, y la cuestión del estatuto personal así como la postura de inferioridad o de superioridad (en el orden del rango, de la edad, de la fortuna) que uno ocupa en relación con el partenaire. Parece pues que se trata de una moral en la que el esfuerzo por elaborar una estética de la existencia se impone **sobre la tarea de estructurar jurídicamente los comportamientos: una de esas morales que están centradas más bien sobre el polo de la ética que sobre el del código.**”²⁶²⁵

....

²⁶²⁵ *DeE IV*, pág. 487. El subrayado es nuestro. Párrafo reemplazado en *El cuidado de sí* por otros dos que remiten a la pervivencia de la experiencia clásica de las *aphrodisia* y a las transformaciones operadas por la reflexión romana.

Si Artemidoro, para Foucault, va al encuentro de Freud, la genealogía que se iniciaba en el texto de 1984 permitía identificar algunas discontinuidades fundamentales entre la onirocrítica pagana, la ‘onirología-onirocrítica’ cristiana y la teoría de los sueños y la técnica de interpretación-reconstrucción freudiana. La reflexión cristiana a abordar en *Las confesiones de la carne*, que establecía un lazo entre sujeto, sueño, deseo y hermenéutica confesional de sí, constituía el mediador histórico fundamental entre Artemidoro y Freud. Casiano era quien, entre otros, permitía articular la vía iniciada en *El cuidado de sí*.

En efecto, si Foucault situaba genealógicamente la ‘experiencia de la sexualidad’ en relación de continuidad/discontinuidad respecto a la ‘experiencia de la carne’ cristiana y a la constitución del ‘sujeto de deseo’, era posible inscribir también la *Interpretación de los sueños* y la clínica psicoanalítica en relación de discontinuidad y de continuidad con la interpretación de los sueños monástico-cristiana. Una discontinuidad era manifiesta: la interpretación de los sueños de Freud será una teoría y una técnica de interpretación de sí por otro que dependerá, por entero, de la ‘experiencia’ moderna de la sexualidad (centrada en el deseo-sexual y articulada a gracias a discursos y estrategias médico-psiquiátricas que tenían por objetivo la curación de lo patológico). Algunas continuidades históricas generales podían verificarse: ambas experiencias, la de la carne y la de la sexualidad, elaborarán unas descripciones y clasificaciones minuciosas de los actos sexuales inscribiéndolos en un régimen binario (lo lícito y lo ilícito; lo normal y lo patológico); ambas pensarán los actos, el deseo y el placer a partir de un dominio teórico unitario (doctrina de la carne de Agustín y saber científico sobre sexualidad –*scientia sexualis*–); ambas promoverán una constitución subjetiva centrada en el deseo imponiendo una hermenéutica de sí confesional del deseo-concupiscencia o del deseo-sexual.

También podía justificarse genealógicamente una cierta relación entre ambas ‘experiencias’ históricas (la de la carne y la de la sexualidad) en lo que respecta a las teorías, los elementos, los principios y las técnicas de apreciación y de interpretación del sueño.²⁶²⁶ Primero. Para Casiano, como para Freud, los sueños hablan de la interioridad del sujeto. Las escenas nocturnas ya no dicen lo que será del sujeto en el futuro dependiendo de la adecuación (isomórfica y económica) entre el sujeto del sueño y el sujeto de la actividad

²⁶²⁶ Lo que no implicaba hacer del interrogatorio monástico lo mismo que la relación confesional analítica, ni postular que la reflexión cristiana era una cuasi-teoría psíquica similar a la de Freud. “La práctica de interrogatorios continuados a los monjes sobre las vivencias somniales, sus pensamientos, sus conversaciones de vigilia, y las descargas emocionales que aquéllas y éstas les producían, tenía ciertos puntos de contacto con el método psicoanalítico moderno. Y gracias a la habilidad de los confesores, multitud de casos psicopáticos (...) podían curarse. Una cala en profundidad en las motivaciones individuales permitía establecer el grado de culpabilidad de cada uno, o imputar a una acción externa diabólica las sollicitaciones insidiosas de los ensueños. De esta manera se suprimían los escrúpulos de conciencia y se restauraba la normalidad.” GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, op. cit., pág. 215. “La casuística moral había llevado a determinar con bastante claridad algunos hechos que se valorizaron en la interpretación filosófica de los sueños eróticos: la correlación entre los pensamientos de la vigilia (conscientes) y las fantasías somniales (inconscientes), y la independencia de éstas con respecto a la voluntad. La filosofía llegaría al descubrimiento, por un lado, de la ‘realidad’ como vivencias psicológicas de los ensueños (San Agustín) y de la finalidad de éstos en la economía biológica del nombre (Lactancio). Con una enorme antelación a Freud, la patrística descubrió los principios básicos del psicoanálisis, y de no haber girado su pensamiento en torno a un eje religioso-moral, hubiera podido idear un método de análisis psicológico muy semejante a los de hoy.” GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, op. cit., pág. 216. “Si se observa, tras lo dicho, que para Agustín la base de las oniro-fantasías sexuales, la deparan por un lado los deseos, por otro los detalles a veces nimios de la vigilia; si se observa también que en las vivencias oníricas están al margen de la voluntad consciente hechos ‘cohibidos y refrenados’ en la vigilia, no es difícil reparar que de haberse establecido una conexión finalista entre el desenfreno somnial y la represión diurna, hubiera sido factible abocar a una interpretación psicológica de los ensueños en todo semejante a la freudiana.” GIL, Luis, *Procul recedant somnia. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana*, op. cit., pág. 218.

social: el sueño revela, para la interpretación monástica y freudiana, ciertas verdades profundas sobre lo que el sujeto-objetivado es en sí mismo, sea indicando la concupiscencia-deseo del presente o del pasado, sea manifestando la verdad edípica de los deseos incestuosos de la infancia. El sueño, síntoma del estado del alma para Casiano, es capturado también por Freud como un indicio psíquico cuasi-patológico que permite al interpretador atestiguar su teoría y conocer lo que el soñante es en un presente condicionado por un pasado indestructible. Segundo. Para Casiano, como para Freud, se hacía necesario elaborar una teoría explicativa de las causas de los sueños y de la mecánica onírica. Si para el monje los sueños libidinales eran provocados por desarreglos en el cuerpo, por pasiones del alma o por las insidias de una fuerza maligna que asediaba al sí; la teoría freudiana postulará tres causas de todo sueño: los acontecimientos del día pasado que habían preocupado al individuo (alma-psyque), los movimientos o necesidades del cuerpo y los deseos imborrables padecidos en la infancia y ocultos en lo Inconsciente. Éstos eran en verdad la causa fundamental del sueño, es decir, todo sueño no hacía sino realizar unos deseos profundos, aunque desconocidos por el enfermo, que habitaban en un sí mismo dividido y capturado por una lógica inconsciente universal. Por otro lado, si para Casiano eran las imágenes que ingresaban por la vista durante el día las que, reavivando los fantasmas que perduraban en la memoria o los vicios pasados, provocaban pensamientos que re-emergían involuntariamente en las imágenes del sueño; para Freud, serán los acontecimientos y sentimientos edípicos de la infancia, vivos aún en el inconsciente, los que se revitalizaban involuntariamente con los sucesos nimios y las conversaciones cotidianas de la vida despierta. Finalmente, ambos aplicaban, para extraer el sentido latente del sueño una técnica confesional: un *interrogatorio* exhaustivo, aplicado por el anciano en el contexto de una institución de sometimiento; una obligación de decirlo todo, que dejaba libre el discurso del enfermo (*asociación libre*) como condición de una captura médica que permitía interpretar y reconstruir lo no dicho. En el dispositivo monástico y en el dispositivo clínico, el monje o el enfermo eran incitados a objetivarse a sí mismos, analizando parcelas desconocidas de sí. El anciano o el analista se situaban como instancia de saber doctrinal y de diagnóstico que, reconstruyendo el pasado, podían provocar cambios en la subjetividad que verbalizaba y estos cambios se verificaban en la verbalización misma.

La genealogía del sujeto de deseo hubiera permitido explicitar las diferencias entre la onirocrítica pagana, la analítica de los sueños cristiana, y la teoría e interpretación freudiana. Si “para Artemidoro –afirma Foucault- la sexualidad es relacional y no es posible disociar las relaciones sexuales de las relaciones sociales”;²⁶²⁷ para Casiano, la ‘sexualidad’ es íntima y desconocida, y habita en un sujeto escindido entre lo voluntario y lo involuntario que debe renunciar a su voluntad propia. Por el contrario para Freud, la sexualidad será identidad-verdad pasada y presente, y no será posible disociar las imágenes del sueño, cualquiera sea su temática, de unos deseos profundos e ignorados que determinan al sujeto desde su infancia.

En resumen:

²⁶²⁷ *DeE IV*, pág. 174.

	ARTEMIDORO	CASIANO	FREUD
El sueño	Anuncia el porvenir.	Es indicio de la concupiscencia.	Cumple unos deseos inconscientes.
Se capturan para interpretar	Todos los sueños alegóricos que tiene el hombre común.	Los <i>sueños venéreos</i> que pueden ocultar deseos del monje: sueños con el acto-penetración, sueños con fantasmas femeninos.	Todos los sueños (especialmente aquellos que no tienen un contenido sexual explícito) de los individuos normales o patológicos.
La interpretación	Técnica de investigación que recoge datos socio-económicos del cliente. Interpretación centrada en una concepción relacional de la 'sexualidad'.	Técnica confesional que aplica un interrogatorio exhaustivo y que obliga a un examen de sí. Decir la verdad de sí a otro. Interpretación centrada en el deseo-concupiscencia.	Técnica confesional de la asociación libre que obliga a comunicarlo todo y a inspeccionarse a sí mismo. Decir la verdad de sí a otro. Interpretación centrada en el deseo-sexual.
Teoría del sueño	<u>Causas</u> : sin interés. <u>Mecánica de producción de los sueño</u> : sin interés.	<u>Causas</u> : el cuerpo (ayuno), el alma (pensamientos), el Demonio (tentación e invasión). <u>Mecánica de producción de los sueños</u> : de la vista al recuerdo, del recuerdo a los pensamientos. El monje lucha o consiente lo que emergerá en la noche.	<u>Causas</u> : las necesidades fisiológicas del cuerpo, los acontecimientos del día precedente y los deseos inconscientes infantiles que perduran inmutables en sí. <u>Mecánica del sueño</u> : los acontecimientos y afectos incestuosos o autoeróticos de la infancia son revitalizados por los sucesos del día anterior.
Percepción de sí, y teoría y técnica de interpretación de los sueños fundada en:	Experiencia de las <i>aphrodisia</i>.	Experiencia de la carne.	Experiencia de la sexualidad.
	Estética de la existencia fundada en principios generales y coyunturales de acción. Relación maestro-alumno.	Centrada en una única ley universalmente válida: actos permitidos, prohibidos y preferibles. Monacato: institución proto-disciplinaria.	Centrada en un régimen binario que distingue lo normal de lo patológico. Instituciones disciplinarias (hospital-asilo). Relaciones terapéuticas contractuales.
	<u>Saber</u> : reflexiones múltiples.	<u>Saber</u> : doctrina unitaria de la carne. Constitución de sí: sujeto de deseo.	<u>Saber</u> : ciencia sexual.
	<u>Constitución de sí</u> : sujeto de las <i>aphrodisia</i> (unidad del deseo-acto-placer)	<u>Constitución de sí</u> : sujeto de deseo.	<u>Constitución de sí</u> : sujeto sexual.

Foucault podía recuperar y reinscribir, gracias a la genealogía del hombre de deseo (*El uso de los placeres, El cuidado de sí, y Las confesiones de la carne*), las anteriores críticas a Freud elaboradas en el contexto del proyecto de 1976. Si el programa avanzado en *La Voluntad de saber* podía ser considerado como “una máquina de guerra contra el psicoanálisis (...)”,²⁶²⁸ la investigación de 1984 avalaba y “profundiza(ba) la crítica”:²⁶²⁹ la relación analítica, práctica de sí confesional y de control, era “hereder(a) del desciframiento del sujeto de deseo”²⁶³⁰ cristiano; la construcción teórica de Freud tenía en el cristianismo una de sus condiciones pre-históricas de posibilidad.

Habiendo elaborado un relato más amplio sobre las diferentes problematizaciones de la ‘sexualidad’ en Occidente, que justificaba la emergencia histórica de los discursos prescriptivos sobre el deseo y el placer, el nacimiento de la técnica de la confesión de sí y el surgimiento de esa nueva y específica elaboración de sí que permanecería constante desde el cristianismo primitivo a la Pastoral cristiana de finales de la Edad Media (*sujeto de deseo*), Foucault podía profundizar el cuestionamiento a Freud. Si bien el cristianismo había dissociado la tríada de las *aphrodisia*, imponiendo una hermenéutica del deseo; y si bien había impuesto a ciertos individuos la obligación de una confesión exhaustiva del deseo ante otro; ni en la Antigüedad, ni en el cristianismo los individuos se constituían y se reconocían como ‘sujetos sexuales’. Denunciando la inexistencia de las características estructurales del sujeto que Freud supuestamente ‘describía’ en su ‘ciencia’ edípica (bisexualidad, heterosexualidad, perversiones), la genealogía foucaultiana socavaba la validez objetiva que el psicoanalista reclamaba para su discurso: al inscribirse a sí mismo en una historia del ‘progreso del conocimiento científico’ sobre la psiquis humana no contaminada por acontecimientos históricos y prácticas de sí y socio-políticas del pasado, y al postular una comprensión invariante y universal del sujeto, supuestamente dotado de un aparato psíquico condicionado, desde la infancia, por unos deseos sexuales de cuyos avatares biográficos dependía la elección de objeto. La genealogía foucaultiana podía inscribir nuevamente la teoría y la clínica de Freud como una estrategia de refuerzo, de generalización y de naturalización de una ‘experiencia’ histórica específica: el psicoanálisis no hacía sino re-incitar a los individuos a reconocerse y a conocerse como sujetos portadores de una sexualidad-invencción, en la que podían o debían encontrar la verdad de su identidad escondida y desconocida gracias al médico esclarecido que sabe, interpreta, reconstruye y cura.

La investigación de los años ochenta, aplicándose en justificar la vía onírica de Artemidoro a Freud, hubiera permitido elaborar también nuevas críticas: en *La interpretación de los sueños*, el padre del psicoanálisis retomaba y transformaba por completo una concepción del sueño que tenía sus raíces en el cristianismo primitivo (Casiano-confesión). Una nueva constitución subjetiva, una nueva elaboración doctrinaria y unas nuevas técnicas de sí centradas en el deseo habían desplazado la antigua inquietud por los sueños poniéndolos en estricta relación con una fuerza oscura, íntima, profunda y desconocida de una *libido* peligrosa. Freud recuperaba, para la modernidad, un discurso sobre un sujeto escindido realojando al Otro en sí como fuerza contraria productora de síntomas. Como

²⁶²⁸ CATONNE, Jean-Philippe, *Michel Foucault et l'histoire de la sexualité: de la psychanalyse à l'esthétique de l'existence*, *op. cit.*, pág. 78.

²⁶²⁹ CATONNE, Jean-Philippe, *Michel Foucault et l'histoire de la sexualité: de la psychanalyse à l'esthétique de l'existence*, *op. cit.*, pág. 79.

²⁶³⁰ CATONNE, Jean-Philippe, *Michel Foucault et l'histoire de la sexualité: de la psychanalyse à l'esthétique de l'existence*, *op. cit.*, pág. 79. El texto completo: “Por una parte, un tal análisis no está desprovisto del riesgo de un acercamiento con la teoría psicoanálisis-ciencia burguesa, de triste memoria. Por otro lado, si hay un mérito que reconozco a Freud, es haberse enfrentado con la culpabilidad sexual. Su proyecto emancipatorio no podría reducirse a la terapéutica de un sufrimiento autoinflingido de clase social. Por el contrario, la crítica histórica que Foucault hace del psicoanálisis, heredero del desciframiento del sujeto de deseo, es fundamental. Es para profundizar la crítica, me parece, para lo que Foucault ha continuado su investigación en el mundo antiguo.”

texto-construcción, la *Interpretación de los sueños* comunicaba un nuevo saber analítico y los principios generales de una práctica médica al servicio de una invención histórica, la *experiencia de la sexualidad*, y al servicio de una producción histórica, la del *sujeto sexual*. Nueva doctrina universal sobre el sujeto que recuperaba al sueño como objeto ‘serio’ de intervención y de conocimiento para la ciencia (estrategia discursiva que promovía la intervención de los agentes *psico* y la re-medicalización del sujeto sexual); discurso que reconfiguraba un lazo histórico pre-moderno entre sujeto, sueño y deseo-concupiscencia al anudar sexualidad y familia en el Edipo. Nueva técnica de sí aplicada sobre los sueños al servicio del conocimiento de sí en el interior de un espacio clínico confesional en el que el individuo sexualizado por estrategias de poder, saber y prácticas de sí era reconfigurado *diferencialmente* como personaje sexual (diferenciación de la sexualidad burguesa), al ser incitado a percibir y a reconocer, gracias a las maniobras de instrucción y de interpretación del analista (otro), el condicionamiento inconsciente de su ser deseante desde la infancia (Otro en sí).

4. Psicoanálisis y modo de subjetivación.

De lo confesional a la asociación libre del diván, de las instituciones monásticas fundadas en la obediencia a la relación analítica con el otro que sabe y cura, de la doctrina de la carne cristiana a la teoría del deseo-inconsciente freudiana y de la constitución de sí como *sujeto de deseo* a la elaboración de sí como ‘personaje analítico’; Foucault identifica, en el nuevo proyecto de la *Historia de la sexualidad*, las condiciones de posibilidad genealógicas o las filiaciones cristianas del psicoanálisis.²⁶³¹ Relaciones históricas que no suponen una identificación y reducción del psicoanálisis a los procedimientos históricos de constitución de sí y a los saberes elaborados por el cristianismo primitivo, sino que permiten identificar las diferencias. En efecto, siguiendo las propuestas de Jacques Lagrange²⁶³² y de Jean-Philippe Catonné,²⁶³³ es posible establecer las características del sub-modo de subjetivación incitado por la relación analítica, aplicando la estructura metodológica elaborada por Foucault que permitía el análisis de las diferentes subjetivaciones históricas (sustancia ética, sujeción a la ley, ascética, teleología). En tanto que el psicoanálisis es, para Foucault, una ‘técnica de trabajo de sí centrada en la confesión’ y una ‘técnica de control’ que *crea* un ‘personaje’ específico, dependiente y al servicio del reforzamiento del sujeto-sexual moderno (‘experiencia de la sexualidad’),²⁶³⁴ se impone identificar las coordenadas de la producción subjetiva que emerge en el seno de la relación analítica.

Como propuesta para la comprensión del papel que ocuparía el psicoanálisis y Freud en el seno de la experiencia histórica de la sexualidad (siglo XIX y XX), nuestra interpretación no podrá ceñirse a ningún texto de Foucault para justificar la elaboración de sí como *sujeto-personaje de deseo-sexual analítico* (producción clínica diferencial) realizada a partir del *sujeto sexual* moderno (producción histórica generalizada). Porque la subjetividad no es, para Foucault, una invariante a-histórica sino algo del orden de la *producción*,²⁶³⁵

²⁶³¹ Ver BERNAUER, James, “Más allá de la vida y de la muerte. Foucault y la ética después de Auschwitz”, en AAVV, *Michel Foucault filósofo*, *op. cit.*, pág. 257-263.

²⁶³² LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, pág. 277, ss.

²⁶³³ CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, *op. cit.*, pág. 123-130.

²⁶³⁴ Tal y como define Foucault su ‘nueva’ posición respecto al psicoanálisis en mayo de 1981. Ver *DeE IV*, pág. 665-666.

²⁶³⁵ Ver BIRMAN, Joël, *Foucault et la psychanalyse*, Lyon, Parangon/Vs, 2007, pág. 102-111. Birman sostiene que todo el proyecto filosófico de Foucault se orienta hacia una deconstrucción de la filosofía del sujeto y, a

trataremos de responder a una serie de interrogantes que confluyen en la *escena* en la que Freud escucha e interpreta los dichos de sus clientes: ¿cómo caracterizar y diferenciar el modo específico de subjetivación promovido por el análisis terapéutico?, ¿qué ‘personaje’ emerge en la relación analítica del lado del cliente (*sujeto sexual*)?, ¿cómo y por qué esa infra-modalidad clínica de subjetivación se sobreinscribe en un *sujeto sexual* conformado por saberes, prácticas de sí y relaciones de poder históricas (siglos XIX y XX)?

Primero. La sustancia ética postulada por la reflexión freudiana es **la pulsión erótico-destructiva**, realidad de sí **inconsciente, desconocida, reprimida y, al límite, imposible de conocer completamente (indecible)**. Si para la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna la sustancia ética es la ‘sexualidad’, potencia oscura cargada de posibilidades patológicas (instinto); para Freud, la parte de sí objeto de preocupación y de inquietud sobre la que debe aplicarse el trabajo moral es la pulsión-sexual, **considerada como dinámica ‘natural’ de fuerzas psíquicas (energía psicofísica) que tiende hacia el placer (*Eros*) y que es indisociable de una pulsión que arrastra al sujeto a la destrucción de sí (pulsión de muerte-Tánatos)**.

No se tratará, por tanto, de la sustancia ética postulada por la reflexión pagana, que hacía recaer la atención-preocupación sobre unos deseos que tendían naturalmente a unos “*actos*, en tanto que estaban ligados al *placer*”²⁶³⁶ (*aphrodisia*). En tanto que “parte del individuo constituida como material del trabajo de sí sobre sí”,²⁶³⁷ la pulsión-sexual que tiende al placer-destrucción tampoco será concebida por Freud a partir de una doctrina unitaria como la de la carne, que identificaba a la *libido* como una fuerza que apartaba de la ley divina y era indicio de la culpa moral de un sujeto lábil. Asumiendo los ‘descubrimientos’ médico-psiquiátricos de la *scientia sexualis* moderna (discursos médicos sobre la sexualidad del siglo XVIII y XIX, discurso psiquiátrico sobre el instinto y sobre la histeria), Freud hará del deseo-pulsión una característica universal de todo hombre y justificará, a través de los específicos avatares biográficos, las diferentes etapas del desarrollo psíquico subjetivo.

La fuerza pulsional freudiana no vuelve al sujeto culpable o degenerado. Lo enferma accidentalmente, produciendo síntomas que manifiestan su constitutiva división e indican su dependencia respecto a una instancia-Otra, presente en sí, en la que habitan deseos-pasados olvidados o indecibles. Por ello, en el análisis, no se tratará de capturar los deseos concupiscibles que se ocultan en los pliegues del alma y que provienen de las maniobras del Otro ontológico (Demonio). El analizado estará abocado a investigar sus deseos reprimidos, causas del síntoma, de la inhibición, de la angustia o del sufrimiento, explorándolos en los acontecimientos de su propia historia, aplicándose en una analítica de sus pensamientos y plegándose a una incitación indagadora que lo inquieta por aquello que se le oculta y que se realiza involuntariamente en los sueños, en los síntomas, en los actos fallidos, en los olvidos o en los lapsus. La ‘sexualidad’ patológica de la experiencia moderna, en Freud, amplificará sus poderes. Ella será potencia inapresable e ignota que produce sufrimiento psíquico. No remitirá sólo a ciertos actos nocivos del presente (masturbación, abuso sexual, prácticas anticonceptivas, etc.), ni a las desviaciones degeneradas de una herencia patológica inmodificable. La pulsión indestructible que inunda al sujeto es “potencia (...) de lo perdido”²⁶³⁸ y es fuerza inalterable de lo reprimido-insondable que condiciona toda la vida y todos los actos del individuo desde su infancia hasta su muerte.

partir de allí, es posible justificar las diferentes versiones foucaultianas del psicoanálisis (desde los primeros textos hasta los de 1984).

²⁶³⁶ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 277.

²⁶³⁷ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 277.

²⁶³⁸ ACUÑA, Enrique, “La confesión y el dispositivo analítico – Lo indecible y el secreto”, conferencia del XIX Coloquio Descartes, Fundación Descartes, Buenos Aires, 2005, on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuna.htm>. El dispositivo analítico, para el autor, “no es confesión de un secreto guardado, sino la exploración de la potencia que encierra lo perdido (...)”.

Asumiendo este discurso ‘descriptivo’ de la ‘realidad’ psíquica humana, el paciente será llevado a posicionarse, en el interior de la *escena analítica*, como “explorador de su deseo a través de la puesta en discurso”²⁶³⁹ de toda su vida pasada, presente y futura. En efecto: a “propósito del deseo, el psicoanálisis se da como objeto de la exploración (...de sí...) un mundo poblado de emociones dispersas de larga data, que una paciente escucha debe exhumar, que una lenta arqueología tiene por tarea hacer remontar a la superficie. (Este...) mundo afectivo es sobrevolado por la alta figura rebosante de un Deseo omnipresente, manifestación del Sujeto (...), es decir, del indudable Inconsciente, monarca celoso que reina sobre una tierra ilimitada.”²⁶⁴⁰ Inscrita la pulsión sexual-destructiva en una lógica del inconsciente, la doctrina freudiana re-abrirá un dominio de sí instaurado ya en la reflexión cristiana: una subjetividad dividida e inundada por fuerzas desconocidas; un sí mismo consciente que quiere y cree saber qué quiere y ha querido, y Otro en sí (Inconsciente) que habita en uno mismo y que quiere condicionando a uno mismo; un Otro que desea contra la voluntad consciente, que sabe y realiza lo que quiere, aunque puede no saberlo ni quererlo el uno-mismo-consciente. Freud despeja, para la ‘experiencia’ moderna, las profundidades de un sujeto pulsional rastreado hasta el infinito.

El lazo teórico constitutivo entre sujeto dividido y pulsión-sexual (*construcción freudiana*) obligará a instaurar en uno mismo, en la *escena analítica*, el viejo principio cristiano del desconocimiento de sí. La verdad de sí, considerada como el secreto, lo reprimido o lo perdido, habita para Freud en lo más profundo de uno mismo, se remonta a los acontecimientos reales o fantasmáticos de la infancia y puede ser desvelada total o parcialmente con la verbalización asociativa. Porque el paciente freudiano desconoce lo que sucede en sí, tendrá que constituirse a sí mismo como sujeto de inspección de sí, encarnando un principio de desconfianza plena respecto a todo lo que hace y dice: tendrá que practicar el desciframiento de sí dudando de sí, no para identificar las infracciones cometidas contra la ley, sino para re-conocer la naturaleza y el origen escondido de sus deseos en las sensaciones, los síntomas del cuerpo o del habla, los pensamientos conscientes o los sueños involuntarios.²⁶⁴¹ Del Otro que habita en sí (Inconsciente), el paciente sólo podrá saber gracias a la mediación del otro (psicoanalista) que, sospechando del discurso del paciente y aplicando su saber, trabajará para identificar y capturar los deseos-significados que se esconden en lo que se relata libre o involuntariamente. El enfermo, alcanzando la media-verdad de sí que desconoce y reconociéndose en la interpretación-reconstrucción del analista, va a constituirse tal y como le enseña el otro, es decir, como sujeto determinado por unos deseos que perduran inmutables en el pozo insondable de una psiquis fracturada.

La relación analítica se organiza, por tanto, como una inter-relación entre dos sujetos y dos Otros de sí centrada en el deseo-pulsión: si el analista ya se ha conformado a sí mismo, a través de una relación con otro (análisis didáctico-formativo) y se reconoce a sí mismo como sujeto-personaje analítico (relación con el Otro de sí); a través de sus maniobras se impondrá como instancia de saber-poder (sujeto de conocimiento y agente terapéutico) a partir de la cual será posible dar forma al enfermo como ‘personaje-analítico’: sujeto históricamente sexualizado que será incitado a reconocerse como dividido por el

²⁶³⁹ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 277.

²⁶⁴⁰ CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, op. cit., pág. 127.

²⁶⁴¹ “En la sociedad occidental moderna, el cuidado que los individuos tienen con la vida sexual no se caracteriza por una preocupación por las prohibiciones, tales como las relaciones prohibidas o permitidas, los pecados, las infracciones a las leyes del matrimonio (...), sino especialmente con todo lo que dice respecto al propio cuerpo, las sensaciones, los pensamientos, inclinaciones, excitaciones, gestos, miradas, sueños.” QUEIROZ PINHEIRO, Clara Virginia, “Sujeito do desejo: uma invenção cultural – Foucault e a história das práticas de subjetividade”, *Psyché*, Vol. VII, N° 11, junio, Universidade São Marcos, São Paulo, Brasil, 2003, pág. 147.

Otro-deseante que habita en sí (Inconsciente). El otro-psicoanalista, personaje-analítico elidido en la sesión (porque no habla de sí) y formado institucionalmente como sujeto de conocimiento, funcionará como operador fundamental del modo de subjetivación analítica: inyectará con sus maniobras al Otro-que-escinde y provocará la apertura de las profundidades de un sí mismo a analizar. Este Otro presente en sí ya no culpabiliza y mancilla al sujeto (Demonio), sino que, diseminándose a través de todo y condicionando al enfermo, habla en los síntomas de la dependencia, de la no-libertad y de la no-autonomía de un sujeto que podrá curar si llega a saber algo de esos deseos inconscientes inapresables (principio teórico que justifica una analítica interminable de sí).

Segundo, el modo de sujeción, es decir, el modo en que el sujeto se relaciona con la ley o “la manera en la que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce como ligado a la obligación de cumplirla”,²⁶⁴² no consistirá en la libre asunción y aplicación variable de ciertos principios generales de comportamiento (*aphrodisia*), ni en la obediencia ciega y plena a una ley moral externa, voluntad de Dios (*carne*). Se tratará de que el sujeto se reconozca como determinado y sometido, desde su infancia, a la **Ley Edípica (represión-castración) que somete el deseo-sexual originario e incestuoso de todo hombre** (Freud).²⁶⁴³ Si el sujeto sexual moderno se constituye, para Foucault, en relación con un código binario que establece lo normal y lo patológico; la terapia freudiana va a pivotar constantemente entre ese código médico-psiquiátrico y una teoría del aparato psíquico que disuelve, doctrinalmente, la categoría de ‘normalidad’, al concebir que todo sujeto es ‘naturalmente’ incestuoso. Así, si bien Freud va a continuar utilizando las categorías heredadas de la medicina y de la psiquiatría del siglo XIX, sirviéndose de ellas tanto en sus escritos como en su clínica,²⁶⁴⁴ la nueva ciencia del inconsciente instaurará una nueva “ley científica”²⁶⁴⁵ que recubrirá la instancia dual de lo normal y lo patológico, provocando una torsión interiorizadora de la ley en el sujeto.

Porque el deseo está sometido a las leyes que rigen el funcionamiento del inconsciente (la sublimación, la condensación, la simbolización y también la represión, la castración, la repetición, la proyección, la identificación, la transferencia, etc.) y porque el deseo del sujeto remite por sí mismo a una primigenia ley-edípica que el analizante mismo desconoce y que es efectivamente conocida por el analista,²⁶⁴⁶ Freud impondrá la tarea, en la escena analítica, de inspeccionar en sí todos los acontecimientos y pensamientos que podrían conformar al sujeto como ‘enfermo’. No sólo para localizar los deseos inconscientes que dominan al enfermo desde su infancia, sino también para identificar la modalidad subjetiva en la que el deseo se ha ajustado o no, se ha plegado o no, y cómo se ha ajustado o desajustado, a las leyes psíquicas que permiten la constitución de la psiquis: debe investigar en sí mismo para identificar cómo la legalidad que lo esclaviza, ha reglado su pasado, funciona en su presente y continuará gobernándolo en el futuro.

²⁶⁴² LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 277.

²⁶⁴³ Véase *VS*, pág. 108.

²⁶⁴⁴ ¿Qué percepción de sí inducía Freud en sus clientes al comunicarles que sus actos o pensamientos revelaban deseos homosexuales o incestuosos?, ¿qué reconocimiento de sí provocaba Freud cuando interpretaba que tal acto o tal sueño manifestaban una estructura bisexual o perversa oculta o eran indicios de un deseo masturbatorio que el sujeto mismo desconocía o reprimía?

²⁶⁴⁵ CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, op. cit., pág. 127.

²⁶⁴⁶ El analista detenta efectivamente un saber sobre sí y un saber teórico sobre el paciente porque está formado: cierto saber sobre sí adquirido en el análisis didáctico y en las ‘pruebas’ que lo autorizan como analista, y cierto saber sobre el aparato psíquico, sobre las clasificaciones ‘patológicas’ y sobre las técnicas analíticas para producir la verdad que aplica al paciente para curarlo. Reconociéndose y siendo reconocido por otros (agentes sociales, psicoanalistas, clientes) como sujeto de conocimiento, el psicoanalista produce una individualidad-personaje administrando su discurso. Véase QUEIROZ PINHEIRO, Clara Virginia, *Sujeito do desejo: uma invenção cultural – Foucault e a história das práticas de subjetividade*, op. cit., pág. 149-150.

El modo de sujeción del sujeto a la ley en el psicoanálisis freudiano, lejos de ser el simple hecho del sometimiento a un código moral exterior (sea la ley socio-política, sea la norma científica que diferencia lo normal y lo patológico),²⁶⁴⁷ **va a consistir en el reconocimiento de sí como sujeto condicionado por una Ley interior (*superyó*)²⁶⁴⁸ que quiere contra el deseo-pulsión (*ello*), y en el reconocimiento de sí como sujeto determinado por una legalidad constitutiva del deseo (*lógica del inconsciente*) a la que siempre, desde la temprana infancia, ha estado y estará siempre sujeto.** Inquietud de sí que concierne al modo específico en el que se ha producido el sometimiento biográfico a la ley, que impone una analítica de las relaciones pasadas y presentes entre el *yo*, el *superyó* (la Ley) y el *ello* (deseos y pulsiones). Para el ‘personaje analítico’, las relaciones entre su subjetividad, el deseo y la ley son conflictivas pero no extrínsecas.²⁶⁴⁹ Dado que el sujeto no puede constituirse para Freud sino en relación con una legalidad a-histórica que reprime unos deseos imposibles en la cultura y que perduran en lo inconsciente (incesto-destrucción), el paciente estará llamado a analizar, y el psicoanalista a desvelar, las relaciones histórico-biográficas conflictivas que se han establecido entre la ley y el deseo en cada ‘caso’ clínico, como antecedentes arqueológicos que han permitido la aparición de los síntomas.

Tercero, la ascesis psicoanalítica, es decir, el trabajo ético que el sujeto está llamado a realizar sobre sí mismo y las técnicas de sí que el sujeto debe practicar sobre sí mismo para alcanzar la curación, se articulan en torno a **una hermenéutica de sí centrada en la confesión.**²⁶⁵⁰ Al paciente se le impone trabajar sobre sí para acceder a la verdad y al conocimiento de sí²⁶⁵¹ que cura, gracias a la mediación del otro, relatando toda

²⁶⁴⁷ Reformulamos lo que creemos que es una valoración no justificada y excesiva de Catonné: “Bajo el aspecto deontológico, el modo de sujeción, es decir, el modo según el cual la ética se impone, consiste en el hecho que, en los dos casos, se debe obedecer a la ley. Pero, mientras que el cristiano se somete a la ley divina, el psicoanalista se recomienda a la ley científica.” CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, op. cit., pág. 127.

²⁶⁴⁸ “Con el psicoanálisis el individuo se relaciona consigo en cuanto sujeto de un deseo sometido a leyes innatas –según piensa Freud-, o en cuanto lugar de un deseo producido por la misma ley, en la versión lacaniana. Estamos muy lejos de otro tiempo, cuando el hombre vivió sus impulsos como fuerzas sin ley ni norma, sólo susceptibles de elaboración en una estilística hecha de opciones.” HURTADO VALERO, Pedro, op. cit., pág. 148.

²⁶⁴⁹ Cfr. VAN HAUTE, Philippe, “Michel Foucault: la psychanalyse et la loi”, en MOYAERT, Paul y LOFTS, Steve (dirs.), *La pensée de Jacques Lacan: questions historiques, problèmes théoriques*, Louvain-Paris, Peeters, 1994, pág. 47.

²⁶⁵⁰ Jean Catonné parece identificar ascesis cristiana con ascesis psicoanalítica: “Pero es, posiblemente, con la ascética, es decir, el medio por el cual se impone el cambio, con la que la semejanza parece la más fuerte, al menos a primera vista. En los dos casos, una práctica de sí está centrada sobre una hermenéutica de sí de un deseo afectado por una poderosa relación de amor. El cristiano, por una parte, reconduce el examen de conciencia ya en vigor en la tradición antigua y, por otra parte, practica el modo particular instaurado por la pastoral. Este acto liberador tiene la virtud de descargarlo de los pecados, y por tanto de purificar el mal en él. Una tal purificación se realiza individualmente, es decir, por el sacrificio de su persona al todo divino, don de sí a un Dios, acto de amor en respuesta al amor de Dios mismo. Evidentemente, el psicoanálisis recuerda la lección, y la asume pese a su ignorancia. El culto de sí en la cura analítica, su procedimiento meticuloso del ritual de la confesión, bajo la dirección de un sujeto supuesto saber, opera una catarsis salvadora. Los afectos escondidos y contraídos en la muy santa triangulación familiar, son re-jugados en la relación transferencial, situación de amor por excelencia.” CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, op. cit., pág. 128. El psicoanálisis no puede ser postulado nunca, porque ningún psicoanalista desde Freud hasta la actualidad podría sostenerlo, como una ‘catarsis salvadora’. Sí como una cierta ‘catarsis’ que tiene por fin la curación relativa o plena. Curación que, alcanzada, nadie podría garantizar a perpetuidad.

²⁶⁵¹ “Nuestra concepción de la psique, Foucault afirma, ha sido esculpida por técnicas que se han inventado para sondear sus secretos, para obligarla a que permita conocer lo oculto con el fin de revelarnos la verdad sobre quienes somos. El psicoanálisis, desde una perspectiva histórica, es una tardía contribución a esa empresa, nacida de un largo pero errático linaje de técnicas para el cuidado de sí.” HUTTON, Patrick H., “Foucault, Freud, and the Technologies of the Self”, en MARTIN, Luther H., GUTMAN, Huck y

su vida y todos sus recuerdos,²⁶⁵² es decir, instaurando consigo mismo una relación en la que se objetiva y se somete a una inspección indefinida de sí que exige, como regla, enunciar la verdad de sí.²⁶⁵³

Mientras que el *sujeto de deseo* de la ‘experiencia de la carne’ debía instaurar respecto a sí mismo una hermenéutica minuciosa de los movimientos de su alma y de su cuerpo, aplicándose en un examen exhaustivo de conciencia, en una analítica permanente de las representaciones y en una confesión completa de sus pensamientos, de sus sueños y de sus actos ante sí y ante otro; la relación analítica, centrada en la técnica de la asociación libre, exportación histórica del ritual de la confesión cristiana al ámbito de las ciencias del hombre, impondrá también al sujeto la tarea de analizar e interpretar sus representaciones, sus sensaciones, sus síntomas, sus sueños, sus olvidos y sus actos, enunciándolos ante otro que escucha, interpreta y reconstruye. El psico-análisis íntegro de lo dicho y de lo hecho, de lo voluntario y de lo involuntario permitirá desentrañar el origen histórico y el significado último de los síntomas, a la vez que las características patológicas específicas y ‘objetivas’ de quien que los produce (clasificación clínica).

El trabajo hermenéutico de sí sobre sí para el conocimiento de sí no se impone sólo en el interior del consultorio, sino que el analizante debe mantener la misma atención constante respecto de sí mismo en su vida cotidiana. Freud incita a recopilar, fuera del espacio privilegiado en el que emerge la verdad de sí, todos aquellos acontecimientos, pensamientos, sueños o lapsus que finalmente, ofrendados al analista, serán desvelados y juzgados en su relevancia psíquica. Así, todo debe ser recopilado porque todo puede ser importante.

No sólo esta hermenéutica de sí recaerá sobre todos los acontecimientos o pensamientos de la vida extra-analítica del individuo, también la misma relación terapéutica deberá ser indagada como relación dual de deseo (transferencia). En efecto, porque los sentimientos, pensamientos y sueños que tengan por objeto al psicoanalista o las resistencias del paciente a sus maniobras serán también indicios de unos deseos indestructibles que habitan en el sujeto, el enfermo será incitado a constituirse como un personaje deseante condicionado transferencialmente en la clínica. Para plegarse a esta hermenéutica de sí centrada en la relación, el analizado deberá asumir primero como ‘discurso verdadero’ lo que le enseña el otro (teoría de la transferencia), para embarcarse a investigar después, aplicando la misma técnica asociativo-confesional que permite acceder a la verdad de los síntomas, con qué figura familiar ha identificado su inconsciente-Otro, contra ‘su voluntad’, al analista.

Respecto de sí mismo dentro y fuera de la consulta, y en la relación privada que mantiene con el otro-que-sabe, el psicoanálisis freudiano aplicará sobre el paciente, transformándolas, algunas de las técnicas de sí cristianas: un examen analítico de sí para apresar la verdad-de-sí perdida que subrepticamente se oculta en las profundidades del sujeto (exigencia de objetivación); una hermenéutica de sí que se articula, en el interior de la escena terapéutica, a partir de la obligación impuesta de decir-verdad y de decirlo-todo

HUTTON, Patrick H. (eds.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988, pág. 121. “Freud ha venido a presentar, así, la última gran tecnología del Yo en nuestra cultura: el hombre ha de indagar en las profundidades de su ser, donde hallará la fuente de sus conflictos, su secreta historia y las condiciones bajo las cuales recobrará su sí mismo auténtico y su propia identidad.” HURTADO VALERO, Pedro, *op. cit.*, 1994, pág. 148.

²⁶⁵² “El trabajo de sí sobre sí en la cura se desarrolla en el campo de una palabra a la vista, como lo subraya Lacan, de ‘reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de necesidades por venir, tal que las constituya en el poco de libertad por el cual el sujeto las ha hecho presentes’; lo que lo define como una experiencia ética en la que, según Foucault, ‘el psicoanalista explica que lo que es importante es el deseo, y que el placer no es nada.’” LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, pág. 278.

²⁶⁵³ Véase CUNHA, Eduardo L., “Entre o assujeitamento e a afirmação de si”, *Cuadernos de Psicanálise*, SPCRJ, Vol 18, N° 21, 2002, pág. 167-168.

sobre sí ante otro (objetivación de sí en un discurso identitario que puede ser capturado por el analista). Con la objetivación-verbalización de sí se asegura el médico la posibilidad de administrar una palabra subjetiva proliferante, que podrá ser maleada gracias al discurso y las estrategias científicas que dotarán de una nueva identidad al individuo patológico (subjetivación del discurso médico).²⁶⁵⁴ Imponiendo al cliente la tarea indefinida de conocerse a sí mismo,²⁶⁵⁵ el psicoanalista justificará las virtudes del examen-confesional²⁶⁵⁶ al prometer la despatologización psíquica.

En efecto, **la teleología moral**, es decir, el objetivo que se aspira a alcanzar en esta relación dual y terapéutica, será **la curación como efecto del conocimiento de sí**.²⁶⁵⁷ Para ello el paciente freudiano paga por el saber y el tiempo del analista; para ello Freud interviene, interpreta y reconstruye el pasado del enfermo, comunicando la verdad de sí profunda, olvidada y reprimida.

Si la hermenéutica del deseo cristiana se proponía que el sujeto alcanzara un estado de renuncia completa que permitía acceder a la salvación en la otra vida (inmortalidad); la hermenéutica de deseo analítica, articulada a partir de la ‘experiencia’ de la sexualidad moderna, no tendrá por fin ni la mortificación de sí -si bien el paciente puede sufrir fuera y dentro del análisis²⁶⁵⁸-, ni la destrucción de sí o la renuncia a todo lo que proviene de sí.

²⁶⁵⁴ Ver QUEIROZ PINHEIRO, Clara, *op. cit.*, pág. 150.

²⁶⁵⁵ Ver QUEIROZ PINHEIRO, Clara, *op. cit.*, pág. 154.

²⁶⁵⁶ Para el psicoanalista Enrique Acuña la fórmula freudiana del ‘dígallo todo’ es una tarea imposible que transforma la palabra vacía en un decir más justo, ya que permite identificar al ‘responsable’ de lo dicho y manifestar ‘algo’ de ese ‘resto’ psíquico ‘indecible’ e inconsciente. Ver ACUÑA, Enrique, “La confesión y el dispositivo analítico – Lo indecible y el secreto”, conferencia del XIX Coloquio Descartes, Fundación Descartes, Buenos Aires, 2005, on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuana.htm>. Hacer de la obligación freudiana una fórmula imposible de cumplir para el paciente (utopía de verbalización irrealizable) justifica tácticamente la necesidad del trabajo confesional para hacer que algo significativo surja por azar en el discurso y en el examen. El psicoanalista promete al enfermo que sólo plegándose a esa fórmula imposible podrá saber y podrá curar. La imposibilidad de decirlo-todo funciona como principio de incitación discursiva.

²⁶⁵⁷ Indicando Lagrange que el *telos* psicoanalítico es el cumplimiento de una ‘palabra plena’, tal y como lo postula Lacan, cercena y oculta el objetivo terapéutico de la relación analítica. ¿Para qué debe advenir una palabra plena?, ¿cuál es el objetivo de la aplicación de todas esas técnicas de sí en el interior del análisis? El conocimiento de sí no es más que un medio por el que se supone se accederá a la curación. “La asunción del deseo realizada por el análisis se inscribe, podríamos decir retomando los términos de Lacan, sobre la vía del cumplimiento de una ‘palabra plena’, que éste último definía por ‘su identidad a aquello de lo que ella habla’. Si Foucault, por su lado, hace también suya la idea de que nosotros tenemos que operar un trabajo sobre nosotros mismos, desanuda la finalidad de éste de toda referencia a cualquier valor de autenticidad al que puede reconducir el modelo de la ‘verdadera palabra’ que ‘constituye el reconocimiento por los sujetos de su ser en el que están interesados’, y que, por lo que implica, en tanto modo de ser del sujeto definido por su adecuación a sí mismo, sería sin duda sospechoso para Foucault de representar una obligación impuesta a una práctica de sí que debería mantenerse compleja y múltiple, próxima en esto de una ‘experiencia estética.’” LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, pág. 277. Cfr. DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie*, *op. cit.*, pág. 218.

²⁶⁵⁸ Aquí Jean Catonné, profesor de filosofía y psiquiatra, juega al psiquiatra-filósofo esclarecido contra un psicoanálisis-fantasma: “A la inversa, el modo de cumplimiento al que apunta el psicoanálisis es el del advenimiento de un yo, en el horizonte mediato, liberado de las trabas parasitarias del inconsciente. La finalidad última de esta práctica de sí es, por tanto, la búsqueda de un bien-ser, o al menos de un mejor-ser.” CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, *op. cit.*, pág. 128. Mejor ser que nunca será prometido por Freud, aunque sí será postulado por ciertas derivaciones de los post-freudianos (de habla anglosajona, Reich y Jung), como una liberación plena y completa de las ‘trabas parasitarias del inconsciente’. No es a un yo pleno y libre, que ha destruido un Inconsciente que lo determina, al que se accede al final del análisis para Freud; no es un yo reforzado y fuerte, ante los acontecimientos del mundo y ante las pulsiones, el que ‘produce’ un análisis. Es un sujeto que se reconoce a sí mismo como sujeto del Inconsciente para siempre, es un ser traspasado de finitud, de temporalidad, de determinación, de no saber, que puede caer nuevamente en la enfermedad y en el sufrimiento (Freud); es un ser-para-la-muerte (Lacan). Catonné continúa: “Una cura analítica no es por tanto una parte de placer. Puede atravesar fases dolorosas. Sin embargo, el psicoanalista que la caracterizaría, en su esencia, como prueba de sufrimiento, la inscribiría en una estricta tradición del castigo religioso y la

Tampoco la relación tenderá al establecimiento de un estado pleno de dominio de sí (paganismo) ya que la teoría analítica supone, por principio, que el sujeto está siempre bajo el gobierno del Otro-Inconsciente productor de los síntomas. El *telos* psicoanalítico prometido por el médico consistirá en el acceso del sujeto, por el propio trabajo que realiza sobre sí dirigido por el otro (director de (In)conciencia), a un mejor-estado de salud mental que implicará una transformación de la percepción de sí y de su ser patológico. La relación contractual de servicio médico se organizará para alcanzar la curación total o parcial de los síntomas, las inhibiciones y los estados de angustia, que permitirá la re-socialización de un sujeto que, modificado, será capaz de trabajar y de disfrutar de la vida. La *escena analítica*, terapéutica psicológica de las pulsiones, aspira a una constitución de sí específica: un sujeto escindido y normalizado.²⁶⁵⁹

Por estas características generales del modo de subjetivación analítico (sustancia ética, modo de sujeción, trabajo ascético y teleología), la clínica freudiana puede ser considerada como un **foco de poder-saber** y como un **foco de producción de una subjetividad-personaje** específico al servicio de la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna.

Al elaborar una teoría de la sexualidad infantil, al construir las leyes que rigen el funcionamiento del aparato psíquico y al determinar los mecanismos terapéuticos que aseguran la producción de una verdad de sí en el sentido que ocultan los síntomas (*Interpretación de los sueños*), Freud justificará la universalidad de una ‘experiencia’ de la sexualidad que es, para Foucault, una producción histórica. Continuando con las estrategias discursivas médico-psiquiátricas de la época, la teoría psicoanalítica permitirá una generalización de la ‘experiencia’ moderna de sí: el *sujeto sexual*, a partir de Freud, pasará a ser una evidencia trans-histórica incuestionable. Por otro lado, imponiendo la obligación de confesar exhaustivamente en la clínica y maniobrando con el fin de la curación, Freud hará emerger a sus pacientes sexualizados (por otras estrategias de poder-saber y otras prácticas de sí históricas) como *personajes deseantes* condicionados por un inaccesible y desconocido Inconsciente. Trabajando para construir un sí mismo *analítico* en el consultorio, la relación con el médico podía jugar, estratégicamente, como foco de poder-saber-subjetivación al servicio de la diferenciación burguesa. Finalmente, organizando el consultorio privado como relación dual privada y confidencial, la des-psiquiatrización provocada por Freud redundará en una re-medicalización del *sujeto sexual* moderno: por la captura médica de los sueños-síntomas; por la aplicación de nuevas técnicas de sí que incitaban a instaurar una relación terapéutica con uno mismo; por la transmisión de un saber científico sobre la realidad psíquica que, detentado por el médico como discurso universalmente válido y fundado en la experiencia-observación, debía ser aceptado y subjetivado por el enfermo (clasificado objetivamente como ‘caso’ de una patología específica).

La clínica freudiana podía ser cuestionada, por el último Foucault, en tanto que técnica de control y de dominio al servicio de la ‘experiencia’ de la sexualidad moderna. En ella Freud volvía *real* el maridaje discursivo cuidadosamente elaborado entre el sujeto, la verdad de sí y el deseo (*Interpretación de los sueños*). En ella el *sujeto sexual* medicalizado asumía

confundiría con la prueba autoinflingida de la maceración cristiana. De otra manera, y tal sería nuestra conclusión provisional, si la hermenéutica del deseo cristiana es reconducida por el psicoanálisis, ésta última la retoma y la modifica en una operación que la hace aparecer transformada en su conjunto y particularmente en su sentido final.” CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, op. cit., pág. 128. Esta transformación y esta diferencia en la teleología moral es la que queremos resaltar manifestando un viraje de una finalidad teleológico-metafísica (salvación-bien ser) a un objetivo médico-terapéutico.

²⁶⁵⁹ Ver DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie*, op. cit., pág. 217-218.

como propia la máscara del Edipo que le ofrecía el otro. En ella se encarnaban, superponiéndose, dos invenciones.

PARTE CUATRO

**LA HISTORIA SOÑADA.
*RECEPCIONES DE LA 'CUESTIÓN' DE LA HISTORIA.***

“Cómo pudo formarse el psicoanálisis en la fecha que ha aparecido,
intentaré verlo en los tomos posteriores.

Temo simplemente que respecto al psicoanálisis suceda lo mismo
que sucedió con la psiquiatría cuando intenté hacer la ‘Historia de la locura’;
intenté relatar lo que había pasado hasta comienzos del siglo XIX;
pero los psiquiatras entendieron mi análisis como un ataque a la psiquiatría.

No sé qué pasará con los psicoanalistas,
pero temo que entiendan como ‘antipsicoanálisis’
lo que **no será más que una ‘genealogía’**. (...)

Se verá cómo el psicoanálisis recibe la cuestión de su historia.”²⁶⁶⁰

MICHEL FOUCAULT (1977).

²⁶⁶⁰ *DeE III*, pág. 235.

Las críticas de Foucault al psicoanálisis y a Freud, que no aspiraban más que a iniciar y desplegar un debate en el presente, van a ser evaluadas por la vía táctica del malentendido: una crítica estratégica a la crítica genealógica y una cierta resistencia del psicoanálisis a la ‘historia’ de Foucault.

El malentendido está justificado. Ambos proyectos de investigación, en los que Freud (*Interpretación de los sueños*) ocupaba un lugar eminente, quedarán inacabados. En la genealogía del dispositivo de sexualidad de 1976, Freud era evaluado en relación con la medicina y la psiquiatría del siglo XIX como momento teórico-práctico al servicio de la extensión del dispositivo: maniobra de des-psiquiatrización crítica de la teoría de la degeneración (ante el fracaso de Charcot) y de re-medicalización de la locura y la sexualidad (reforzando el poder del médico sobre la enfermedad y el enfermo); estrategia que justificaba teóricamente la generalización del dispositivo hacia las clases trabajadoras por la inscripción del dispositivo de sexualidad en la alianza (Edipo y Ley); clínica que permitía, ante esa generalización histórica, la diferenciación sexual burguesa. En el segundo proyecto de investigación, una genealogía del sujeto de deseo (1984), Freud era evaluado en relación con las transformaciones históricas provocadas por el cristianismo primitivo al instaurar un lazo indeleble entre sujeto, deseo, verdad y confesión: el psicoanálisis era cuestionado como práctica de sí centrada en la confesión que permitía re-elaborar al *sujeto sexual* moderno como ‘personaje’ analítico (*producción* subjetiva al servicio de la experiencia de la sexualidad); teoría que hacía pasar como característica antropológica fundamental al deseo, portador de una verdad oculta que habita en el sujeto.

Frente a tal cuestionamiento genealógico, las lecturas de la valoración foucaultiana de Freud, elaboradas a partir de mediados de los años ochenta, van a desplegar diferentes críticas estratégicas a favor del psicoanálisis y de Freud que, por sus argumentos, constituirán el síntoma repetitivo de una resistencia a la genealogía. En nuestro presente, futuro de Foucault, podemos describir ‘cómo el psicoanálisis’ ha recibido ‘la cuestión de su historia’:²⁶⁶¹ la arqueología-genealogía crítica del psicoanálisis-Freud, la investigación sobre las condiciones de posibilidad del psicoanálisis (saber-poder; saber-poder-prácticas de sí), no va a percibirse como la apertura de un debate que permitía ‘pensar’ el surgimiento histórico del psicoanálisis a partir de las maniobras y estrategias realizadas por el padre fundador para construir la lógica del inconsciente y reordenar su clínica, sino como un ejercicio anti-psicoanalítico, un “combate contra el psicoanálisis”²⁶⁶² que aspiraba a provocar la “(m)uerte del psicoanálisis”.²⁶⁶³ Las lecturas críticas de la *versión* de Freud propuesta por el genealogista asumirán que, frente al psicoanálisis y a Foucault, se trata de jugar al “todo o nada”²⁶⁶⁴: contra Freud y a favor de Foucault o a favor de Freud y contra Foucault. Es decir, o acusar a Foucault de una resistencia²⁶⁶⁵ que deforma injustificadamente lo que el psicoanálisis es ‘en verdad’²⁶⁶⁶ para que el psicoanálisis resista y

²⁶⁶¹ Ver *DeE III*, pág. 235.

²⁶⁶² MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.*, (seminario inédito).

²⁶⁶³ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 67.

²⁶⁶⁴ BIRMAN, Joël, *Foucault et la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 99.

²⁶⁶⁵ Ver SANDGREN, Steven, “Psychoanalysis and its Resistances in Michel Foucault’s The history of sexuality: Lessons for Anthropology”, *Ethos*, Vol 32, N°1, California, Mayo, 2004, pág. 110-122; DERRIDA, Jacques; *Résistances - de la psychanalyse*, Galilée, París, 1996, trad. Jorge Piatigorsky, Paidós, Bs. As., 1997, nota 15, pág. 159-160 y BIRMAN, Joël, *Foucault et la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 99.

²⁶⁶⁶ Ver MEZAN, Renato, *Freud, pensador da Cultura*, *op. cit.*, pág. 95-125; CHAVES, Ernani, *op. cit.*, pág. 129-144 y LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, pág. 269.

perdure, o abandonar el psicoanálisis al supuesto destino histórico promovido por Foucault, a saber, su muerte.²⁶⁶⁷

En el debate no se percibirá que la *Historia de la sexualidad* era aún en 1984 un proyecto histórico-crítico de Freud, un cuestionamiento que indagaba en el ‘origen’ (nacimiento, emergencia) histórico del fundamento epistemológico y clínico de la ciencia del inconsciente. La *Historia de la sexualidad* será denunciada como un síntoma del ‘fracaso’ de la genealogía (Miller) o de Foucault (Forrester), como el viraje-emergencia de una reflexión ética propositiva que abandonaba la crítica a las relaciones de saber-poder históricas del presente ‘volviendo a Grecia’ (Miller-Alemán-Forrester) o como el abandono del cuestionamiento a Freud y al psicoanálisis (Lagrange). Contra estas lecturas, la reconstrucción de ambos proyectos que hemos realizado permite justificar la continuidad de la investigación y la pervivencia de la ‘puesta en cuestión’ de Freud.

Para exponer las coordenadas de estas lecturas de la *Historia de la sexualidad*, las agruparemos en dos posiciones que permiten exponerlas y cuestionarlas según su emergencia histórica: una recepción ‘lacaniana’ de los textos (John Forrester, Jacques Lagrange, Jacques-Allain Miller y Jorge Alemán), en la que se hará jugar críticamente a Freud y a Lacan contra Foucault; y dos lecturas diferentes y a veces ambiguas de Foucault que, valorando positivamente el proyecto de investigación o los resultados del mismo, propondrán una interpretación deconstructivo-filosófica de los textos (Jacques Derrida) o intentarán asumir psicoanalíticamente desde Lacan las críticas al psicoanálisis y a Freud del genealogista (Jean Allouch).

²⁶⁶⁷ El supuesto ‘fracaso’ de Foucault, para Miller, ‘enseña’ y permite no abandonar a Freud: ver MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.*

I. RESISTENCIAS Y CRÍTICAS.

Las primeras recepciones ‘lacanianas’ de la *Historia de la sexualidad* (Forrester, Lagrange, Miller) serán profundamente críticas de las críticas realizadas por Foucault al psicoanálisis. Justificarán sus profundos desacuerdos con la genealogía esgrimiendo a Freud y a Lacan contra Foucault. Para ellos, el análisis del genealogista cercenaría, deformaría o reduciría arbitrariamente lo que es considerado como el específico ‘descubrimiento’ freudiano, a saber, el ‘irreductible Inconsciente’. La recepción pro-psicoanalítica de la *Historia de la sexualidad* va a proponer también, contra la genealogía, ‘otra historia’ en la que podría evaluarse ‘con justicia’ a Freud (Lagrange, Miller, Alemán). Exponer sus argumentos, permitirá identificar en qué sentido la ‘psico-historia’ del psicoanálisis que estos lectores promueven no es más que una estrategia contra-genealógica, tal y como lo anunciaba Foucault en 1977, para no confrontarse con la historia *efectiva* de la teoría y de la práctica ‘invención’ de Freud. Tal ‘pseudo-historia del psicoanálisis’ se inspirará en la valoración histórica que realizaba Lacan de Freud en sus Seminarios como ‘radical corte epistemológico’.

Ante esta lectura lacaniana, es necesario justificar dos supuestos. Primero, nuestra investigación trata de demostrar que la *Historia de la sexualidad* en su conjunto es una arqueología-genealogía crítica del psicoanálisis que concluye en Freud y en su *Interpretación de los sueños*, momento histórico de emergencia de la ‘ciencia’ y clínica del inconsciente. Para los fines que son los nuestros, no recurriremos a la bibliografía psicoanalítica o filosófica centrada en el problema de Foucault y Lacan o de Foucault con Lacan.²⁶⁶⁸ Si bien parece legítimo intentar articular las posibles relaciones entre ambos ‘autores’, estableciendo las similitudes y las diferencias entre la enseñanza de Lacan y el ‘pensamiento’ de Foucault (cuestión propuesta por Foucault mismo),²⁶⁶⁹ los dos proyectos de la *Historia de la sexualidad*

²⁶⁶⁸ Hemos intentado justificar la crítica genealógica a Freud realizada por Foucault en 1976 y en 1984 recurriendo a sus textos y a los textos freudianos. Sólo en un segundo momento sería posible evaluar en qué sentido la ‘vuelta a Freud’ lacaniana podría ser objeto de las mismas críticas que Foucault esgrime contra Freud, en tanto que Lacan se sitúa aún en el campo del ‘saber’ y de la ‘práctica’ iniciada por Freud mismo. La reconstrucción de la genealogía de la *Interpretación de los sueños* que hemos realizado vuelve ya en sí mismo **problemático** cualquier intento de ‘vuelta a Freud’ que haga de éste el corte epistemológico radical, el ‘acontecimiento’ histórico en el que se ‘descubre’ la *realidad* del Inconsciente o se propone heroicamente una nueva ética del deseo. Una lectura filosófica que analiza biográfica y textualmente las relaciones entre el ‘último’ Foucault y el Seminario sobre la ética de Lacan, si bien no piensa críticamente desde Foucault a Lacan ni desde Lacan a Foucault: RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, *op. cit.* Otros textos que abordan las posibles relaciones entre el ‘pensamiento’ de Foucault y Lacan: ERIBON, Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, París, Arthème Fayard, 1994, trad. Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, pág. 221-249; SCHEPHERDSON, Charles, “History and the Real: Foucault with Lacan”, Department of English, University of Missouri at Columbia, January, 1995, artículo en internet (www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.195/shepherd.195); PAPONI, María Susana, *Michel Foucault: historia, problematización del presente*, Buenos Aires, Biblios, 1996, pág. 61-70; VIDARTE, Francisco, “Lacan con Foucault”, *Maristán. Revista de la Asociación Andaluza de Neuropsiquiatría*, Vol. V, N° 11, Málaga, Diciembre, 1996, pág. 46-51; GUÉGUEN, Pierre-Gilles, “El diálogo entre Lacan y Foucault”, *op. cit.*, y NARANJO, José Antonio, “Foucault: el poder y los cuerpos”, *Razón del psicoanálisis*, Barcelona, RBA-ELP, 2006, pág. 161-178.

²⁶⁶⁹ Así lo expresa en el *Curso Hermenéutica del Sujeto* a un alumno que le pregunta por las relaciones entre su investigación y la enseñanza de Lacan: “(Alumno) -Excluyamos el sujeto. Y tengamos en cuenta simplemente los conceptos lacanianos. Tomemos en consideración la función de los conceptos lacanianos. (Foucault)- ¿En mi discurso? (Alumno) -Sí. (Foucault)- En este sentido, **le respondería que es usted el que lo tiene que decir**. No puedo decir que tenga detrás de la cabeza las ideas, porque están de tal manera delante, en lo que digo, de la manera más manifiesta, que muestran bien, a pesar de todo, lo que quiero hacer. Es decir: intentar re-colocar, en el interior de un campo histórico tan precisamente articulado como sea posible, el conjunto de prácticas del sujeto que se han desarrollado desde la época helenística y romana hasta hoy. (...) Por tanto, es de eso de lo que hablo en un sentido. **Ahora, si la manera en que lo abordo viene de Lacan, eso, aún**

no tienen como objeto de investigación y como blanco de la crítica la enseñanza y los textos de Lacan. Foucault dirige su investigación hacia Freud y, sólo subsidiariamente, realiza críticas, sin citar los textos, a los post-freudianos (Reich) y a los freudo-marxistas (Marcuse), como continuadores de la tesis de la represión sexual, y a Lacan. Sobre Lacan, Foucault realiza alusiones marginales tanto en los textos²⁶⁷⁰ como fuera de ellos.²⁶⁷¹ Nunca nombra explícitamente a Lacan en la *Historia de la sexualidad*, no evalúa sus textos, ni su enseñanza, ni las modificaciones que realiza en la teoría y en la práctica analítica, ni cita jamás, en los textos o fuera de ellos, algún artículo o seminario de Lacan.²⁶⁷² El mismo mutismo se extenderá en esta época sobre Foucault (1976-1984) en el seno de la enseñanza lacaniana: si bien la arqueología de las ciencias humanas de los años sesenta había sido bien recibida y alabada por Lacan en sus seminarios,²⁶⁷³ el proyecto de la *Historia de la sexualidad* no será nunca comentado, ni aludido ni cuestionado por Lacan. Frente al doble silencio Foucault-Lacan, Lacan-Foucault, los psicoanalistas que se reconocen hoy como lacanianos van a realizar una valoración del proyecto de investigación foucaultiano, de sus hipótesis y resultados. A ellos recurriremos para exponer la específica valoración 'lacaniana' de Foucault. Segundo, si bien estas lecturas críticas de la crítica al psicoanálisis y a Freud de Foucault indagan en las diferentes variaciones o versiones del psicoanálisis en el conjunto de la obra (desde los años cincuenta a los años ochenta), nos centraremos sólo en la interpretación que se propone de la *Historia de la sexualidad* (1976-1984).

Abordaremos la recepción 'lacaniana' de la crítica de Foucault al psicoanálisis: 1) exponiendo los argumentos con los que se critican las hipótesis del primer proyecto de investigación haciendo jugar el 'descubrimiento' freudiano contra Foucault (Miller, Lagrange); 2) explicitando el prejuicio de una discontinuidad *radical* entre la *Voluntad de saber* y los textos publicados en 1984, por lo que éstos no constituirían una crítica a Freud (Forrester, Miller, Lagrange);²⁶⁷⁴ 3) exponiendo la valoración ambigua o negativa que se realiza del último Foucault, al postular un alejamiento 'máximo' de Foucault respecto al

una vez más, no soy sin duda yo quien puede decirlo. No sabría decirlo." *Curso HS*, pág. 182. El subrayado es nuestro.

²⁶⁷⁰ Las referencias alusivas a Lacan en el texto de 1976 son críticas. A la teoría del sujeto escindido o barrado: *VS*, pág. 93. A la comprensión de las relaciones entre el deseo y la Ley: *VS*, pág. 107-108 y 109. También en 1984: *UP*, pág. 292.

²⁶⁷¹ Críticas veladas que es posible rastrear también en el Curso del Collège de France de 1975: "Dejemos por tanto a otros la preocupación por plantear la cuestión de los efectos de verdad que pueden ser producidos, en el discurso, por el sujeto supuesto saber. Yo, intentaré más bien estudiar los efectos de poder que son producidos, en la realidad, por un discurso que es a la vez estatutario y descalificado." *Curso LA*, pág. 14. El subrayado es nuestro. Para la identificación del analista como sujeto supuesto saber véase: LACAN, Jacques, *Le Séminaire, livre XI: Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973, cap. XVIII. Hay críticas explícitas de Foucault a esta tesis lacaniana en: *Curso HS*, pág. 31-32.

²⁶⁷² Estaban publicados los *Escritos* (de 1966); los Seminarios 1 y 20 (publicados en 1975), el Seminario 11 (en 1973), el Seminario 2 (en 1978) y el Seminario 3 (en 1981).

²⁶⁷³ Lacan comenta *Las palabras y las cosas* en el Seminario 13 de 1965-1966 (en las sesiones del 4 de mayo de 1966, 11 de mayo de 1966, 18 de mayo de 1966, 27 de abril de 1966). Y la conferencia *¿Qué es un autor?* en el Seminario 16 (26 de febrero de 1969) y 17 (21 de enero de 1970). Realizará también en el Seminario 19 (4 de noviembre de 1971) una valoración positiva de la *Historia de la locura* (sin remitirse a los pasajes sobre Freud). Lacan responde sobre Foucault, en una entrevista de 1966: "En cuanto a Foucault, él se interesa en lo que yo hago y a mí me gusta su obra, pero no creo que le preocupe mucho la postura de Freud." LACAN, Jacques, *Figaro Littéraire*, 29 de diciembre de 1966, citado en FORRESTER, John, *The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, op. cit., nota 27, pág. 354. El subrayado es nuestro. Los tres textos de la *Historia de la sexualidad* desmienten esta afirmación de Lacan. Una cuestión asombra: justamente cuando Foucault manifiesta en sus textos una 'preocupación por la postura de Freud', Lacan deja de comentarlos en su Seminario.

²⁶⁷⁴ Para responder a este supuesto fracaso, fundado en el pre-juicio de la discontinuidad radical entre los textos y el método de la genealogía de 1976 (saber-poder) y los textos y el método genealógico de 1984 (prácticas de sí-saber-poder), hemos justificado cómo Freud y el psicoanálisis formaban parte del proyecto de investigación (vía Artemidoro-Casiano-Freud) aún en los años ochenta y continuaban siendo objetos de la crítica.

psicoanálisis que volvería incomprendible el supuesto acercamiento-elogio a Lacan (Lagrange), o al identificar los últimos textos como síntomas del fracaso de Foucault como intelectual (Forrester) o como síntomas del fracaso de la maquinaria genealógica (Miller, Alemán) para finalmente, 4) valorar la propuesta de una ‘historia psicoanalítica’ del psicoanálisis o de una ‘arqueología científica’ del psicoanálisis que ‘haría justicia’ a Freud al inscribirlo en su ‘verdadera historia’ (Lagrange, Miller, Alemán).

1. John Forrester y el fracaso de Foucault.

John Forrester, traductor inglés de los Seminarios de Lacan, elaborará una primera lectura de los textos de la *Historia de la sexualidad* centrándose en la crítica a Freud que propone el genealogista.²⁶⁷⁵ Las tesis generales del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* serán evaluadas remitiéndose a lo expuesto por Foucault en la *Voluntad de saber*. Es decir, no confrontándolas ni fundamentándolas en la investigación genealógica efectiva articulada por Foucault en los cursos del Collège de France de 1973-1974 y 1974-1975, por entonces inéditos.²⁶⁷⁶

En relación con la hipótesis foucaultiana de la proliferación discursiva sobre el sexo, es decir, la que permitía establecer ciertas relaciones históricas de continuidad-discontinuidad entre la confesión cristiana y la asociación libre analítica, Forrester, lector de Freud y de Lacan, corrobora a Foucault. La **codificación clínica del hacer hablar** operada por Freud “es sencilla –sostiene-, y con razón es reconocida como la regla fundamental: di lo primero que se te venga a la mente. No podría encontrarse una manera más sencilla ni más pura para hacer hablar al sujeto.”²⁶⁷⁷ La asociación libre es un procedimiento en el que la autoridad del médico no podrá ser nunca cuestionado.²⁶⁷⁸ La puesta en juego de la noción de ‘sexualidad’, como **causalidad general y difusa productora de enfermedades** asumida ya por los discursos modernos sobre el sexo, es también aceptada por Forrester: “el pansexualismo y el determinismo psíquico de Freud son las condiciones necesarias para el interrogatorio interminable y esperanzado que se lleva a cabo en busca del secreto de secretos, el momento en el que la sexualidad se inflige en el sujeto.”²⁶⁷⁹ Sin embargo, la premisa de que la verdad de la sexualidad es clandestina, evasiva y latente (‘el secreto por excelencia’) es postulada por Freud, para Forrester, de una manera diferente a la de los discursos médico-psiquiátricos modernos: “el estado latente de todo lo que es importante y de todo lo que es sexual en el psicoanálisis –sostiene- no es un secreto. ‘Todo lo que se oculta probablemente sea sexual’ es el método práctico con el que

²⁶⁷⁵ FORRESTER, John, “Michel Foucault y la historia del psicoanálisis”, en *The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, op. cit., pág. 342-376. Corresponde al último capítulo del libro en el que Forrester retoma lo expuesto anteriormente: FORRESTER, John, “Michel Foucault and the History of Psychoanalysis”, *History of Science*, N° 18, Science History Publications-ICA Publications, 1980, pág. 285-303 y “Foucault and psychoanalysis” en APPIGNANESI, Lisa (ed.), *Ideas from France. Legacy of French Theor*, Londres, ICA Publications, 1985, pág. 24-26. Nos remitimos al texto de 1990, resumen de los anteriores artículos y evaluación de ambos proyectos de la *Historia de la sexualidad* (1976-1984).

²⁶⁷⁶ Si bien Forrester propone, como Foucault, que el psicoanálisis freudiano surge de la captura de la mujer-histórica. Ver FORRESTER, John, “Los placeres secretos del psicoanálisis: Freud, Dora y la ‘Madonna’”, en *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 65-78.

²⁶⁷⁷ FORRESTER, John, *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 359.

²⁶⁷⁸ A diferencia del procedimiento hipnótico y de concentración sugestiva. Ver FORRESTER, John, “Contracting the disease of love: authority and freedom in the origins of psychoanalysis” en W. F. BYNUM, Roy PORTER, Michael Shepherd (comps.), *The anatomy of Madness, Essays in the History of Psychiatry*, vol I, *People and Ideas*, Londres, Tavistock, 1985, pág. 255-270 y “Enfermarse de amor: la autoridad y la libertad en los orígenes del psicoanálisis”, en *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 45-63.

²⁶⁷⁹ FORRESTER, John, *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 359.

opera el psicoanalista.”²⁶⁸⁰ Es decir, no todo lo secreto es sexual, no todo lo que se oculta es sexual. Lo que no impide que la sexualidad, secreto por excelencia, se oponga y resista, para Freud, a salir a la luz del lenguaje y lo que no impide pensar que todo sea sexual en la fantasía. Finalmente, Freud también mantiene, para Forrester, una cierta **lógica del censor, por ella lo no permitido, lo no dicho y lo no existente se apoyan y se confunden**: “en el mundo de la fantasía, -sostiene- en donde **todo es sexual**, no hay distinción alguna entre lo que existe y lo que no existe, entre lo permitido y lo no permitido, entre lo dicho y lo no dicho (ya que todo puede y debe decirse); en consecuencia, la lógica del censor en el psicoanálisis pasa a través del ‘todo es posible’, ‘todo es imposible’, que en psicoanálisis se conoce técnicamente como el sentido inconsciente de culpa, evocado por las proezas que se realizan en la fantasía.”²⁶⁸¹

En cuanto a la producción de las sexualidades heréticas y a la producción de los discursos sobre el sexo, el análisis de Foucault invertiría y se apoyaría en algunos de los elementos conceptuales del freudismo: mientras que Freud describe las características constitutivas del aparato psíquico, Foucault hace del psicoanálisis una “idea histórica mediante la cual se debe comprender el conjunto de condiciones que permitieron que el caos de la historia produjera una configuración del deseo, del poder y del saber que existe ‘dentro’ de nosotros.”²⁶⁸² Así, para Forrester, Foucault convierte los argumentos de Freud en una explicación histórica de la manera en que todos estamos sujetos a experimentar esa compulsión a revelar el misterio de los misterios: “cuando se lee este libro de Foucault (...*La Voluntad de saber*...) se experimenta un extraño sentimiento. Es como leer a Freud con todos los signos cambiados. (...) Así, parece como si Foucault tomara prestado el eminentemente claro concepto de la represión de Freud y lo pusiera al revés. La tradición que fructifica con Freud, que va de Hegel a Marx y aún más allá”²⁶⁸³ es de-construida nietzscheanamente por un análisis foucaultiano que prescinde de las nociones de represión y de alienación. Por ello Forrester sentencia: la genealogía de Foucault “**tomó prestada la estructura de la teoría psicoanalítica y la transformó en una versión histórica de las condiciones en las que se basa la existencia del dispositivo sexual**, en la que el cuerpo y la verdad se entretejen. Si la imitación es una forma de halagar, no se puede sino detectar una profunda admiración detrás de la versión del psicoanálisis que elaboró Foucault. Pero si se cambia ligeramente la inflexión, la imitación se transformará en burla, cuyas consecuencias pueden ser importantes.”²⁶⁸⁴ Freud mismo sería, por tanto, el antecedente de la concepción microfísica del poder foucaultiano, al postular la noción de represión como constitutiva de las relaciones entre el deseo y el inconsciente y al elaborar una serie de conceptos para describir unos mecanismos de defensa (formación reactiva, aislamiento, deshacer lo que se ha hecho, proyección, etc.) considerados de manera positiva y productiva.²⁶⁸⁵ Así, el psicoanálisis freudiano propondría ya al historiador de la sexualidad,

²⁶⁸⁰ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 359.

²⁶⁸¹ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 359.

²⁶⁸² FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 359.

²⁶⁸³ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 357.

²⁶⁸⁴ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 360. El subrayado es nuestro. Tal relación es reconocida por Foucault mismo, si bien Forrester parece desconocer el texto: ver *DeE III*, pág. 320. La misma comparación entre análisis foucaultiano del poder y análisis freudiano de la sexualidad es realizada, sin remitir al texto de Foucault, por: HUSSAIN, Athar, op. cit., pág. 197; KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, París, Librairie Générale Française, 1985, pág. 232 y DAVID, Christian, “Preface” en CHEBILI, Saïd, *Foucault et la psychologie*, París, L’Harmattan, 2005, pág. 9.

²⁶⁸⁵ Para fundamentarlo, Forrester cita un texto del último Freud, en el que supuestamente se pone en evidencia la positividad de los procedimientos de defensa. “Al reconocer este hecho y reemplazar el concepto de represión con el de defensa, en 1926 Freud observó lo siguiente: ‘Fue en la histeria donde hicimos nuestras primeras experiencias sobre represión y formación de síntoma (...) Más tarde estudiamos la neurosis obsesiva y hallamos que en esta afección los procesos patógenos no son olvidados. Permanecen constantes, más son ‘aislados’ de una manera todavía irrepresentable, de suerte que se alcanza más o menos el mismo resultado

“una rica variedad de mecanismos a través de los cuales el deseo se desvía de su propósito, recibiendo así sus transformaciones difusas.”²⁶⁸⁶ Por ello, si bien Foucault centra su ataque en la ‘hipótesis represiva’ sostenida por Freud, Forrester señala que la conceptualización freudiana no se circunscribe únicamente a la noción de ‘represión’.²⁶⁸⁷ describiendo la variedad de mecanismos psíquicos de las relaciones entre deseo, sexualidad y poder, la obra de Freud constituye, para Forrester, un antecedente de la genealogía. La máquina-genealógica que construye Foucault no remitiría conceptual y metodológicamente a Nietzsche sino a Freud; el principio metodológico fundamental de la genealogía de la sexualidad no sería la interdependencia estratégica entre poder-saber sino las relaciones entre deseo y poder.²⁶⁸⁸

Centrándose en la noción de represión, Foucault podía criticar, en la década de los setenta, a los teóricos sociales que concebían al poder como esencialmente negativo (freudo-marxismo), a los psicoanalistas franceses que empleaban las ecuaciones lacanianas de autoridad del padre y de la ley (Lacan) y a los psicoanalistas que consideraban que la represión constituía la relación fundamental entre el deseo y el inconsciente (post-freudianos). Sin embargo, el psicoanálisis ‘clásico’ de Freud, para Forrester, no pudiendo ser reducido a la única noción de represión, quedaba fuera de la crítica reduccionista a la que lo condenaba la hipótesis represiva cuestionada por la genealogía.²⁶⁸⁹ Por ello, el interés de Foucault por la obra de Freud permite a Forrester señalar la estrategia del genealogista: trata de asumir a Freud para hacer jugar a Freud contra Freud. Su microfísica del poder no es más que una versión transformada, exportada a la historia, de los mecanismos psíquicos descritos primigeniamente por Freud. Apoyándose Foucault en los ‘descubrimientos’ del padre del psicoanálisis, intentará cuestionarlo denunciando que la doctrina freudiana proporciona al dispositivo de la *scientia sexualis* del siglo XIX dos de sus pilares fundamentales, a saber, “la noción de que la verdad del sujeto ha de encontrarse escondida en su sexualidad y la noción de que la represión es el modelo de modelos a partir del cual pueden describirse objetivamente las relaciones de poder.”²⁶⁹⁰

que mediante la amnesia histérica.” FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 363. Del texto Forrester deduce la percepción freudiana de formas y mecanismos de poder más amplios y positivos que la mera represión. Sin embargo el texto describe un mismo procedimiento negativo de producción de los síntomas por *aislamiento* del afecto o de la representación que concluye en el mismo resultado *amnésico*.

²⁶⁸⁶ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 363.

²⁶⁸⁷ Que la teoría freudiana no puede ser reducida a la noción de represión es algo patente para Foucault mismo. “He hablado de represión, de prohibición y de ley. (...) El pensamiento de Freud es en efecto mucho más sutil que la imagen que presento (...pero...) los historiadores de la sexualidad no han utilizado otra noción más que la de la represión.” *DeE IV*, pág. 198.

²⁶⁸⁸ Argumento hermenéutico sobre el nacimiento de los principios de la genealogía difícilmente justificable en los textos de Foucault. Ver *DeE II*, pág. 243-244.

²⁶⁸⁹ Foucault reconoce que el pensamiento de Freud es mucho más sutil y complejo que una simple teoría de la represión pero que, justificando psíquicamente la represión de la sexualidad y elaborando una teoría psíquica de la sexualidad reprimida originariamente (Edipo), ha dotado a los historiadores de la sexualidad y a los filósofos de un término que pasa como descripción objetiva de la realidad histórica y psíquica. Ver *DeE IV*, pág. 197-198.

²⁶⁹⁰ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 364. Forrester contradice su argumento al sostener que, si bien la represión ha sido el primer mecanismo psíquico descrito teóricamente por Freud, no es sino uno de los tantos mecanismos en los que Freud se interesa y, sin embargo, no justifica su positividad productiva, aunque explícitamente los llama, siguiendo a Freud, procedimientos de defensa. “Las defensas que invoca el psicoanálisis son mucho más variadas que la simple ausencia negativa connotada por la represión; de hecho, **corresponden muy estrictamente a las formas de poder más amplias y más positivas que Foucault quiere destacar.**” FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 363. El subrayado es nuestro. Forrester confiesa: que “comenzamos a dudar si la crítica de Foucault sobre la hipótesis represiva no estuvo un poco fuera de lugar, si no fue demasiado fuerte para los propósitos para los que había sido creada.” FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 363. ‘Para los propósitos para los que había sido creada’ significa, para nosotros, articular

Con tal maquinaria genealógica así conformada, Foucault se abocará a eliminar la cientificidad del psicoanálisis recurriendo a las condiciones históricas de su formación: “la telaraña micropolítica, en la que podemos esperar encontrar las relaciones de verdad, conocimiento y sexualidad, es precisamente lo que el psicoanálisis ha arrojado para atraparnos.”²⁶⁹¹ Por otro lado, si bien Freud podrá ser valorado positivamente por haber cuestionado los discursos médico-psiquiátricos de la degeneración, deberá sin embargo ser criticado al haber vuelto a insertar la sexualidad en los dominios de la alianza familiar, manteniendo una concepción jurídica del poder que “no correspondía a las nuevas realidades”²⁶⁹² efectivas del funcionamiento del poder panóptico-disciplinario. En este sentido, se hace del psicoanálisis “la versión más pura y más económica –sostiene Forrester- de todo el aparato de dominación. Ejerce su dominio con sólo emplear dos reglas: la ‘regla fundamental, ‘dilo en voz alta’, y las reglas del contrato que se celebra entre el analista y el analizado.”²⁶⁹³ Así, el principio de sospecha freudiano respecto de las producciones psíquicas es, para Forrester, el mismo que el principio de sospecha genealógico mientras que se considera al “principio de sospecha (...freudiano como...) la encarnación más clara de las condiciones sin las cuales sería imposible el despliegue de la sexualidad.”²⁶⁹⁴

Finalmente, el texto de Forrester, presentado como un “homenaje a (...la...) memoria”²⁶⁹⁵ de Foucault y a sus obras, “que, a lo largo de los años –afirma el autor-, fueron marcando mi camino, siempre delante de mí, moviéndose en las más sorprendentes direcciones”²⁶⁹⁶, va a concluir **denunciando el fracaso del ‘último’ Foucault**.

Primero, Forrester identifica como un síntoma el cambio que se opera en los últimos textos de Foucault. Las grandes imágenes que asediaban y fascinaban al lector en las anteriores obras desaparecen: la nave de los locos de la *Historia de la locura*, el análisis de las Meninas de *Las palabras y las cosas*; el suplicio de Damians de *Vigilar y castigar* no tienen continuidad en los textos de 1984.²⁶⁹⁷ Por otro lado, el análisis del poder, central en el proyecto de 1976, “está ausente casi por completo; se ha transformado y dispersado en una

una investigación histórica que no dé por hecho el dato natural, ahistórico e invariante de la ‘sexualidad, y que no suponga que respecto a esa ‘sexualidad’, universal antropológico, el poder se aplica sólo capturándola negativamente, reprimiéndola siempre.

²⁶⁹¹ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, op. cit.*, pág. 361.

²⁶⁹² FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, op. cit.*, pág. 362.

²⁶⁹³ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, op. cit.*, pág. 364.

²⁶⁹⁴ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, op. cit.*, pág. 365.

²⁶⁹⁵ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, op. cit.*, nota 2, pág. 14.

²⁶⁹⁶ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, op. cit.*, pág. 14.

²⁶⁹⁷ “(...) no hay imágenes que llamen la atención, como si el precepto y la práctica de la moderación aristotélica que describe y analiza Foucault hubieran influido en su propia escritura.” FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, op. cit.*, nota 58, pág. 370. Forrester analiza otras imágenes en las obras de Foucault y su valor cautivador en: FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida, op. cit.*, pág. 342-343. Si hubiera que identificar en la obra de Foucault -si existiera tal cosa- la presencia de ‘imágenes que obsesionan’ y ‘fijan la mente’, si fuera necesario capturar la regularidad de unas ‘imágenes que vuelven de manera involuntaria en el lector’ y ‘atacan al lector con la imagen’, en la *Historia de la sexualidad* de 1984 estas imágenes podrían corresponder a la analítica de las imágenes oníricas. El primer capítulo de *El cuidado de sí* sobre la oniocrítica de Artemidoro podría ser una recurrencia foucaultiana a las imágenes, que obsesionan, que fijan, que vuelven involuntariamente y que atacan al lector. Unas imágenes que no afloran desde el texto, como en las obras anteriores, sino que emanan del lector mismo: el texto sólo reenvía de las imágenes oníricas que relata Artemidoro y de la oniocrítica antigua a las imágenes que asedian al lector y a la interpretación de las propias imágenes como realizaciones nocturnas de unos deseos que se esconderían siempre. Foucault no propone, como en obras anteriores, imágenes que remitan al lector al pasado (a la experiencia de la locura de la nave de los locos, al problema de la representación de la época clásica o a los rituales del castigo del pasado) para problematizar una relación exterior al lector (lector-loco, lector-saber, lector-criminal). Foucault elabora una analítica de las imágenes del sueño en Artemidoro que, por mediación del pasado, vuelve problemática y asombrosa la subjetivación del propio lector respecto a sus propios sueños.

serie de otros intereses” siendo reemplazado por la ética.²⁶⁹⁸ Así, para Forrester, los dos textos de 1984 no son el resultado de una investigación histórica sobre las formas de gobierno que el sujeto ejercía en la Antigüedad sobre sí mismo, insertándose en una relación con otros (maestro, director, monje anciano, médico, psicoanalista, etc.), reflexionando y elaborándose a partir de ciertas prácticas sociales específicas (del régimen, del matrimonio, de la corte, de la interpretación de los sueños) y en el contexto de relaciones políticas específicas (polis e Imperio). Respondiendo con una nueva ética a las relaciones de poder que denunciaba en 1976, **“estos libros tienen fines éticos en la actualidad –sostiene Forrester-, en vez de epistemológicos, históricos o políticos, (...) el método ya no trata de ‘hacer extraño’ el pasado (o el presente), a fin de reorientar nuestra articulación del pasado y el presente, sino que es francamente comparativo (...).”**²⁶⁹⁹ Foucault propondría así, para Forrester, una ética para la actualidad, a saber, la ética antigua. No buscaría confrontarnos con el pasado para hacer extraño el presente y cuestionarlo, sino comparar el pasado con el presente para instaurar la preeminencia de la ética antigua. El genealogista ya no hace una ‘genealogía del hombre de deseo’, hace historia: una historia romántica que vuelve al pasado.

Ignorando las constantes referencias que Foucault realiza a las relaciones históricas y siempre históricas entre el sujeto y la verdad (*parrhesia*, confesión), solapando el capítulo dedicado a Platón y a la verdad en *El uso de los placeres* y la investigación sobre las relaciones entre sujeto y verdad en *El cuidado de sí* y haciendo caso omiso de la cuestión foucaultiana (en los dos sentidos del término) de la verdad como uno de los ejes de constitución de sí, Forrester afirma: “Sin duda, lo que parece haber desaparecido de estos últimos libros es el interés en la epistemología y en la verdad.”²⁷⁰⁰ Desconoce o quiere desconocer que el interés epistemológico, la captura genealógica de los discursos científicos, no podía sino estallar en el futuro, en el texto o en los textos dedicados a la experiencia moderna de la sexualidad, si bien Foucault señala ciertos procedimientos de producción del ‘saber científico’ (juego de verdad) en el capítulo de Artemidoro (experiencia y recopilación). El problema de la verdad y el problema de las relaciones entre el sujeto y la verdad, a diferencia de lo que interpreta Forrester, traspasa los textos de 1984, se disemina por sus cursos (problema de la *parrhesia* y de la confesión) y estaba llamado a concluir, provisionalmente, en el texto sobre el cristianismo: momento histórico en el que la verdad se ‘encarnaba’ en las profundidades del alma y se establecía un lazo entre la verdad de sí, el conocimiento de sí, la verbalización de sí y el sujeto.

Como supuestamente Foucault abandonaría el problema del poder y de la verdad, pasando a una indagación puramente histórico-comparativa sobre la ética, podrá revelársele al interpretador sagaz el sentido último del proyecto de la *Historia de la sexualidad*: “El proyecto de Foucault **no era, definitivamente**, -afirma Forrester- **descubrir la urdimbre religiosa a través de la cual los profesionales de la salud de hoy hacen ir y venir a tantos dóciles sí mismos. La religión, la ciencia (¡léase el psicoanálisis!), y la ley son apuntalamientos que se rechazan con indiferencia**, por lo que Foucault, en estas últimas obras, **reconoce como esperanza positiva legítima conducir al individuo a que se haga la pregunta: ¿cómo debo vivir?**”²⁷⁰¹ Esperanza que propone una nueva ética para el presente, fuera de la religión, de la ciencia, de la ley, transmitiendo una pregunta ‘positiva y legítima’, a-histórica e invariante. Se hace así de Foucault un nuevo Kant historicista: la *Historia de la sexualidad* es una *Crítica de la razón práctica* revivida.

²⁶⁹⁸ “Lo que reemplaza la relación del sujeto con el poder es la ética (...)” FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 371.

²⁶⁹⁹ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 371. El subrayado es nuestro.

²⁷⁰⁰ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 372.

²⁷⁰¹ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 374.

Manipulando el proyecto foucaultiano de la *Historia de la sexualidad* (1984), Forrester concluirá que es justamente el psicoanálisis quien ha planteado siempre esta pregunta ética y que, el ‘último’ Foucault es pues el Foucault más cercano al psicoanálisis. Exclama y pregunta: “¡ironía de ironías!, ¿no es precisamente el psicoanálisis la práctica moderna que mejor ha identificado esta pregunta como implícita en las miles de experiencias (...) que se hacen a estos profesionales desde sus orígenes, a principios de este siglo? ¿No es precisamente el psicoanálisis el que ha rechazado por lo menos dos de las tres agencias de Foucault: la religión (‘una ilusión’) y la ley (por el hecho de ser una agencia ‘superior’, el superyó (...))? (...) En síntesis, **¿no son éstas las obras más psicoanalíticas de Foucault, precisamente en las que parece estar dedicado a un proyecto que rechaza el ‘interminable autoanálisis’, ‘la hermenéutica de la sospecha’, ‘la alianza non sancta de la verdad del sujeto con su sexualidad secreta, al buscar una ética de la estética y de la nueva vida? ¿Acaso no está más a tono con el *ethos* psicoanalítico de nuestro siglo**, cuando reconoce la atribución más auténticamente moderna que un individuo puede hacerse al sí mismo, al buscar esta ética que es independiente de la Iglesia, del Estado, de la ley y del laboratorio?”²⁷⁰² Foucault, el nuevo Kant historicista, es también un Freud o un Lacan solapado.

Para concluir el artículo ‘dedicado’ a este Foucault de 1984 emparentado ahora, para el autor, con el psicoanálisis y con Freud, Forrester avanza una hipótesis especulativa de conjunto sobre toda la obra de Foucault: una hipótesis que quiere justificar “por qué los últimos escritos de Foucault son tan humildes y tan austeros, una hipótesis que es también una reflexión sobre la trayectoria de un hombre cuya obra evoca en mí –es Forrester quien confiesa- la más profunda admiración a medida que me familiarizo con ella.”²⁷⁰³ Y en el momento del reconocimiento, el artículo de homenaje al muerto y a su obra concluye juzgando el fracaso de Foucault. “Se cree que Foucault –sostiene Forrester-, como historiador del presente, fue primero y ante todo un historiador de las equivocaciones y de las crisis intelectuales del presente. El cambio de la filosofía a la psicopatología del joven Foucault de finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta fue el reconocimiento del fracaso de la filosofía en cumplir sus promesas.”²⁷⁰⁴ Así, para Forrester, las primeras obras de Foucault (*Sueño y existencia* de 1954,²⁷⁰⁵ *Enfermedad mental y personalidad* de 1954 y la *Historia de la locura* de 1961) son elaboradas ante el fracaso de la psicopatología y de la filosofía, por su incapacidad de abordar la experiencia de la locura. En *Las palabras y las cosas*, Foucault señalaría el fracaso del marxismo y del estructuralismo. En *Vigilar y castigar*, el del *gauchisme* y las políticas liberacionistas de izquierda. Finalmente, en la *Voluntad de saber*, Foucault indicaría y analizaría el fracaso de los movimientos de liberación sexual y la futilidad de las proclamas liberacionistas del psicoanálisis. Si todas las obras de Foucault nacían de un fracaso, las obras de 1984, piensa Forrester, también deberían indicar uno. “Entonces, -pregunta Forrester- **¿cuál es el fracaso al que se dedican estos dos últimos libros? Yo creo que es al fracaso del propio intelectual: el propio fracaso de Foucault.**”²⁷⁰⁶

²⁷⁰² FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 374-375. El subrayado es nuestro.

²⁷⁰³ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 375.

²⁷⁰⁴ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 375.

²⁷⁰⁵ En: *DeE I*, pág. 65-119.

²⁷⁰⁶ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 375. El subrayado es nuestro. Fracaso que será denunciado como enseñanza por Jacques Miller en 1988. ¿Retoma Miller las tesis fracasionistas de Forrester? Los artículos de Forrester sobre Foucault son publicados en 1980 y 1985. En el artículo de 1985 propone por primera vez su hipótesis del fracaso. Ver MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit. y *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 67-73 (texto leído en enero de 1988 en el Encuentro Internacional sobre Michel Foucault realizado en París).

El supuesto homenaje concluye pues con una acusación abierta. Cita una entrevista de 1977, en la que el genealogista indicaba que su función como intelectual se separaba tanto de los intelectuales profético-legisladores como de los intelectuales tradicionales que obsesivamente formulaban lo que debía hacerse y prometían una solución para el futuro. En esa entrevista, Foucault se definía a sí mismo como un historiador del presente. “El filósofo griego, el profeta judío y el legislador romano –respondía Foucault– han sido siempre los modelos que persiguen quienes, hoy día, hacen profesión de hablar y escribir. Yo sueño con **un intelectual destructor de las evidencias y las universalidades**, alguien que retoma e indica, en las inercias y en las coerciones del presente, los puntos débiles, las oberturas, las líneas de fuerza, **alguien que sin cesar se desplaza, que nunca sabe bien en dónde estará ni lo que pensará mañana**, porque está demasiado atento al presente; alguien que contribuye, ahí donde está de paso, **a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena y cuál** (me refiero a qué revolución y qué esfuerzo) (...).”²⁷⁰⁷

Este Foucault intelectual del presente, este genealogista del presente ‘destructor de evidencias y universalidades’ que ‘plantea preguntas’ más que ofrecer respuestas y que, para ello se ‘desplaza’ no pensando siempre lo mismo, es el que fracasaría en el último Foucault: “Su rechazo a ser un gurú –sostiene Forrester– no evitó que se le adjudicara una función crítica de intelectual; considérense las miles de entrevistas que con tanta avidez se recogieron, se transcribieron, se comentaron y se atesoraron.”²⁷⁰⁸ Por esta apropiación pública de su obra, Foucault no podrá jugar el juego del historiador del presente. No podrá mantener su función crítico-destructiva, no podrá plantear ya preguntas, sino que se abocará a proponer respuestas recurriendo al pasado. El último Foucault fracasa porque no hace más que historia: “En estos dos libros (...de 1984...) –sostiene Forrester– **la única huella que quedó del historiador del presente** se encuentra en la pregunta inicial: ¿cómo han de trazarse los caminos que lleven a convertirnos en sujetos de la práctica de vivir? Y aquí el dominio ya no es político ni estratégico, aunque Foucault haya seguido desarrollando, en obras menores, estos conceptos; **ésta es la búsqueda moral, la ascesis de la que habla Foucault al principio del segundo volumen –el ejercicio del sí mismo, quizás aún el ejercicio del dominio de sí mismo que Foucault encuentra en los griegos y que hasta donde yo sé, nunca negó que fuera una meta.**”²⁷⁰⁹ Foucault, fracasado como historiador del presente, se habría transformado en moralista al proponer como ‘meta’ el modo de subjetivación griego para el presente.²⁷¹⁰ Los textos de 1984 son, por tanto, síntomas: una indicación romántica que recurre al pasado, un ‘volver a la Antigüedad’ para reencontrar en ella la validez de una moral que se propone como válida universalmente.²⁷¹¹

Asignando a Foucault lo que el mismo Foucault niega, Forrester concluirá el texto interpretando psicoanalíticamente al genealogista: “Tal vez estos libros **tan austeros** (...de 1984...) hayan sido **el propio ejercicio de Foucault para autorreprimirse**, en los que

²⁷⁰⁷ *DeE III*, pág. 268-269. El subrayado es nuestro. El texto de Foucault es citado por Forrester como conclusión del artículo: FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 376.

²⁷⁰⁸ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 375.

²⁷⁰⁹ FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 376. El subrayado es nuestro.

²⁷¹⁰ Ironía de esta interpretación. A partir de esta investigación histórica sobre el pasado, Foucault elabora el texto más importante sobre la ontología del presente y sobre la crítica genealógica al presente: “¿Qué es la Ilustración?”. Ver *DeE IV*, pág. 679-688.

²⁷¹¹ Foucault contradice la interpretación de Forrester en: *DeE IV*, pág. 386-390 y 536. En una entrevista de 1982, Foucault responde: “**Estoy bien seguro de no poder dar a la gente lo que ellos esperan. No me he conducido jamás como profeta. Mis libros no dicen a la gente lo que debe hacer. Se me reprocha eso a menudo (posiblemente con razón), y al mismo tiempo, se me reprocha el jugar al profeta.**” (...) (Entrevistador:) “¿No está usted, de cierta manera, en proceso de decirnos cómo debemos actuar? (Foucault:) No. Si usted entiende por ‘ética’ un código que nos diría de qué manera debemos actuar, entonces, seguro, la *Historia de la sexualidad* no es una ética. *DeE IV*, pág. 536. El subrayado es nuestro.

dejó de perseguir sin renuencia ni nostalgia, el estilo del intelectual y la imagen de la promesa de una libertad más allá del alcance de la recuperación interpretativa, **al regresar** a Sócrates, a Aristóteles, a Fidiás. Suponiendo que éste haya sido el camino que siguió Foucault, podemos discernir ahora con bastante claridad que el ideal del intelectual que esbozó durante la entrevista publicada en 1977 no fue sólo la imagen de lo que él quería ser, sino que también revelaba lo que él mismo era.²⁷¹² Es decir, era y quería ser un historiador del presente, era y quería ser un intelectual no profético y no legislador. Era y quería ser lo que finalmente no pudo ser ni era en 1984, al dejar de cuestionar el presente y ‘regresar’ al pasado convirtiéndose en un mero historiador de la moral antigua greco-romana. Abandonando el dominio político y estratégico de las relaciones de poder, Foucault propondría finalmente lo que ‘debe’ ser una meta moral para el presente recuperando un problema y una pregunta a-histórica por el ‘deber ser’ que era también central para Freud y que perduraba históricamente en el interior de la reflexión analítica (Lacan). Así, era posible no pensar en la crítica, al proponer que la *Historia de la sexualidad* ya no ponía en cuestión al psicoanálisis sino que, por el contrario, entre el ‘último’ Foucault y Freud-Lacan había un acercamiento máximo.²⁷¹³ Acercamiento provocado por una interpretación que, no fundándose en los textos, no hacía sino contra-maniobrar para *destituir* a Foucault con Freud.

2. Jacques Lagrange: forcluir la alteridad de lo Inconsciente y lo Sexual.

Si bien los artículos de John Forrester (1980-1985-1990) son una primera recepción de la *Historia de la sexualidad* en el ámbito del psicoanálisis anglosajón, los ejes fundamentales del debate se formarán en Francia a finales de los años ochenta. Jacques

²⁷¹² FORRESTER, John, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., pág. 376. El subrayado es nuestro. Ejercicio de auto-represión que no practicaba especialmente Foucault en sus últimos años de vida. Ver *DeE IV*, pág. 735-746.

²⁷¹³ La misma interpretación realiza Jean Catonné pero mediante una inversión del argumento de Forrester. Las últimas obras no serían, como para Forrester, las más psicoanalíticas de Foucault. “Es la genealogía del hombre de deseo instaurada por Foucault la que une el psicoanálisis con el cristianismo, es la teoría de la ética la que nos permite desunirlos. En efecto, Foucault recusa el psicoanálisis para fundar su arte de vivir. Renovando la alianza con la Ética (...con mayúsculas en el texto...), excluye al psicoanálisis de toda pretensión de constituir una fuente.” CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, op. cit., pág. 129. Así, para Catonné, no fracasa Foucault sino que hace fracasar a Freud. Pero para cuestionar el psicoanálisis, Foucault propondrá para el presente la búsqueda tradicionalmente ética del Bien Soberano. “Concluamos: el psicoanálisis por sí mismo no puede sustituir la búsqueda ética; **Foucault se afana en proponer un arte de vivir como específico trabajo filosófico. El objetivo supremo de este último es el soberano bien que tiene por nombre felicidad, fruto del ejercicio de la sabiduría.** Pero nadie puede ser sabio si no quiere serlo. Esperar la beatitud espinoziana o bien la ataraxia de los Antiguos exige una larga preparación que puede llegar a alcanzar su término. La conversión filosófica no promete nada menos que la inmortalidad para un bienaventurado que vive en este mundo ‘como un dios entre los hombres’. Foucault ha tenido la sabiduría de no hablar de sabiduría, ni tampoco de felicidad. Posiblemente sabía que, para la mayoría de nosotros, no hay felicidad más que relativa, **lo que no impide de ninguna manera a cada uno tomar el camino que lleva al gozo eterno.**” CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, op. cit., pág. 129. El subrayado es nuestro. Se tratará, para Catonné, de volver en el presente al pasado. “Por su parte, **Foucault traza un camino para nuestra modernidad, vía recurrente que pasa por los Griegos.** De ellos retiene la exigencia de una vida dominada, guiada por la belleza, un bello arte de vivir. Esta ética aparece como una forma en la que el único contenido esbozado es un proyecto de autonomía. En efecto, lo esencial es a inventar por cada uno de nosotros. **Su retorno a los Griegos es por tanto un retorno a nosotros mismos.**” CATONNÉ, Jean-Philippe, *Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre*, op. cit., pág. 130. El subrayado es nuestro.

Lagrange, en 1987, será el primero en abocarse al estudio de las diferentes versiones del psicoanálisis en los textos de Foucault,²⁷¹⁴ proponiendo unas críticas a las críticas del genealogista a través de una valoración de ambos proyectos (1976-1984).

Lagrange expone en su artículo la posición crítica de Foucault frente a Freud y el psicoanálisis en la *Voluntad de saber*, si bien no recurrirá para fundamentar los argumentos históricos de Foucault más que a algunas citas de la investigación comunicada en los cursos del Collège de France.²⁷¹⁵ Respecto a los textos de 1984, la genealogía del sujeto de deseo avanzada no implicará, para Lagrange, continuar el cuestionamiento histórico de la ciencia y técnica del deseo elaborada por Freud: no recogerá las críticas que realizaba el genealogista en los años ochenta en entrevistas y cursos contra Freud, ni identificará la vía abierta en la misma obra que permitía un análisis genealógico de las relaciones entre sujeto, sueño, deseo y verdad en la que el padre del psicoanálisis podía ser inscrito.²⁷¹⁶

²⁷¹⁴ Lagrange realiza un recorrido por las diferentes versiones del psicoanálisis en los textos de Foucault, desde los años cincuenta a los años ochenta. El texto en el que aborda la 'versión' foucaultiana de los años setenta y ochenta (*Historia de la sexualidad*) es: LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., enero, 1987.

²⁷¹⁵ Lagrange recopila algunas de las más importantes críticas foucaultianas: Freud es situado por el genealogista en relación de continuidad con la psiquiatría de Charcot (llevándola al límite); constituye el momento en el que surge el cuerpo sexual de la histeria (como más allá del cuerpo neurológico); es el único que ha franqueado los supuestos racistas de la psiquiatría de la herencia y la degeneración (eugenismos y racismos de Estado); es evaluado, sin embargo, como una maniobra de des-psiquiatrización que toma a cargo médicamente la sexualidad y, por ello, debe considerarse no como una teoría y una práctica que libera la locura y la sexualidad de las manos del médico, sino como una estrategia de re-medicalización al reconstituir el poder y la autoridad que el neuropsiquiatra había perdido en las maniobras de Charcot (batalla de la histeria); Freud conforma así, en esta maniobra de re-medicalización de la locura y de la sexualidad, un nuevo espacio y una nueva técnica gracias a los cuales el médico no podrá ser cuestionado, impondrá la regla de la asociación libre, sucedánea de la confesión cristiana, se conminará a sí mismo al silencio y a la invisibilidad en una relación privada no contaminada por las sugerencias peligrosas del asilo; finalmente, y por todo esto, Freud deberá ser considerado como una de las piezas mayores del dispositivo de sexualidad del siglo XIX, permitiendo la generalización del mismo y la diferenciación de la sexualidad burguesa. Reinscribiendo estratégicamente la sexualidad en la alianza, instaurando a la familia como Ley, el psicoanálisis freudiano es una empresa de normalización, supone una relación de poder, es heredero de la técnica de la confesión y su doctrina hace pasar como característica universal del hombre lo que no es sino una producción histórica. Ver LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 260-266.

²⁷¹⁶ La lectura que realiza de los dos últimos textos de Foucault (1984) no incidirá en el lugar concedido a Freud en el nuevo proyecto. Se centrará en las virtuales relaciones entre Foucault y Lacan. Lagrange resume los desplazamientos fundamentales del pensamiento de Foucault en los años ochenta: de la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad a las relaciones entre conocimiento, saber y veridicción; de un 'estudio del Poder' al análisis de sus modos de ejercicio y al análisis de las formas de gubernamentalidad y de los regímenes de verdad a las técnicas de sí que constituyen al sujeto. Indica, erróneamente a nuestro criterio, que el debate con el psicoanálisis 'parece cerrarse' (pág. 272) en los años ochenta: la investigación foucaultiana manifestaría así, para Lagrange, una 'distancia creciente respecto al psicoanálisis' (pág. 272), lo que podría ser interpretado como una crítica creciente al psicoanálisis (que el autor retoma sólo en su versión lacaniana como si las valoraciones foucaultianas a Freud hubieran desaparecido en esta época), o como un alejamiento máximo del interés por realizar una crítica al psicoanálisis (que justificaría por qué Lagrange interpreta que habría entre Foucault y el psicoanálisis en los años ochenta una cierta complicidad). Para justificar la distancia, Lagrange establecerá los puntos de 'incompatibilidad' fundamentales entre la perspectiva de Foucault y la versión psicoanalítica de Lacan en lo que respecta a la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo de sí y la teleología moral. Opondrá estos elementos, tal y como son propuestos por Foucault en relación con la reflexión greco-romana (*aphrodisia*), a la descripción del modo de subjetivación analítica que podría extraerse de la enseñanza y de los textos de Lacan. Identificando esos puntos de incompatibilidad, abordará la referencia que realiza Foucault a Lacan en el curso del 6 de enero de 1982, calificándola como un 'elogio' algo envenenado, dado que supone que habría un cierto acercamiento (interpreta que Foucault alaba a Lacan mientras le rinde un homenaje por su muerte) de Foucault a Lacan. Por ello, concluye su artículo con una pregunta, en la que intenta justificar que aún en los textos de 1984 es Foucault *contra* el psicoanálisis, *contra* Freud y *contra* Lacan: "Postura, uno la ve, de parte a parte histórico-política –se trata, en efecto, dice Foucault, de la 'política de nosotros mismos'–, de la que uno no ve qué complicidad secreta podría aún mantener con el psicoanálisis." LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 280. Para su

Dos vías fundamentales propone Lagrange en su artículo para una “eventual discusión” en torno a las críticas de Foucault a Freud²⁷¹⁷, que serán más bien dos ejes de cuestionamiento crítico a Foucault y a su “manera de pensar la formación y las funciones del psicoanálisis (...).”²⁷¹⁸ La primera corresponderá a las relaciones entre historia y verdad, la segunda concernirá a la valoración del psicoanálisis como terapia al servicio de la normalización.

Respecto al primer eje de discusión, a saber, las relaciones entre historia y verdad, Lagrange va a cuestionar la validez del método genealógico de Foucault. Para el autor, ya que el punto de vista metodológico de Foucault sólo percibe la historia como lugar estratégico en el que se despliegan dispositivos coyunturales (post-metafísica) y porque la verdad es ‘elidida’ metodológicamente en tanto que ‘verdad de lo real’ (nominalismo) para ser considerada en relación con juegos históricos de verdad condicionados socio-históricamente, al método de análisis foucaultiano se le haría imposible por principio cualquier posibilidad de pensar las relaciones entre el sujeto y unas instancias ‘objetivas’ como las del “Inconsciente y lo Sexual.”²⁷¹⁹ Así, porque la historia es para Foucault el lugar de nacimiento del sujeto sexual y no el lugar donde se hacen realidad diferentes formas o manifestaciones de ‘lo Sexual’, y porque la historia es considerada como conformando múltiples ‘versiones’ de la verdad, de una verdad que será siempre parte o efecto de reglas históricas, y no el lugar en el que se manifiesta ‘la Verdad’ de un foco irreductible tal y como es ‘lo Inconsciente’, Lagrange valorará las obras genealógicas de Foucault (*Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*) como **una pérdida**: “uno podría preguntarse, –afirma- **de un modo un poco nostálgico**, si pasando de una reflexión sobre el límite y la transgresión a un análisis formulado en términos de poder-saber, algo de la *Historia de la locura* no **se ha perdido, a saber, el reconocimiento de un foco irreductible a la instancia del discurso y a la positividad productiva de los poderes (...).**”²⁷²⁰ Es decir, sería este ‘foco irreductible’ al discurso y al poder (designado por Foucault en la obra de 1961 con la figura ‘a-histórica’ de la ‘experiencia trágica de la locura’, la ‘experiencia de lo Otro que es Oriente’ y la ‘experiencia de la sexualidad’) lo específicamente perdido al aplicar un método de análisis histórico-genealógico. ‘Foco irreductible’, trans-histórico y metafísico por inapresable, postulado por Foucault en 1961 (cercenado en la reedición ‘genealógica’ de 1972) con el que Lagrange, en 1987, y Lacan, en los años sesenta, simpatizaban: por su relación de parentesco con una instancia como la del Inconsciente, sobre la que justamente el saber del psicoanálisis lacaniano incidía, diciendo cierta verdad sobre lo que no podía ser dicho totalmente nunca.²⁷²¹ Pérdida metodológica para Lagrange y no una construcción de un novedoso instrumento metodológico por Foucault, que concederá un privilegio no justificado al discurso histórico por sobre otras formas de discurso (supuesto foucaultiano de la preeminencia de la historia respecto al supuestamente irreductible Sexual-Inconsciente). Al alejarse Foucault del punto de vista que le permitía realizar en los años sesenta una *Historia de la locura*, la obra de Foucault pierde ‘profundidad’: ya no apunta a ninguna instancia que justificaría la denuncia crítica de todas y cada una de las ‘capturas’ históricas del saber-poder. Historizándolo todo, incluso lo ‘Sexual’, lo ‘Inconsciente’ y la Verdad, Foucault se impide pensar la ‘novedad’ de Freud.

interpretación de los textos de 1984 ver LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 272-280.

²⁷¹⁷ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 267.

²⁷¹⁸ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 267.

²⁷¹⁹ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 267. Con mayúsculas en el texto.

²⁷²⁰ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 267.

²⁷²¹ Ver RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, op. cit., pág. 30-33.

El primer eje de discusión que Lagrange despeja en 1987 concierne, pues, a una interrogación “sobre el privilegio acordado (...) al referencial histórico”²⁷²² por el genealogista. Frente a la preeminencia concedida por Foucault a la historia, Lagrange reclamará para el discurso analítico una prioridad teórica y metodológica. Porque la investigación histórica impone ella misma sus reglas en el análisis de la ‘empiricidad’, porque el análisis histórico no es más que un acontecimiento histórico nacido en el siglo XIX y porque la historia y la genealogía constituyen un modo de análisis “dotado (...) de tales condiciones de existencia coyuntural”²⁷²³ que no podría justificar nunca sus pretensiones generales, la genealogía de Foucault puede ser cuestionada epistemológicamente. Ella se “autoriza no sólo a dar cuenta de ese acontecimiento cultural que fue la problematización de la sexualidad, sino también a legislar sobre su *realidad* misma, porque en el fondo –afirma Lagrange– la lección de *La voluntad de saber* no es más que la siguiente: la sexualidad existe, lo que no quiere decir que sea algo (...)”²⁷²⁴.

El embate contra la genealogía resulta esclarecedor y a todas luces pertinente, en tanto que se organiza desde un argumento teórico-crítico a partir del cual el propio autor se autoriza a sí mismo a recusar toda recurrencia a la historia que intente esclarecer, criticar o debatir acerca de los orígenes del discurso y de la práctica analítica. La forclusión de la propia historia se realiza cuestionando el privilegio que tendría el historiador respecto al propio discurso analítico o, más bien, se escenifica recusando a todo historiador que no reconozca en la historia y por principio la excepcional diferencia discursiva y el radical corte epistemológico que operaría Freud con su nueva ‘ciencia’, al ‘descubrir’ (y no al ‘producir’ discursivamente) esa instancia irreductible al discurso y al poder que Lagrange llama ‘lo Sexual’ y ‘lo Inconsciente’. Porque la genealogía como saber ha nacido históricamente y porque la historia impone siempre sus reglas a la ‘realidad empírica’, no podría arrogarse el derecho de legislar sobre ‘la realidad en sí’ de lo que el discurso freudiano ‘describe’. Frente a la historia y a la genealogía de los historiadores y filósofos críticos del psicoanálisis, el psicoanálisis y los psicoanalistas pueden detentar por tanto el derecho de no recurrir a la propia historia. La historia de los historiadores no es más que una ficción de la que es posible prescindir. Porque uno está cierto de haber accedido a un saber y un discurso objetivo y verdadero sobre una *realidad transhistórica* que escapa siempre a todo discurso, lo que es una contradicción en los términos, no será necesario recurrir a la genealogía, mezcla de realidad y ficción, sino indagar en ‘otra’ historia las figuras variables de lo Mismo (lo Inconsciente).

Frente a un tal argumento desacreditador de la investigación histórica, que a su vez entroniza o da por supuesto el saber que se sabe sobre ‘lo’ Inconsciente, habría que preguntarse por qué puede el genealogista²⁷²⁵ e incluso el historiador²⁷²⁶ reconocer que lo que elabora es una cierta forma de ficcionar el pasado (problematizando la relación del

²⁷²² LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 267.

²⁷²³ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 268.

²⁷²⁴ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 268.

²⁷²⁵ Las citas podrían multiplicarse. “No soy verdaderamente un historiador. Y no soy un novelista. Practico una suerte de ficción histórica. De una cierta manera, sé muy bien que lo que digo no es verdad. Un historiador podría decir perfectamente de lo que digo: ‘No es la verdad.’ Para decir las cosas de otra manera: he escrito mucho sobre la locura, a principios de los años sesenta, he hecho una historia del nacimiento de la psiquiatría. Sé muy bien que lo que hice es, desde un punto de vista histórico, parcial, exagerado. Posiblemente haya ignorado ciertos elementos que me contradirían. Pero mi libro tuvo un efecto en la manera en que la gente percibía la locura. Y por tanto mi libro y la tesis que desarrollaba en él tienen una verdad en la realidad de hoy. Intento provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra historia pasada. Si tengo éxito, esa interferencia producirá efectos reales sobre nuestra historia presente. Mi esperanza es que mis libros alcancen su verdad una vez escritos y no antes. (...) Espero que la verdad de mis libros esté en el porvenir.” *DeE IV*, pág. 40-41. Ver también *DeE IV*, pág. 44 y 46.

²⁷²⁶ Ver DE CERTEAU, Michel, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, op. cit., cap I, ‘La historia, ciencia y ficción’, pág. 53-84 y cap. VIII, ‘El ausente en la historia’, pág. 208-218.

propio discurso con la verdad y con la realidad histórica, asumiendo una posición crítica o post-metafísica sobre la realidad, la verdad y su propio discurso y saber), mientras que el psicoanalista no podría, al parecer, reconocer nunca que el saber que posee sobre la 'realidad' de 'lo' Inconsciente, el sujeto y el deseo no es más que una ficción, no es más que una invención histórica, no es más que una 'novela familiar' articulada discursivamente y producida en el seno de relaciones de poder (foco clínico de saber-poder): quizás porque en el dilema entre la verdad y la ficción de su supuesto saber se apuesta la autoridad del psicoanalista como agente social, jugándose también la posibilidad de instituirse y de ser reconocido en el lugar del terapeuta 'serio' que aplica en la consulta una *ciencia* del hombre que tiene la *posibilidad* y que tiene el *deber* de curar. Cuestionar el discurso histórico y forcluir cierta historia es una estrategia discursiva doble: se vuelve sin fundamento toda la argumentación crítica de Foucault y se 'pone a salvo' el 'corte' de Freud.

¿Qué 'historia' es esgrimida contra la 'historia-ficción', contra esa 'historia-determinada-históricamente' de Foucault? Debía ser, al menos, si seguimos el argumento crítico de Lagrange, un saber histórico no condicionado por el surgimiento de la historia en el siglo XIX, una historia que no imponga sus reglas en el análisis de las empiricidades, un saber sobre el pasado no determinado por condiciones de existencia coyunturales. Acceder a la segunda vía de debate propuesta por Lagrange en su artículo, permitirá identificar la 'verdadera' historia del psicoanálisis y de Freud a partir de la cual podría o 'debería' ser valorado 'en verdad' y 'con justicia'.

En el segundo eje de la discusión con(tra) Foucault, Lagrange cuestionará que el psicoanálisis pueda ser considerado como un procedimiento terapéutico de normalización que mantiene los ideales médico-psiquiátricos del siglo XIX. Para ello, el autor va a exponer su propia valoración histórica de Freud, inscribiendo la teoría y la práctica freudiana en 'otra' historia. Ella nos permitirá justificar en qué sentido, para el autor, es necesario acordar ciertos privilegios al discurso analítico respecto a la historia, permitiéndonos acceder a la estrategia en la que el psicoanálisis, para condenar a Foucault, ficciona su propia historia, legislando sobre la verdadera realidad del nacimiento de su *ciencia*: la obra del padre fundador es *históricamente* y debe ser considerada *en la historia* como un 'corte epistemológico' radical y como un 'corte político' definitivo respecto a las prácticas y a los discursos, a los saberes y a las relaciones disciplinarias que lo precedían (medicina, pedagogía y psiquiatría de finales del siglo XIX).

El defensor de Freud *hace historia* contra Foucault. En efecto, afirmará que con su crítica al psicoanálisis, Foucault **ha perdido** "la ocasión de retomar uno de **los puntos de resistencia posible** a ese proceso de normalización que se ejerce de manera más y más fina a través de los sistemas disciplinarios."²⁷²⁷ 'Punto de resistencia' a la normalización generalizada que es, para el autor, el psicoanálisis mismo: que "ha estado ligado a una coyuntura precisa de nuestra historia cultural (...a saber...), la clientela de la familia burguesa, (...sin embargo,...) el psicoanálisis **contribuye a horadar los ideales de la burguesía: el privilegio de la conciencia**, que justifica el principio de una sociedad 'esclarecida', la temática del **progreso** y su corolario, el principio de la **educación**, que hace de la educación de los miembros de la sociedad la ética de una elite, etc., en la medida misma en que el psicoanálisis interroga las condiciones de posibilidad **a partir del lugar del Inconsciente, atópico en relación a la configuración que articulan estos principios**."²⁷²⁸ Es decir, si Lagrange reclama para el psicoanálisis el privilegio de ser una

²⁷²⁷ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 268. El subrayado es nuestro.

²⁷²⁸ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 268. El subrayado es nuestro. El argumento de Lagrange es capcioso ya que, suponiendo que en la clínica Freud tuviera como objetivo cuestionar los 'ideales' de la burguesía (conciencia, progreso, libertad, etc.), se recubren ciertos 'reales' burgueses fundamentales, fácilmente justificables en los textos del padre fundador. ¿Por qué la relación analítica debería ser valorada como una empresa de des-disciplinización mientras que es una

teoría y una práctica de resistencia al poder disciplinario-normalizador moderno, es porque sitúa al psicoanálisis en ‘otra historia’ que la genealogía de Foucault.

En efecto, para valorar el discurso ‘descriptivo’ del Inconsciente ‘atípico’ no habría que inscribir a Freud en la historia de los acontecimientos históricos, de las estrategias del poder, del saber y de las prácticas de sí del siglo XIX; hay que pensar a Freud en el seno de una historia de la humanidad y de la modernidad entendida como historia del progreso de la conciencia y de los ideales de la conciencia. Así, para ‘hacer justicia’ a Freud, hay que situar al psicoanálisis más en el contexto de una historia filosófica del progreso de la humanidad (que va de Descartes a Hegel y de Hegel a Comte, cuyos ideales serán cuestionados por Nietzsche, Marx y el padre fundador), que en la historia de los mecanismos disciplinarios y de las estrategias bio-políticas del siglo XIX. En una tal historia, respuesta estratégica para minar las críticas de la genealogía, el psicoanálisis puede ser considerado ‘punto de resistencia’: porque supuestamente cuestiona con el ‘Inconsciente’ los supuestos ideales fundamentales de la burguesía, a saber, la conciencia, el progreso, la educación. En esta historia psicoanalítica, Freud no sería un discípulo y traductor de Charcot que ‘lleva al límite su enseñanza’, sino un continuador de las teorizaciones de Brentano; ni sería un médico que se forma diferencialmente a partir de la captura de la histérica realizada por la psiquiatría del siglo XIX, revitalizando los discursos médicos sobre el ‘sexo’ del dispositivo de sexualidad en su teoría de la etiología sexual. El padre fundador es, para Lagrange, un maestro de la sospecha crítico de la preeminencia de la conciencia. La nueva ‘ciencia’ de lo Sexual y lo Inconsciente mina los ideales del progreso y el valor de la educación burguesa ya que Freud, al ‘descubrir’ un Inconsciente atípico a los principios de una burguesía en expansión, descubre tal instancia irreductible al poder y la ‘refleja’ en un saber y una técnica que justamente cuestionan toda posible normalización disciplinaria de los individuos (imposibilidad de gobernar y de psico-analizar). En efecto, porque la teoría freudiana, ligada a una coyuntura precisa de nuestra ‘historia cultural’ (por tanto, no dependiente de ciertos dispositivos y técnicas precedentes de poder-saber) cuestiona, para Lagrange, los ideales de la época, situándose rupturalmente respecto a todo lo que la precede, ni el psicoanálisis ni la sesión analítica pueden ser considerados como estrategias de normalización del individuo (foco de saber-poder). En relación con la sesión analítica Lagrange señala la verdad de ‘su’ realidad, cercenada en el análisis de Foucault: “el espacio de la escena (...analítica...) **define unas rupturas, unos desanudamientos, unas impotencias, y constituye por ello un lugar separado, extraño a cualquier técnica utilitaria.**”²⁷²⁹ La escena analítica, lugar separado de todo lo que le es exterior (inconsciente socio-político) y lugar privado en el que se manifiesta la impotencia del sujeto, es, para Lagrange, “un foco de resistencia posible al ejercicio de (...los...) procedimientos de normalización”²⁷³⁰ de la modernidad.

Para justificar que el psicoanálisis no es un foco de poder-saber sino un foco de resistencia, Lagrange no cuestionará la hipótesis de Foucault recurriendo a la historia o a los textos freudianos. Si la investigación genealógica valoraba la relación analítica como espacio separado y privado reconociéndole, tal y como lo hace Lagrange, cierto privilegio respecto a otros espacios técnicos-utilitarios (el hospital de la medicina y el hospital psiquiátrico de la psiquiatría del siglo XIX), era justamente para identificar que esa maniobra freudiana con la que el paciente era separado del espacio asilar (des-psiquiatrización y re-medicalización), no debía ser considerada como la creación de una relación terapéutica inocua, contraria a la normalización y cuestionadora del poder del médico. Es decir, si el espacio analítico del

relación contractual previo pago al servicio de la curación (Contrato, Dinero, Cura)? Dificilmente pueda sostenerse en los textos que Freud combate los ideales burgueses en sus análisis de Dora, de Juanito o de la joven homosexual.

²⁷²⁹ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 269. El subrayado es nuestro.

²⁷³⁰ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 269.

consultorio privado surgía históricamente como respuesta al problema de la autoridad del médico (destitución de Charcot por la histeria) y la invención de la asociación libre remitía a una estrategia para impedir que el poder y el saber del médico sean cuestionados por el paciente, no podría justificarse que la sesión analítica sea un foco de resistencia a la normalización sólo porque en su interior supuestamente aflorarían las impotencias del sujeto y las rupturas respecto a sus ideas socio-imaginarias. Lagrange debería ofrecernos otra historia del surgimiento de la técnica analítica, otras contra-hipótesis históricas que justifiquen el pasaje freudiano de la hipnosis a la concentración sugestiva y de ésta a la asociación libre para justificar que en ella el poder del médico se ejerce no para la curación de los síntomas y la reinserción socio-familiar (producir-gozar) sino para ‘horadar’ ‘ideales’. Si allí se opera una ‘liberación’ discursiva, si allí ‘nace’ una técnica y una relación terapéutica de resistencia a una normalización disciplinaria que se extendía en la realidad social de la época, debería proponerse, contra Foucault, otra versión histórica del surgimiento del psicoanálisis, fundamentada en los textos de Freud, que permitiera justificar también en qué sentido la relación analítica es ‘extraña a cualquier técnica utilitaria’, es decir, en qué sentido esta relación no se funda y esta técnica no se aplica con el ‘fin’ de la curación-utilidad (para el paciente, para el analista, para el contexto familiar y social).

Porque la teoría de Freud y su descubrimiento del Inconsciente son considerados por Lagrange como punto de ruptura, como corte epistemológico en relación con ‘esa’ historia filosófica de los saberes que otorgaban, desde Descartes, un privilegio a la conciencia y que postulaban el ideal del progreso de la humanidad; la sesión analítica misma constituirá, para el autor, un espacio privilegiado en el que se aplicaría una estrategia de des-normalización (no-utilitaria). Así, **mistificando la relación analítica (no considerándola como una relación útil económica y socialmente para el analista, ni siendo pensada como una relación útil terapéuticamente para el analizado), es decir, considerando al psicoanálisis como una estrategia no terapéutica, Lagrange recusa la posibilidad de investigar las relaciones efectivas entre la técnica que nace con Freud y otras técnicas terapéutico-utilitarias de finales del siglo XIX:** el psicoanálisis es entronizado así, no sólo como teoría sino también como técnica que se desplegaría en una relación dual a-política y que, por a-política sería contra-política (ideales de la burguesía). Freud es ‘la’ gran ruptura de los discursos y las relaciones de poder del siglo XIX (extra-territorialidad socio-discursiva).

Cuestionando al punto de vista genealógico como una ‘pérdida’ de la posibilidad de evaluar con pertinencia ‘lo Sexual’ y ‘lo Inconsciente’ trans-histórico y justificando el privilegio y la preeminencia del psicoanálisis freudiano respecto a las teorías y técnicas disciplinarias del siglo XIX, Lagrange sentencia, en este juicio contra Foucault sobre el ‘trabajo’ y las hipótesis del genealogista.

Primero, la investigación que debía dar forma a la *Historia de la sexualidad* carece de “consistencia”.²⁷³¹ Si adoptamos el punto de vista analítico y asumimos que el psicoanálisis se inscribe en una historia de la conciencia y de los ideales modernos, sólo puede vislumbrarse, para Lagrange, una “apariencia de complicidad”²⁷³² y no una continuidad de las estrategias de saber-poder entre los discursos y las técnicas médico-psiquiátricas de finales del siglo XIX y Freud, radical corte epistemológico. Foucault pone fuera de circuito en su genealogía la “**novedad de la conceptualización freudiana** de la sexualidad (...) que permite **escapar** a ese juego del va y viene entre los polos de lo funcional y de lo ideal en el que se inscribían los discursos médico-higienistas.”²⁷³³ Al no reconocer y al no poder reconocer (por su método), la radical alteridad de Freud y de su *ciencia*, **Foucault oculta,**

²⁷³¹ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 269.

²⁷³² LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 269.

²⁷³³ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 269. El subrayado es nuestro.

ocluye, forcluye y no reconoce ni la ‘verdad’ del freudismo (alteridad de la Sexualidad y del Inconsciente) ni la radical alteridad de Freud en el contexto de la historia de la sexualidad occidental: “Recubriendo el circuito de los fantasmas – sostiene Lagrange- con la positividad del cuerpo y de los placeres, **ocluyendo la falta del sujeto de deseo**, la lectura de Foucault no puede más que **anular esa figura de la alteridad** que representa **una sexualidad** que, produciéndose como un efecto marginal, sustrae al **ser humano**, por una parte no menor, a la dominación de las necesidades de la autoconservación y de los ‘intereses’ en general.”²⁷³⁴ Por este en-cubrimiento metodológico de la importancia psíquica de los ‘fantasmas’ y ‘fantasías’ del sujeto provocado por la captura materialista de los cuerpos y los placeres (y no de los discursos sobre la sexualidad), por esta oclusión del ‘sujeto de deseo’ y de la ‘falta’ que le sería constitutiva,²⁷³⁵ Foucault no puede valorar ni puede siquiera pensar lo que Freud y el psicoanálisis han sido en la historia y son ‘en verdad’. El punto de vista genealógico de Foucault le impide alcanzar siquiera “la posibilidad de reconocer”²⁷³⁶ el valor específico de la teoría y de la práctica analítica en la historia. La historia en la que emerge Freud es, para Lagrange, ‘otra historia’ que la historia relatada por la genealogía.

Por no reconocer la ‘verdadera historia’ en la que debería supuestamente situarse y desde la cual debería supuestamente valorarse a Freud y por esa ficción que construye en su genealogía, “Foucault puede inscribir el psicoanálisis –sostiene Lagrange- en el registro de una ‘ciencia-confesión.”²⁷³⁷ Así, la hipótesis de la incitación histórica a los discursos sobre el ‘deseo-sexo’ de la *Historia de la sexualidad* (1976-1984), a saber, que era posible realizar una genealogía de la confesión indagando las transformaciones que se operaban en el ritual y en la técnica con la exportación del procedimiento a las ciencias humanas en la modernidad, no será sino una de las consecuencias de la supuesta forclusión fundamental operada por la genealogía. Tal hipótesis sólo puede mantenerse al “borrar las diferencias de modalidad enunciativa –sostiene Lagrange- entre la obligación de la confesión y la regla analítica.”²⁷³⁸ Es decir, sólo porque Foucault “desliga lo sexual del inconsciente”²⁷³⁹ y “pone fuera de circuito el registro del inconsciente y sus fantasmas”²⁷⁴⁰, “cierra la enunciación sobre ella misma”²⁷⁴¹ y puede “situar el procedimiento de las ‘asociaciones libres’ al hilo del procedimiento de la confesión (...).”²⁷⁴² Lagrange acusa así Foucault de no suponer ni aceptar como punto de partida de su genealogía lo que él, como partidario de Freud, supone y acepta. En efecto, la enunciación tal y como la comprendería Foucault (coincidencia del sujeto de la enunciación con el sujeto del enunciado) ‘se cerraría sobre ella misma’ al no dar lugar a ninguna instancia que la mine y la cuestione en su condición de posibilidad: si se supone la realidad transhistórica del Inconsciente, la coincidencia es en sí misma problemática o más bien se hará necesario maniobrar analíticamente en el interior de la cura para alcanzar tal coincidencia. Esta consideración positivista, empirista y objetivista de Foucault al abordar la asociación libre freudiana implica, para Lagrange, que el genealogista da por sentado que “**no hay que suponer** al sujeto un discurso diferente de

²⁷³⁴ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 269. El subrayado es nuestro.

²⁷³⁵ Argumento tanto más contradictorio cuando justamente los dos textos de 1984 son una genealogía histórica de este supuesto sujeto a-histórico de deseo postulado por la enseñanza lacaniana.

²⁷³⁶ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 269.

²⁷³⁷ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 270. Suponiendo, ‘sin duda’ afirma, que Foucault fundamenta su crítica (‘tomando el pretexto’) en las comparaciones que el mismo Freud realiza entre el psicoanalista y el confesor. Foucault jamás cita a Freud. Foucault jamás cita estas ‘formulas freudianas’.

²⁷³⁸ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 271.

²⁷³⁹ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 270.

²⁷⁴⁰ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 270.

²⁷⁴¹ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 270.

²⁷⁴² LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 271.

aqué que tiene, **como si no tuviera una reserva de sentido a exhumar.** (...) Sobre tales bases, no es posible dar lugar a una modalidad discursiva que no se inscribiría en una causalidad real ejercida sobre el otro.²⁷⁴³ Por tanto, para valorar con justicia lo que la sesión analítica es –radical corte-, habrá que aceptar por principio y como un hecho ese Inconsciente que horada el discurso cercenado por el punto de vista genealógico. Así, sólo desde los principios de la misma teoría analítica, sólo asumiendo como verdadero el ‘descubrimiento’ freudiano, se situaría el historiador en el único punto de vista aceptable a partir del cual podrá valorar la sesión analítica. Dado que Foucault ocluye esta instancia, se le hace imposible acceder a la posibilidad de percibir que no hay nada que pudiera ser “comparable entre un discurso penitencial (...) y una ‘situación’ analítica.”²⁷⁴⁴ Como de lo que se trata es de argumentar contra una supuesta comparación-identificación foucaultiana, Lagrange se afanará por hacer surgir las diferencias proponiendo que la regla fundamental del análisis, ‘dígallo todo’, no es una obligación impuesta por el analista (como el confesor impone la regla), sino una ‘invitación’ que podría ser, eventualmente, rechazada. Si en la confesión cristiana las palabras son articuladas a partir de criterios históricos e institucionales formalizados hasta en sus más mínimos detalles y se da por supuesto que lo que el sujeto dice es la realidad de su experiencia, en la situación analítica el “analizante es **invitado** –sostiene Lagrange- a decir lo que piensa y experimenta sin escoger nada, ni omitir nada de lo que le viene al espíritu: regla, por otro lado, que no tiene **su valor más que en la medida en que, justamente, es imposible ‘decir todo’**, para retomar los términos de Foucault, y en la que **lo que importa, es menos decirlo por sí mismo que los obstáculos de la regla.**”²⁷⁴⁵ Lagrange otorga finalmente razón a Foucault: el valor (analítico para Lagrange y táctico-estratégico para Foucault) de la asociación libre radica justamente en que, por suponerse *en la teoría* que es ‘imposible decirlo todo’ y por aplicar *en la práctica* la obligación de decir-todo, el médico tendrá el derecho de indagar e interrogar indefinida y minuciosamente todo lo que se diga o lo que no se diga. Justamente por *la valoración teórica* positiva de los ‘obstáculos’ que se verifican para cumplir la regla, se reanudará siempre y se justificará recomenzar siempre la investigación psíquica sobre el enfermo ya que, mientras menos diga, mientras menos pueda decir o mientras más problemáticamente asocie o mantenga sus olvidos se supondrá, en el saber que detenta el analista, que hay más resistencias (porque los obstáculos son síntomas) y hay más profundidad e importancia de lo patológico.

La relación analítica no es, pues, considerada como una relación terapéutica dual que pueda ser analizada con pertinencia a partir de parámetros asignables y visibles (tiempo, lugar, cuerpos, dinero, médico, regla, lo dicho, lo no dicho, etc.). Porque Foucault aborda de esta forma la relación entre el paciente y el analista, para Lagrange, se le **impide** al genealogista “el acceso a la situación analítica, donde entra en juego el tenor de lo que se dice entre analizante y analista, **entre** las palabras.”²⁷⁴⁶ Así, la hipótesis foucaultiana de la confesión-asociación libre se funda en una nueva oclusión que impediría pensar la especificidad de la relación analítica como práctica de resistencia a la normalización: “**Rebajar** así la práctica analítica a los procedimientos enunciativos de la confesión – sostiene Lagrange-, **es suprimirse la posibilidad de pensar la especificidad de una situación** (...analítica y...) es, al mismo tiempo, **impedirse plantear** en términos diferentes

²⁷⁴³ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault, op. cit.*, pág. 271. El subrayado es nuestro.

²⁷⁴⁴ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault, op. cit.*, pág. 271. Suponiendo, pues, que Foucault ‘compare’ la asociación libre con la confesión, y no proyecte una investigación histórica sobre los avatares del procedimiento de la confesión desde el cristianismo primitivo hasta Freud que permita identificar las continuidades y las diferencias.

²⁷⁴⁵ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault, op. cit.*, pág. 271.

²⁷⁴⁶ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault, op. cit.*, nota 51, pág. 271. El subrayado es nuestro.

la cuestión de **un posible aporte del psicoanálisis en la resistencia** a la difusión de ese poder normalizador que evocaba *Vigilar y castigar*.²⁷⁴⁷

La valoración crítica de Lagrange de la genealogía de Foucault revela una cierta estrategia analítica que será continuada en otras lecturas.²⁷⁴⁸ Lagrange **cuestionará los supuestos de la maquinaria metodológica para dejar fuera de circulación las hipótesis críticas que Foucault propone contra el psicoanálisis-Freud**. Postulando 'Lo Inconsciente' y 'Lo Sexual' como 'descubrimiento' objetivo (universal antropológico) de una realidad 'reflejada' en un saber universal y científico (realismo epistemológico), y proponiendo una historia de la conciencia y de los ideales de la burguesía que la teoría y la clínica freudiana vendrían supuestamente a conmocionar (historia de la modernidad que remite a los saberes 'establecidos' y no sometidos), Lagrange podrá denunciar la deformación, la forclusión, la ausencia, la imposibilidad por principio del Foucault-genealogista de valorar 'con justicia' y 'en verdad' lo que Freud ha significado para la historia de la sexualidad occidental. Sosteniendo una supuesta 'pérdida' teórica provocada al haber asumido un punto de vista genealógico (abandonando la arqueología y su 'ilusión' de los discursos autónomos de las prácticas socio-estratégicas), es posible oponer el 'genio maligno' de Foucault (*Historia de la sexualidad*) al 'buen genio' del arqueólogo que valoraba al psicoanálisis como contra-ciencia humana, discontinuidad epistemológica emparentada con las obras de Nietzsche y Marx.

En la oposición entre realismo epistemológico y genealogía, universales antropológicos y crítica histórica, pseudo-historia del psicoanálisis e *Historia de la sexualidad*, genio bueno del arqueólogo y genio maligno del genealogista, algo más se juega que la mera recusación del proyecto de investigación de Foucault. La resistencia contra todas y cada una de las críticas a Freud, articulada re-conduciendo el debate al discurso 'verdadero' y a la práctica 'eminente' e incuestionable del psicoanálisis, se escenifica mediante una estrategia discursiva. Cuestionando a Foucault desde el psicoanálisis incuestionable el autor se impide y se niega a pensar las condiciones del surgimiento histórico de una teoría y las consecuencias de una práctica 'invención' de Freud. En el futuro de Foucault, Lagrange y el psicoanálisis han recibido la 'cuestión' de su historia. Negando resistiendo que tal genealogía 'haga cuestión' y permita pensar de otra manera que la que se piensa al asumir

²⁷⁴⁷ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, pág. 272.

²⁷⁴⁸ El término 'consistencia' utilizado por Lagrange es reiterado un año más tarde en la tesis doctoral de Chaves. **"La no problematización explícita del concepto de inconsciente**, por ejemplo, vuelve **inconsistente** en varios aspectos la crítica que Foucault dirige al psicoanálisis." CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 130. El subrayado es nuestro. Cfr. LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, pág. 269. El método y los supuestos de la genealogía de Foucault le impediría evaluar con consistencia el psicoanálisis y a Freud: sus críticas son una deformación de la teoría y de la clínica freudiana. **"La no tematización del Inconsciente por Foucault también lo lleva a no considerar la especificidad de la represión en sentido psicoanalítico**, es decir, que ella siempre es parcial y jamás se completa, se efectúa totalmente, en la medida en que lo que es reprimido apenas es eliminado de la esfera de la conciencia pasando a habitar lo inconsciente. El fracaso de la represión se expresa, por ejemplo, en el concepto de 'retorno de lo reprimido.'" CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, nota 21, pág. 130. El subrayado es nuestro. Y retomando las críticas de Mezan, Chaves concluye de la misma manera que Lagrange: **"el problema de la argumentación de Foucault es (...) la ausencia en *La Voluntad de saber*, de cualquier referencia al concepto de 'inconsciente' y, por consiguiente, la recusación de una confrontación con la dimensión psicoanalítica propiamente dicha**. Y, no tratando en ningún momento de la cuestión del inconsciente, Foucault se mantiene apenas en los límites del psicoanálisis sin, con todo, entrar en el edificio psicoanalítico. Es esa perspectiva, de exterioridad, la que es preciso cuestionar. Perspectiva deformadora, parcial, al constituir una caricatura del psicoanálisis (...)." CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 134. El subrayado es nuestro. **"Desfigurando el nivel teórico por la forclusión de la dimensión del inconsciente, el análisis de Foucault desfigura igualmente el nivel de la práctica."** CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 136. El subrayado es nuestro. **"La 'arqueología del psicoanálisis' naufraga completamente** porque Foucault **forcluye** el orden de los conceptos psicoanalíticos, **en especial el del Inconsciente**, resultando que sus análisis abordan cualquier otra cosa, pero no el psicoanálisis." CHAVEZ, Ernani, *op. cit.*, pág. 138. El subrayado es nuestro.

‘la’ verdad de ‘un’ discurso que postula la incuestionable ‘realidad’ trans-histórica de ‘lo Inconsciente-Sexual’, se continúa concibiendo dogmáticamente el discurso freudiano como discurso-de-verdad (radical-corte). Así también se bendice y justifica la supuesta neutralidad de una práctica de intervención sobre los enfermos que puede permanecer inalterable, en su sueño dogmático contra-político, dejando sin pensar las maniobras normalizantes que se verifican en los textos de Freud y asegurando la relación analítica como rito inmutable y a-político en el presente (dogmatización-ritualización).

3. Jacques-Allain Miller: enseñar el fracaso de Foucault.

Esta imposibilidad fundamental de Foucault para valorar ‘en verdad’ al psicoanálisis-Freud, fruto de haber asumido los principios de una investigación histórico-genealógica (saber-poder-prácticas de sí), será reiterada un año más tarde (1988) por Jacques-Allain Miller, yerno de Lacan y responsable de la edición ‘oficial’ de sus Seminarios, ante un público dispar: los filósofos reunidos en el Encuentro Internacional de París²⁷⁴⁹ y los psicoanalistas²⁷⁵⁰ que Miller formaba, como albacea del ‘maestro’, en sus propios seminarios.²⁷⁵¹

Al igual que John Forrester, Miller va a postular **el fracaso de Foucault**: no su fracaso como intelectual, sino el de su maquinaria arqueológico-genealógica, es decir, el **fracaso de un proyecto de investigación que estaba “desde el primer tomo destinado a fracasar.”**²⁷⁵² Destino que se cierne sobre el proyecto, para Miller, en tanto que Foucault hace de la sexualidad su objeto de investigación no apoyándose en el psicoanálisis para abordarlo sino incluyendo a Freud como blanco de crítica de la máquina

²⁷⁴⁹ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse, op. cit.*, pág. 67-73. La ponencia es presentada públicamente en enero de 1988.

²⁷⁵⁰ “Tengo la impresión de que no tenéis nada que ver con estas cuestiones. Evidentemente, **los que están aquí son aquellos que no se han alejado del psicoanálisis. Es sin embargo interesante ver cómo procede Foucault.**” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento, op.cit.*, 6 de enero de 1988. El subrayado es nuestro. Miller ‘enseñará’ que cualquier intento de crítica al psicoanálisis y a Freud que asuma los supuestos de Foucault está condenado al fracaso. Porque Foucault mismo fracasa en su proyecto, cualquier investigación histórica que indague los orígenes del psicoanálisis suponiendo que Freud continúa ciertas relaciones de poder-saber o ciertas prácticas de sí históricas, es un vano empeño. Por ello, en el Tomo I Foucault, para Miller, “encontró una dificultad, y voy a indicarla en dos palabras **porque nos enseña algo.**” El subrayado es nuestro. Moraleja que Miller quiere transmitir al instruirlos en el supuesto fracaso de Foucault. Tal enseñanza va a ser reiterada, a veces literalmente, por Jorge Alemán. Cfr. ALEMÁN, Jorge, “Alrededor de la hermenéutica del sujeto: Foucault-Lacan” en *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1996, pág. 169-177; *Lacan en la razón posmoderna*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2000, pág. 161-167; “Lacan, Foucault: el debate sobre el ‘construccionismo’”, en *Colofon. Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano*, N° 22, Noviembre, 2002, pág. 40-44 y “Notas sobre Lacan y Foucault: El ‘construccionismo’” en *Derivas del Discurso Capitalista. Notas sobre psicoanálisis y política*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2003, pág. 57-68. Citaremos los textos de Alemán a pie de página para demostrar las concordancias.

²⁷⁵¹ El seminario es anterior a la exposición de la conferencia en el Encuentro Internacional sobre Michel Foucault. “Se trata de una reflexión que puedo hacer puesto que he aceptado participar en un coloquio hecho para rendir homenaje a Michel Foucault. Lo he hecho de buen grado, teniendo la sensación de pagar una deuda en memoria de alguien que, a pesar de sus reservas con respecto al psicoanálisis, protegió el Departamento de Psicoanálisis de París VIII, figurando hasta su muerte en su comité patrocinador, comité científico. Es normal, aunque sólo sea por esto, y además por razones personales, que me sienta en deuda frente a él y en consecuencia no me haya negado a hablar de él.” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento, op. cit.*

²⁷⁵² MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento, op. cit.*, el subrayado es nuestro.

(poder-saber). Foucault lo intenta y fracasa. Una arqueología del psicoanálisis es “algo que no está hecho todavía,”²⁷⁵³ es decir, es algo por hacer desde un punto de vista analítico.

La prueba que Miller esgrime como signo de ese supuesto quebrantamiento de la máquina genealógica es el desalojo de Foucault de las épocas que le eran familiares (siglo XVIII y XIX): tuvo que remitirse a etapas cada vez más antiguas (Grecia y Roma) para apresar su objeto, la sexualidad. La causa del fracaso radica, para Miller, en el punto de partida de la investigación: cuando “Foucault ha querido hacer una arqueología del psicoanálisis se ha dirigido más bien a la religión”,²⁷⁵⁴ tomando partido por “una arqueología religiosa del psicoanálisis.”²⁷⁵⁵ Así, Foucault escogería un camino equivocado, que lo hará fracasar, al definir al psicoanálisis y al suponer que lo que “sería fundamental en el psicoanálisis sería hablar de sexo.”²⁷⁵⁶ Por ello se verá obligado a retroceder históricamente hacia el pasado identificando el origen del psicoanálisis en la “confesión religiosa, o incluso en esa especie de inquisición sexual que ha promovido la Iglesia en cierto momento, elaborando manuales de interrogatorios sexuales para sus confesores.”²⁷⁵⁷ La imposibilidad de realizar tal historia del psicoanálisis, proyectada como crítica a Freud, radica en esa reducción-caricatura que opera Foucault. “Después de todo –sostiene Miller-, no podemos negar que si consideramos que el psicoanálisis consiste en hablar de sexo, es perfectamente legítimo retroceder hasta esos antecedentes.”²⁷⁵⁸ Foucault cuestiona un psicoanálisis deformado: considera que Freud “no es más que la culminación de un proceso que está ligado a la historia de la cristiandad.”²⁷⁵⁹

Miller articulará todo su argumento asumiendo este prejuicio hermenéutico, sin justificarlo en los textos de Foucault. La reducción del psicoanálisis a este rasgo único y exclusivo (hipótesis de la proliferación de los discursos sobre el sexo)²⁷⁶⁰ obliga a Foucault a desplazarse hacia la Antigüedad abandonando a Freud como blanco de la crítica. Frente a tal deformación, Miller postulará contra Foucault (al igual que Lagrange), la radical novedad histórica del psicoanálisis: primero, tratará de demostrar la ‘perdida’ y el fracaso que se evidencia en el Foucault genealogista respecto a las obras de los años sesenta; segundo, inscribirá al psicoanálisis en ‘otra historia’, es decir, la verdadera. No en una historia de las relaciones de poder-saber ni en una historia de las técnicas de sí que han permitido la constitución de diferentes subjetividades históricas, sino en una historia idealizada y mistificada, centrada en el ascenso progresivo y paulatino de los descubrimientos científicos y filosóficos modernos.

Primero. Hay también para Miller una **pérdida** en las obras de 1976 y 1984, en tanto que **Foucault no reconoce al psicoanálisis y a Freud su eminente ‘singularidad histórica’, reduciéndolo al rasgo ‘unario’ del ‘hablar de sexo’.** En efecto, si para

²⁷⁵³ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁵⁴ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁵⁵ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 70. El psicoanalista Enrique Acuña reitera esta tesis de Miller en: ACUÑA, Enrique, *La confesión y el dispositivo analítico – Lo indecible y el secreto*, op.cit., on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuna.htm>.

²⁷⁵⁶ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit. “De la singularidad extraordinaria reconocida al psicoanálisis en *Las palabras y las cosas*, Foucault cambia bruscamente su perspectiva, y pasa a presentar un psicoanálisis que se inserta en el enorme campo que tiene como rasgo fundamental y unificante el ‘hablar de sexo’.” ALEMÁN, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna*, op. cit., pág. 163.

²⁷⁵⁷ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁵⁸ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁵⁹ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁶⁰ Miller reduce en su interpretación el primer proyecto de la *Historia de la sexualidad*, cercenando las otras dos grandes hipótesis: la producción de las sexualidades heréticas (relaciones de poder) y la producción de una *scientia sexualis* (producción de ‘saber’). El psicoanálisis no es cuestionado sólo como heredero de las transformaciones del ritual histórico de producción de la verdad (confesión) sino también como ‘ciencia’ y terapia que asume e instaura definitivamente como ‘realidad’ fundamental de la subjetividad humana una ‘sexualidad’ producción histórica, objeto de saber y de intervención de la medicina y de la psiquiatría del siglo XIX (des-psiquiatrización para una re-medicalización de la sexualidad).

Lagrange en la genealogía de los años setenta ‘algo’ precioso de la investigación de la *Historia de la locura* se perdía para siempre, a saber, el Inconsciente como ‘foco irreductible a la instancia del discurso y a la positividad productiva de los poderes’; para Miller, que vuelve también nostálgicamente al pasado pre-genealógico, algo fundamental se pierde en la *Voluntad y saber* respecto a *Las palabras y las cosas* (1966): si en este texto el arqueólogo sostenía su análisis tomando como objeto de la crítica a las ciencias del hombre haciendo pie en el psicoanálisis y la etnología,²⁷⁶¹ en el proyecto de 1976 Foucault captura a Freud y al psicoanálisis como objeto de su investigación genealógico-crítica. “En *La voluntad de saber* –sostiene Miller–, el psicoanálisis ocupa un lugar simétrico e inverso del lugar que ocupaba en *Las palabras y las cosas*. El psicoanálisis ya no está en el principio de la indagación sino que es objeto de ésta. Ya no guía al arqueólogo sino que sufre su contraataque; no se lo ensalza, por el contrario, se lo cubre de sarcasmos. El psicoanálisis ya no hace presentir la próxima ruptura de las disposiciones fundamentales del saber”²⁷⁶² sobre el hombre, sino que “pertenece a un dispositivo cuyo surgimiento histórico es contemporáneo de las ciencias humanas; procede de una retroversión histórica cuya arqueología está por hacerse a fin de permitirnos librarnos de él.”²⁷⁶³

Miller se propone desentrañar el procedimiento que Foucault pone en juego para hacer del psicoanálisis un objeto de su investigación. Se trata de “considerar detenidamente la operación”²⁷⁶⁴ foucaultiana: ¿cuál es, se pregunta Miller, la estrategia genealógica?, ¿cómo puede Foucault proyectar en 1976 una crítica al psicoanálisis si en el texto de 1966 el psicoanálisis era instaurado como principio que permitía el análisis y la crítica?²⁷⁶⁵ Para responder, se impondrá justificar la “ruptura”²⁷⁶⁶ genealógica, causa de ese asombroso “combate contra el psicoanálisis”,²⁷⁶⁷ desvelando la trama oculta de la operación táctica de Foucault.

Miller ‘describirá’ la ‘operación foucaultiana’: si en *Las palabras y las cosas* el arqueólogo procedía **extrayendo** al psicoanálisis del contexto de las ciencias del hombre, considerándolo como una contra-ciencia que cumplía ya y anunciaba para el futuro la próxima desaparición del objeto-hombre; en la *Voluntad de saber* Foucault “procede por inclusión.”²⁷⁶⁸ Es decir, si el punto de apoyo y el fundamento de la arqueología de las ciencias humanas (1966) era el psicoanálisis de Lacan, en tanto que, como lo recordaba

²⁷⁶¹ *Las palabras y las cosas* es, para Miller, “la arqueología de las ciencias humanas más perfectas que tenemos (...) cuyo único punto de apoyo es el psicoanálisis. *Las palabras y las cosas* se sostiene en el psicoanálisis o, mejor dicho, en Lacan. Por supuesto, une este psicoanálisis con la etnología –la de Lévi-Strauss– en conformidad con lo que Lacan hacía en 1953.” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit. En ese momento, Foucault “no incluía el psicoanálisis en la arqueología de las ciencias humanas. Al contrario, consideraba que esta arqueología sólo podría hacerse a partir del psicoanálisis y la etnología, junto con la lingüística. (...) Justamente por no haber hombre en el psicoanálisis, por disolverse en él el hombre en provecho de la instancia del sujeto, una instancia vacía, puede tener una visión en perspectiva de las ciencias humanas.” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁶² MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 67.

²⁷⁶³ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 67.

²⁷⁶⁴ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁶⁵ La conexión que postulaba Foucault en *Las palabras y las cosas*, a saber, “la conexión entre psicoanálisis, lingüística y etnología es –sostiene Miller– una conexión lacaniana. Esto nos indica hasta qué punto lo que luego cuestionaría Foucault estaba acreditado a mediados de los años sesenta en el consentimiento común.” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁶⁶ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁶⁷ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit. La ‘sexualidad’ (1976) como el ‘hombre’ (1966) no sería algo dado en la naturaleza; sino sólo “el nombre que se le puede dar a un dispositivo histórico.” Este dispositivo de ‘sexualidad’, contemporáneo del nacimiento del dispositivo del ‘hombre’, es, para Foucault, originaria e históricamente burgués. Por ello, para Miller, si en 1966 se anunciaba el próximo fin del hombre, en 1976 el genealogista anunciaría el fin de la ‘sexualidad’ y **la muerte del psicoanálisis**. Ver MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 70.

²⁷⁶⁸ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 68. La tesis será recogida y reiterada por Alemán en: ALEMÁN, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna*, op. cit., pág. 164.

Lagrange, la enseñanza lacaniana apuntaba hacia ese orden Inconsciente trans-histórico anterior a cualquier orden o representación impuesta por el poder y el saber; la genealogía, al capturar al psicoanálisis, al hacer del psicoanálisis su objeto, va a carecer de un punto de apoyo, no fundándose en el consentimiento común de los saberes de la época.²⁷⁶⁹ Así, en el proyecto de investigación de 1976, Foucault parte igualmente del psicoanálisis (punto de apoyo ahora objeto), no para cuestionar las ciencias humanas, sino haciéndolo formar parte de las estrategias de saber y de normalización de las ciencias del hombre.²⁷⁷⁰ Así Foucault, **“partiendo del psicoanálisis –sostiene Miller- inventa un conjunto más vasto en el cual inserta ideas. Lo llama el ‘dispositivo de sexualidad’. ¿Cómo obtiene Foucault partiendo del psicoanálisis este dispositivo de sexualidad en el que lo sitúa como uno de sus componentes entre otros?”**²⁷⁷¹ Miller reconstruirá imaginariamente los orígenes y supuestos del proyecto de Foucault, relatando una versión *histórica* del procedimiento de captura: la pseudo-historia milleriana de la genealogía foucaultiana va a permitir denunciar a ésta como procedimiento arbitrario.²⁷⁷²

Para poder realizar su investigación sobre la sexualidad, Foucault habría aislado del psicoanálisis un rasgo. El procedimiento se inicia con una extracción arbitraria que deforma lo que el psicoanálisis es ‘en sí’: **“Al deducir del psicoanálisis un rasgo pertinente –afirma Miller-, pertinente en cuando a la arqueología y que se resume en el sintagma: ‘hablar de sexo’. Una vez aislado este rasgo pertinente, inmediatamente acuden de todas partes saberes, prácticas, instituciones, comportamientos que podrían considerarse contrarios al psicoanálisis, pero que, en virtud de ese rasgo, de ese atributo, se agrupan junto a él para formar un conjunto que, por heterogéneo que sea, puede designarse con un nombre (...): el ‘dispositivo de sexualidad.’**”²⁷⁷³ Es decir, al extraer del psicoanálisis mismo una supuesta característica fundamental (‘hablar de sexo’) que no es la instancia ‘verdaderamente pertinente’ del Inconsciente, el “arqueólogo artificioso”²⁷⁷⁴ ‘inventa’ el ‘dispositivo de sexualidad’: Foucault conforma teóricamente un artificio-conjunto en el que todos los discursos sobre el sexo, psicoanálisis incluido, serán finalmente capturados y juzgados. “Inserto en este **nuevo objeto que acaba de ser creado** ante nuestra vista –continúa su reconstrucción Miller-, **el psicoanálisis pierde inmediatamente su singularidad histórica**, que los psicoanalistas se complacen en reconocerle. **El psicoanálisis se hace solidario de los discursos y las prácticas que combatió en el momento de su nacimiento** y que ahora lo combaten en el momento en que está afirmado en la historia y se encuentra tal vez en su declinación.”²⁷⁷⁵ Así el psicoanálisis, siendo reducido al único rasgo confesional del ‘hablar de sexo’ y siendo supuestamente utilizado (punto de apoyo) para inventar el ‘dispositivo de sexualidad’, pierde lo que es ‘su verdad’, su ‘singularidad histórica’, su especificidad eminente respecto a los discursos y las prácticas que lo preceden históricamente. Así y sólo así, siendo deformado por la artificiosa maniobra del genealogista, el psicoanálisis podrá ser puesto en relación de continuidad y de

²⁷⁶⁹ Jorge Alemán repetirá esta indicación de Miller en: ALEMÁN, Jorge, *Lacan, Foucault: el debate sobre el ‘construccionismo’*, op. cit., pág. 41-42.

²⁷⁷⁰ “Esta vez su método no consistía en extraer algo de las ciencias humanas, sino al contrario, considerar al psicoanálisis para introducirlo en un contexto más amplio. Con esto indicaba que el psicoanálisis y los que lo rechazaban formaban parte de un mismo conjunto, que el psicoanálisis y los que predicaban la liberación del deseo, como su camarada Deleuze en *El Anti-Edipo*, todo eso forma parte de una configuración más vasta que llama el dispositivo de sexualidad. MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

²⁷⁷¹ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 68. El subrayado es nuestro.

²⁷⁷² Su enseñanza será repetida por Alemán. “La arqueología del psicoanálisis se realiza, entonces, construyendo el dispositivo de sexualidad que incluye en un mismo haz –del que Foucault no explicará por qué ‘sabe’ mantenerse unido-, la confesión cristiana, la inquisición social de la Iglesia, los manuales de interrogatorio sexual, etc.” ALEMÁN, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna*, op. cit., pág. 163.

²⁷⁷³ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 68.

²⁷⁷⁴ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 70.

²⁷⁷⁵ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 68. El subrayado es nuestro.

discontinuidad con la medicina y la psiquiatría de la época, pudiendo proyectarse en la investigación una ‘arqueología del psicoanálisis’.

Miller sentenciará y resumirá su argumento. El “efecto de verdad de la indagación o de la experiencia a la que se entrega Foucault está siempre en su plenitud en cuanto la arqueología nos muestra (...) una pulsación que a intervalos se eclipsa, un juego de presencia y ausencia.”²⁷⁷⁶ Es decir, un juego de positividad y negatividad, de apoyo (extraer del psicoanálisis) y de desfondamiento (para cuestionarlo) que terminarán consumiendo al proyecto mismo: *presencia* del psicoanálisis, al supuestamente partir de él la investigación y *ausencia* del psicoanálisis como punto de apoyo al capturarlo como objeto; *presencia* del objeto-‘sexualidad’ a partir del siglo XVIII en Occidente, pero próxima desaparición y *ausencia* de la sexualidad y del psicoanálisis mismo. Es este doble juego el que hundirá, para Miller, el proyecto foucaultiano. “**La lección** más preciosa (...) es para mí –sostiene- la siguiente: que ese objeto de Foucault, ese **objeto construido partiendo del psicoanálisis** (...el dispositivo de sexualidad) y precisamente porque Foucault que **lo inventa** admite y sufre su lógica, ese objeto deshace poco a poco el marco, los límites y las categorías de la propia arqueología. **Resulta conmovedor comprobar que esa soberbia máquina arqueológica que había triunfado sucesivamente en el caso de la locura, de la clínica, de las ciencias humanas, de la prisión, fracase aquí y se descomponga por sí misma** a causa del efecto del objeto que ella se fijó **partiendo** del psicoanálisis.”²⁷⁷⁷ El primer proyecto de Foucault fracasa, por ello la *Voluntad de saber* permanecerá durante mucho tiempo como única entrega de la investigación.²⁷⁷⁸

En efecto, la investigación se desfonda, para Miller, al no tener fundamento (punto de apoyo). Foucault tendrá que retroceder hacia el pasado, viéndose desalojado a épocas que no le eran familiares (del siglo XVIII al siglo XVII, del siglo XVII al concilio de Trento, de éste a la práctica de la penitencia y al examen de conciencia y de la dirección espiritual cristiana a las reflexiones romanas y griegas sobre el ‘sexo’.) El segundo proyecto de investigación (1984) no implica, para Miller, una ampliación del programa original (temporal y metodológica), ni se daba como objetivo articular una genealogía del ‘sujeto de deseo’ cristiano que permitiría, sólo a partir de ella, elaborar una genealogía del ‘sujeto sexual’ y de la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna. Los textos de 1984 revelan una descomposición, un vacilar que quebranta y que hace resbalar: un deslizamiento de Foucault a causa del procedimiento arbitrario que había aplicado y del ‘objeto’ que había inventado a partir del psicoanálisis para criticar a Freud. Habiéndose “sometido, -sostiene Miller- con una abnegación admirable, a la lógica infernal que él mismo había puesto en movimiento”,²⁷⁷⁹ la genealogía foucaultiana reconoce que fracasa y muestra ante todos que fracasa al publicar *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*.

Así, los textos de 1984 no comunicarían los resultados parciales de una investigación histórica que justifica la invención de la sexualidad y la producción histórica del sujeto sexual (habría que preguntarse por qué aún se llama ‘eso’ una *Historia de la sexualidad*), sino que, para Miller, Foucault encuentra en ese ‘objeto-sexualidad’ “una vía de paso transhistórica que lo llamaba cada vez más lejos y más allá de sí misma.”²⁷⁸⁰ Vía trans-

²⁷⁷⁶ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 69.

²⁷⁷⁷ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 69. El subrayado es nuestro.

²⁷⁷⁸ “Como sabéis este Tomo I permaneció mucho tiempo como un Tomo I, es decir, que encontró una dificultad (...). En realidad quería hacer con el psicoanálisis lo que había hecho con las ciencias humanas (...). **En realidad no pudo llevarlo a cabo. Lo retomó transformándolo completamente, y hay que preguntarse cuál fue el obstáculo.**” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit. El subrayado es nuestro.

²⁷⁷⁹ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 70.

²⁷⁸⁰ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 70. Alemán repite la enseñanza: “Insistamos en que lo que provocó el estallido foucaultiano aquí reseñado es que **a través de la táctica de ‘hablar de sexo’, Foucault se había encontrado con algo ‘transhistórico’, con lo real del sexo que, porque no se historiza nunca, da lugar y hace posible todas las historias.**” ALEMÁN, Jorge, *Lacan*,

histórica que lleva al genealogista a recurrir al pasado lejano para capturar y analizar la ‘religión’ (identificando los discursos y reflexiones médicas, filosóficas y morales de la Antigüedad con la religión, y por tanto borrando la especificidad de estas prácticas, discursos y saberes greco-romanos al asimilarlos a los discursos pastorales del cristianismo primitivo, o al pensar todo lo que no corresponda a la modernidad como religión).²⁷⁸¹

La ‘arqueología religiosa del psicoanálisis’ que había comenzado en 1976 aislando un rasgo arbitrario, ‘hablar de sexo’ (que emparentaba el psicoanálisis con la confesión cristiana), obligaba a realizar una supuesta “arqueología de la religión”.²⁷⁸² ella se comunicaba en los textos de 1984. Pero para llevarla a cabo, había sido necesario capturar otro rasgo más amplio que el mero ‘hablar de sexo’, a saber, ‘hablar de sí mismo’. Sesgo que permitió retroceder en la investigación “más allá de la sexualidad en el sujeto para abarcar la constitución del sí mismo como sujeto.”²⁷⁸³ Un supuesto ‘más allá de la sexualidad en el sujeto’ difícilmente justificado en unos textos en los que Foucault analiza detalladamente las relaciones entre el sujeto y las *aphrodisia* (deseos-actos-placeres), remitiendo constantemente a las reflexiones pastorales sobre la carne y a los saberes científicos y modernos sobre la sexualidad.

Tanto en la supuesta arqueología religiosa del psicoanálisis (de 1976) como en la arqueología de la religión (de 1984), Foucault carece del punto de apoyo que en 1966 le ofrecía la contra-ciencia psicoanalítica lacaniana. El contraataque contra los discursos sobre la sexualidad y el ataque contra el psicoanálisis y Freud, no teniendo como punto de Arquímedes ninguna disciplina ni ninguna práctica generalizada socialmente

Foucault: el debate sobre el ‘construccionismo’, op. cit., pág. 42. El subrayado es nuestro. Habría que incidir en que, para Foucault, no hay ningún ‘real’ del sexo, ninguna realidad transhistórica del sexo, sino que el sexo surgiría en el siglo XVIII (discursos médicos contra la masturbación) y la sexualidad en el siglo XIX (discursos médicos, psiquiátricos y psicoanálisis freudiano). Idéntica crítica a Foucault en: VIDARTE, Francisco J., “Lacan con Foucault”, *Maristán. Revista de la Asociación Andaluza de Neuropsiquiatría, op.cit.*, pág. 50 y SÁEZ, Javier, *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004, pág. 72-73.

²⁷⁸¹ Este término y esta interpretación será objeto de discusión: François Wahl señala a Miller que Foucault no se preocupa de prácticas religiosas, sino que se ocupa de discursos prescriptivos, no suponiendo esto ninguna ruptura con la arqueología. Paul Veyne le replica que ‘religión’ para Foucault no sería un concepto, ni es su problema en la investigación sobre la Antigüedad, si bien posteriormente la religión cristiana asumirá el monopolio de la prescripción ética. Ver AAVV, *Michel Foucault filósofo, op. cit.*, ‘Reseña de las discusiones’, pág. 72-73.

²⁷⁸² MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse, op. cit.*, pág. 70.

²⁷⁸³ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse, op. cit.*, pág. 70. Esta investigación sobre el sujeto pone de manifiesto, para Miller, que los últimos textos de Foucault son una explicación ‘con Lacan’; si bien reconoce que la concepción del sujeto en Foucault no es el sujeto del que habla Lacan. En la discusión posterior a su conferencia, André Glücksman le indicará que Foucault no se explica con Lacan sino que explica a Lacan. Ver AAVV, *Michel Foucault filósofo, op. cit.*, pág. 73. En el curso ante los psicoanalistas Miller va mas lejos: Foucault “siempre ha hablado del psicoanálisis en términos lacanianos. **Diría incluso que lo sorprendente es que Foucault era lacaniano, demasiado lacaniano. Al leerlo, parece como si no tuviese la más mínima idea de que había otras versiones del psicoanálisis además de la de Lacan,** especialmente la psicología del yo y sus descendientes, y de que se libraba una verdadera batalla para apoderarse del descubrimiento de Freud. Cada vez que Foucault hablaba del psicoanálisis, lo hacía siempre en términos de Lacan.” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento, op. cit.* El subrayado es nuestro. Su interpretación, que es una enseñanza, hace escuela. Jorge Alemán cita sin citar: “**Foucault, en su obra, habla tanto del psicoanálisis como de otras cuestiones en los términos de Lacan:** sujeto, verdad, deseo, etc.; es un trato ‘nominal’ de dichos términos, pues los mismos aparecen por fuera de las articulaciones y las secuencias lógicas en las que aparecieron. En este aspecto, **para Foucault no parece haber otro psicoanálisis que el lacaniano** y, por lo mismo, ha sido siempre indiferente a la batalla que Lacan sostuvo con el psicoanálisis de filiación americana (...) En cualquier caso, se puede decir que, en el texto de Foucault, Lacan se vuelve invisible en la medida misma en que más enconada es su actitud hacia él, de lo que testimoniaría el desarrollo de este seminario *Hermenéutica del sujeto.*” ALEMÁN, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna, op. cit.*, pág. 163. El subrayado es nuestro. Dado el ‘lacanismo’ de Foucault, Alemán intentará justificar que la enseñanza de Lacan precede a muchas de las ideas de Foucault en: ALEMÁN, Jorge, *Lacan, Foucault: el debate sobre el ‘construccionismo’, op. cit.*, pág. 40-41.

(consentimiento), se otorgará a sí mismo un nuevo punto de apoyo “poco explícito”,²⁷⁸⁴ “frágil”,²⁷⁸⁵ no “consistente”,²⁷⁸⁶: **“la utopía de un cuerpo** –sostiene Miller– independiente del sexo cuyos múltiples placeres ya no estarían reunidos bajo la férula unificadora de la castración (...). Este punto de apoyo, digámoslo, era muy débil. Nada más **que una sección de perversión**, a la cual, en *La voluntad de saber*, Foucault sólo daba la consistencia de un **punto utópico** necesario para pensar fuera del psicoanálisis. Y es precisamente la falta de ese punto de apoyo inicial lo que precipitó velozmente la arqueología en un movimiento retrógrado, sin freno y sin límites.”²⁷⁸⁷ A esa ‘utopía del cuerpo independiente del sexo’, a esa ‘utopía, sección de perversión’ de un perverso, a esa ‘utopía de los placeres múltiples no unificados por la castración’ (a la que inevitablemente y a-históricamente está y ha estado siempre enlazado, para Miller, el sujeto a-histórico de deseo), elípticamente postulada y no desarrollada en el texto de 1976, habría accedido finalmente Foucault en los textos de 1984.

En efecto, dado que carecía de una utopía perversa desarrollada y fundada en 1976 (punto de apoyo y centro de referencia), que justificara las críticas al psicoanálisis, “la investigación arqueológica comenzó a retroceder indefinidamente (...)”²⁷⁸⁸ Este retroceso debía permitir acceder a tal **‘punto utópico** necesario para pensar fuera del psicoanálisis’. Retrocediendo hacia la Antigüedad, Foucault encontrará realizada, para Miller, esa utopía perversa en Grecia.²⁷⁸⁹ No la promueve ya para el futuro, ni anuncia ya la futura desaparición de la sexualidad y la muerte del psicoanálisis como en 1976, sino que indica a Grecia y al pasado como la utopía realizada que propone para el presente. Miller pregunta y

²⁷⁸⁴ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.*

²⁷⁸⁵ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.*

²⁷⁸⁶ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.*

²⁷⁸⁷ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 71. “El punto de apoyo que tiene contra el psicoanálisis y el dispositivo de sexualidad que lo engloba es muy poco explícito: los cuerpos y los placeres, como dice él. **Es algo tan frágil que vemos por qué su proyecto desde el primer tomo estaba destinado a fracasar.** Una arqueología de este tipo sólo puede llevarse a cabo con un apoyo firme; para las ciencias humanas contaba con el que le proporcionaban disciplinas concretas que le permitían centrar su perspectiva. **Es sorprendente ver a uno de los espíritus más penetrantes de nuestro tiempo, el filósofo e historiador magistral, brillante, sin otro punto de apoyo, frente al psicoanálisis, que el cuerpo y los placeres, es decir, lo múltiple del cuerpo. Sería un punto de apoyo consistente, si hubiese escrito una utopía perversa, y eso es precisamente lo que no hizo.**” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.* El subrayado es nuestro. Tal hipótesis será retomada en 2005 por Enrique Acuña: “En lugar de construir la sexualidad como palanca de apoyo, (...Foucault...) piensa la salida de los dispositivos de control a partir del ascenso al placer, idealizando el cuerpo erótico (véase el “cuidado de sí mismo”). Así, este cuerpo de placer plural es una utopía realizada en un cuerpo fuera del sexo como límite del lenguaje, fuera de la castración, que queda en consecuencia también fuera del psicoanálisis.” ACUÑA, Enrique, *La confesión y el dispositivo analítico – Lo indecible y el secreto*, *op. cit.*, on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuna.htm>.

²⁷⁸⁸ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.* En el texto completo Miller identifica que el ámbito específico de la arqueología es la edad clásica y la edad moderna exclusivamente. “Sin esta utopía, le faltó el centro de referencia. El ámbito de su investigación arqueológica comenzó a retroceder indefinidamente. El ámbito de su investigación, tanto en la *Historia de la locura* como en el *Nacimiento de la clínica*, consistía en la periodización suficientemente regulada de la edad clásica y de la edad moderna. Y se encuentra, ocho años más tarde, en el momento de su muerte, con dos obras sobre la Antigüedad griega (sic) a punto de publicarse; es decir, desmantela completamente el ámbito de su arqueología. **Es esto lo que encuentro extraño y completamente lleno de enseñanzas para nosotros.**” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.* El subrayado es nuestro. Miller no justifica por qué edad clásica y edad moderna constituirían una ‘periodización suficientemente regulada’, mientras que la Antigüedad (griega y romana) y el cristianismo primitivo no. Foucault investiga las reflexiones médicas, filosóficas y morales que articulaban unos discursos sobre la ‘sexualidad’, discursos prescriptivos y normativos, que proponían o que obligaban a ciertas conductas, incitando una cierta constitución de sí. Miller no justifica, ni se sabe por qué principio metodológico la arqueología (discursos y saberes), la genealogía (saber-poder) y la post-genealogía (poder-saber-prácticas de sí) sólo deberían circunscribirse epocalmente a la modernidad.

²⁷⁸⁹ Utopía que es calificada en el curso ante los psicoanalistas como fantasma perverso. **“Foucault tiene como único punto de apoyo (...en 1976...) el esbozo de un fantasma perverso.”** MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.* El subrayado es nuestro.

concluye afirmando: “¿no es acaso por esa razón (... , es decir, por apoyarse en esa utopía de los placeres y los cuerpos...) por la que Foucault descubre entonces, más acá y no más allá de la época contemporánea, **ese punto de apoyo que le hacía falta? Esa utopía realizada**, no de una sexualidad feliz, sino de **un cuerpo de los placeres plurales en el que las cosas del amor no formarían en efecto un conjunto unificado por la función del falo castrado**, ese más allá del hiato moderno, que Foucault **no cesaba de llamar con sus votos** para su arqueología, ese más allá a partir del **cual se volvería hacia nuestra época para describir su fin, ese más allá que por fin Foucault había encontrado ahora en el más acá que aquí significa Grecia (...)**”²⁷⁹⁰ Intentando ‘apoderarse’ críticamente del psicoanálisis, el proyecto de Foucault se dilata hacia el pasado y se pierde en la lejanía de una utopía-perversa (cuerpo de los placeres no unificado por el falo castrado) que es propuesta para el presente. Foucault fracasa, pues, al no poder identificar “las raíces del psicoanálisis”²⁷⁹¹ y al no poder establecer las condiciones del nacimiento de la ciencia y de la clínica freudiana al haber asumido unos supuestos que cercenaban y reducían arbitrariamente lo que el psicoanálisis **es en sí y vale en sí**. Si en el proyecto de investigación sin puntos de apoyo de 1976 Foucault aspiraba a cuestionar a Freud, acceder finalmente al ‘fundamento’ utópico en 1984 va a demostrar la impotencia del genealogista de poner bajo cuestión a Freud.

Finalmente, frente a esta arqueología religiosa del psicoanálisis que fracasa y concluye en una arqueología de la religión, Miller propondrá, tal y como lo había realizado un año antes Lagrange, **otra arqueología posible de la ciencia instaurada por Freud, ‘otra historia’ en la que debería situarse al psicoanálisis**. Para realizarla, no sería necesario desarrollar una investigación a partir de los saberes ‘sometidos’ en la modernidad para determinar las relaciones de continuidad y discontinuidad entre el psicoanálisis y las ciencias humanas, médicas y psiquiátricas de finales del siglo XIX; tal historia no debía imponerse capturar las múltiples relaciones estratégicas de poder que conformaron el subsuelo nutricional a partir del cual Freud hizo florecer una nueva teoría y una nueva técnica terapéutica (foco clínico de saber-poder). Sería necesario hacer y está aún por hacerse, para Miller, una arqueología ‘seria’ del psicoanálisis: que tenga en cuenta la especificidad y el corte epistemológico que ha operado Freud en la historia, en los discursos, en el saber y en las tácticas de intervención terapéuticas. Se supone que una tal arqueología, a diferencia de la proyectada en 1976, no estaría destinada a fracasar. En efecto, así como Freud aprendería de la lección-fracaso de Charcot (Foucault), los psicoanalistas y filósofos deben tomar nota de lo que enseña el fracaso de Foucault (Miller).

La ‘arqueología analítica’ del psicoanálisis no será una ‘arqueología religiosa’ ni una ‘arqueología de la religión’, sino una ‘arqueología científica’ que sigue las enseñanzas y se apoya en la autoridad de Lacan. Así lo enseña Miller, prescribiendo a los psicoanalistas cómo debería ser la ‘verdadera historia’: “**los orígenes del psicoanálisis —afirma— deberían buscarse en el discurso de la ciencia, y que sean cuales sean las raíces inmemoriales**

²⁷⁹⁰ MILLER, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 71-72. El subrayado es nuestro. Hipótesis hermenéutica asumida también por Jorge Alemán. “Y qué decir de los dos últimos libros de Foucault, *El uso de los placeres* y *La preocupación de sí*, me refiero a ese gesto por el cual una vez más, Foucault, como tantos otros filósofos, **busca finalmente en Grecia, en su Grecia, lo que quiere indicar para lo actual.**” ALEMÁN, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna*, op. cit., pág. 162. El subrayado es nuestro. “No puede extrañarnos que Foucault, en su hermenéutica, quiera ver, en cambio, en la figura de ‘el Maestro’ con su ‘discípulo’, el colmo de la relación desinteresada, pura, sin contaminación, sin ningún tipo de apetito, como también deseó ver Hegel en la relación entre los hermanos en la *Fenomenología*.” ALEMÁN, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna*, op. cit., pág. 164. “Por cuidadoso que sea Foucault indicando (...) que no se trata de retornar a los griegos, ni de subsanar un olvido para volver al cuidado de sí antiguo, (...) Foucault desliza una fascinación especial por aquél que realiza el ‘cuidado de sí’, erigiéndose en una suerte de *Amo elegante*, dueño de sí mismo, que sabe conducirse como es debido en relación a los otros (...).” ALEMÁN, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna*, op. cit., pág. 165.

²⁷⁹¹ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit.

del psicoanálisis, hay sin duda, además de hablar de sexo, un hablar de sí. No sólo se habla de sexo en psicoanálisis, y por otra parte Foucault, en un segundo movimiento, se ha dado cuenta de eso: está también el hablar de sí, el cambiarse a sí mismo, y todo esto va más allá de la confesión religiosa. **Sean cuales sean las numerosas e incluso incontables raíces inmemoriales del psicoanálisis, han sido íntegramente modificadas. Con el discurso de la ciencia se ha producido una discontinuidad.**²⁷⁹²

Discontinuidad que introduciría en la historia el discurso científico moderno (ciencias naturales) al hacer emerger un saber universal sobre el mundo que eludía, sin embargo, la particularidad del sujeto al suponerlo como un 'sujeto de conocimiento'. Discontinuidad redoblada y de la que depende la discontinuidad freudiana: ya que esa subjetividad sólo sería tenida en cuenta por Freud en la clínica y en su 'ciencia universal' del aparato psíquico, saber y terapia para la que la diferencia singular es pertinente. En efecto, en esta historia de la ciencia y del saber occidental, verdadera historia del psicoanálisis, dos rupturas deberán ser reconocidas, por lo que no habría 'nada' que fuera antecedente de Freud en lo pre-moderno ('arqueología religiosa' foucaultiana). Primero, la ciencia física y la reflexión cartesiana, postulando una relación entre ciencia objetiva, verdad y un 'sujeto del conocimiento' que conocería finalmente la realidad del mundo y del hombre, restarían importancia a la singularidad subjetiva pero abrirían al conocimiento el orden de lo simbólico. Segundo, la ciencia del deseo freudiana y su clínica del uno por uno, conocimiento sobre la subjetividad individual en un saber científico y universal ('sujeto de conocimiento') y clínica en la que se anudan las condiciones para el acceso a la verdad singular y para el decir-verdad. En la historia de la modernidad occidental, Freud provocaría un corte fundamental respecto a todo lo que le es anterior: más allá de las 'raíces inmemoriales' y más allá de los numerosos antecedentes que podría identificar el historiador o el genealogista, el psicoanálisis es una ciencia, heredera del discurso universal de la ciencia físico-moderna, y lleva a la modernidad a su culminación al elaborar un cierto saber sobre ese sujeto, rechazado por la ciencia, caracterizado ahora como sujeto del Inconsciente.

A diferencia de la historia ficticia artificiosamente elaborada por el genealogista que recurre a saberes 'sometidos' y pseudo-científicos del siglo XVIII y XIX, "Lacan –sostiene Miller– **también ha sido sensible a lo que prepara al psicoanálisis a partir del siglo**

²⁷⁹² MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, *op. cit.* Para Foucault, sólo hay 'hablar de sí' en el cristianismo primitivo (Casiano) y no en la Antigüedad. Jorge Alemán, continuando las indicaciones de Lacan y de Miller, interpretará que el viraje foucaultiano hacia el cuidado de sí no es más que una descripción de una experiencia de sí antigua que habita aún en el psicoanálisis. "Sin embargo, lo que desplegaría el problema hasta sus últimos límites sería admitir que, esa experiencia que Foucault describe como alojada en la Antigüedad, en la que el acceso a la verdad cobra, como precio, la transformación del sujeto, **es la experiencia que, precisamente, se ha depositado en el psicoanálisis en la época de la ciencia (...). Es en la época del discurso de la ciencia**, discurso que Lacan caracteriza como un rechazo del sujeto (por lo que el sujeto, como lugar vacío sin substancia ni identidad, alcanza su morada en el inconsciente), en el que se reanuda la partida entre la verdad, como singularidad irreductible, y el sujeto, como instancia que no podría ser jamás objetivada en un saber universal y calculable. **Desde esta perspectiva podríamos decir que mientras Foucault nos explica el cuidado de sí griego parece, por momentos, explicarnos el psicoanálisis, empleando incluso los propios términos que Lacan propone para ordenar la experiencia:** 'verdad, saber, sujeto'; con la salvedad de una diferencia fundamental, a determinar entre el placer y el concepto lacaniano de goce. Porque, dicho muy rápidamente, el goce es, precisamente, esa dimensión paradójica del modo de satisfacción humano que atenta siempre contra el cuidado de sí." ALEMÁN, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna*, *op. cit.*, pág. 163. A la que podríamos agregar otras diferencias mayores y fundamentales que Alemán elude: que el sujeto de las *aphrodisia* no es nunca, para Foucault, un sujeto de deseo (cristianismo) ni un sujeto de deseo tal y como lo concibe Lacan; que el saber del sujeto no es nunca un saber de sí (confesión), que no se exige a tal sujeto decir-verdad y que la verdad no es tampoco considerada como la verdad de sí, sino la verdad de los discursos razonables que vienen del otro, en tanto que se trataba de hacer la verdad en sí, constituirse como sujeto subjetivando una verdad que no habitaba en el interior del alma sino que proliferaba en el exterior de sí.

XVIII, conforme al primer diagnóstico de Foucault. Y ahí toma todo su valor el *Kant con Sade* de Lacan, puesto que esta referencia la encuentra en **ese momento de síntesis que es la ética kantiana. Esta epistemología nos conduce a dos figuras claves: Descartes y Kant.**²⁷⁹³ Así, lo que prepara al psicoanálisis a partir del siglo XVIII no son los discursos médicos sobre la sexualidad y contra el onanismo, no es la captura de la mujer-histérica y de los adultos-perversos realizada por la psiquiatría del siglo XIX, no son las relaciones entre poder moderno (disciplinario y Biopolítico), saber científico sobre el hombre y técnicas de producción de la verdad (confesión-examen); lo que prepara y de lo que se separa el psicoanálisis, tal y como lo indica Miller, hay que ir a buscarlo en la ciencia moderna (físico-matemática),²⁷⁹⁴ en las *Meditaciones Metafísicas*, momento inaugural del corte epistemológico moderno y de instauración del sujeto de la ciencia, y en la *Crítica de la razón práctica*, texto fundacional en el que ese sujeto del conocimiento emerge como sujeto ético despótico (revolución moderna). Modernidad ruptural pues, que entroniza al sujeto, dejándolo ya como un lugar vacío, sin identidad ni sustancia, en el que se alojará triunfalmente el sujeto del inconsciente tal y como lo piensa Lacan.²⁷⁹⁵

²⁷⁹³ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, op. cit. El subrayado es nuestro. El texto, de 1963, al que se refiere Miller es: LACAN, Jacques, “Kant con Sade”, en *Escritos*, op. cit., pág. 744-770. Lacan proponía el ‘descubrimiento’ freudiano como acontecimiento fundamental en la historia de Occidente, haciendo de Freud un héroe del pensamiento ético en: LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L’Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, París, Seuil, 1986, trad. Diana Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1988. En este seminario Lacan opone **la ética clásica** del bien orientada hacia la sabiduría (Aristóteles) con dos posiciones modernas, **la ética del deber** (Kant) —emparentándola con la conciencia moral obsesiva sadiana- y **la ética de lo útil** (Bentham) que aspiraba a la higiene social. Frente a la Antigüedad y la modernidad, la novedad y originalidad de Freud provocaría una tercera revolución al introducir la tragedia de un deseo inapresable en el corazón mismo del hombre. **La ética analítica** llamará, para Lacan, a la responsabilidad y a la autenticidad frente al propio Deseo-Pulsión, lo Real (Goce), la Necesidad y la Ley (promoviendo un pasaje de lo imaginario —ética del bien, del deber, de lo útil- a lo simbólico). Ver RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l’éthique*, op. cit., pág. 43-112.

²⁷⁹⁴ “Nosotros, en el discurso de la comunidad, del bien general, tenemos que enfrentarnos con los efectos del **discurso de la ciencia**, donde se muestra por primera vez sin velos la potencia del significante como tal. **Esta cuestión es, propiamente, la nuestra.** (...) El desarrollo súbito, prodigioso de la potencia del significante, del **discurso surgido de las letras de las matemáticas**, que se diferencia de todos los discursos sostenidos hasta entonces, deviene una alienación suplementaria. ¿En qué? En lo siguiente: es un discurso que por estructura no olvida nada. Esto lo diferencia del discurso de la memorización primera, que se desarrolla en nosotros sin que lo sepamos, del discurso memorial del inconsciente, cuyo centro está ausente, cuyo lugar es situado por el *él no sabía*, que es propiamente el signo de esa omisión fundamental en la que el sujeto viene a situarse. (...) Esto complica singularmente, aún cuando no sea sin duda más que una de sus fases, el problema de nuestro deseo. Digamos que, para quien les habla, **aquí se sitúa la revelación del carácter decisivo, original, del lugar donde se sitúa el deseo humano, en la relación del hombre con el significante.**” LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L’Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, op.cit., pág. 284. Es decir, el discurso de la ciencia moderna físico-matemática ‘revelaría’ en la historia la relación fundamental entre el sujeto y lo simbólico, que sólo será finalmente justificada en la teoría del sujeto de deseo de Lacan (del sujeto bruto del goce –S- a la alienación en los Simbólico-Lenguaje –A- como momento fundamental de la constitución de un sujeto barrado –sujeto del Inconsciente-)

²⁷⁹⁵ “Freud comenta en algún lado que si el psicoanálisis pudo despertar la inquietud de algunos, por promover excesivamente el reino de los instintos, no por ello promovió menos la importancia de la instancia moral. Esta es **una verdad de evidencia** —que nuestra experiencia de practicantes cotidianamente nos asegura-. Asimismo, no se mide aún quizás suficientemente, afuera, el carácter exorbitante de la instancia del sentimiento de culpa, que actúa sin que el sujeto lo sepa. Lo que se presenta bajo el aspecto masivo del sentimiento de culpa inconsciente es lo que creí necesario, este año, examinar en más detalle y articularlo de modo tal que **se haga evidente la originalidad, la revolución del pensamiento que implica el efecto de la experiencia freudiana en lo concerniente al dominio de la ética.**” LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L’Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, op. cit., pág. 73. El subrayado es nuestro. “Intentaré desarrollar ante ustedes no simplemente la perspectiva del progreso del pensamiento, sino la de la **evolución de la historia**, a fin de desmitificar la perspectiva platónica y aristotélica del bien, incluso del Bien Soberano y llevarla al nivel de la economía de los bienes. Es esencial **retomarla desde la perspectiva freudiana del principio del placer y del principio de realidad, para concebir, a partir de ahí, la**

Miller propone otra historia que permite valorar ‘con justicia’ a Freud, es decir, justificar a través de un análisis histórico la radical especificidad del discurso y de la práctica psicoanalítica. Foucault no habría fracasado como lo hizo si, siguiendo la enseñanza de Lacan, hubiera puesto en práctica lo que Miller propone a sus psicoanalistas. Es posible desvelar a estas alturas de la interpretación la estrategia de Miller. Interpretar interesadamente que la *Historia de la sexualidad* fracasa justifica, en el discurso de Miller, la validez de la posición lacaniana respecto a los ‘orígenes’ del psicoanálisis. En efecto, frente a esa supuesta ‘arqueología religiosa’ del psicoanálisis que fracasa; hay que reclamar, repetir y pregonar la ‘mejor adecuación’ histórica de la indicación lacaniana: realizar una ‘verdadera epistemología histórica del psicoanálisis’ que manifieste las continuidades y discontinuidades entre el psicoanálisis y el discurso científico y filosófico moderno impediría, en todo momento, cuestionar al psicoanálisis como estrategia terapéutica de normalización y como captura médica de una sexualidad-invencción. De haber seguido a Lacan, el ‘arqueólogo artificioso’ no hubiera fracasado.²⁷⁹⁶

Si bien en esta ‘arqueología científica’ el supuesto historiador psicoanalítico podría encontrar “referencias en todas las tradiciones (...y...) en todas esas raíces”²⁷⁹⁷ indicadas por el genealogista fracasado, sólo asumiendo el supuesto de una relación primordial de continuidad entre el psicoanálisis y el discurso científico moderno, único punto de vista que atestigua ‘en verdad’ lo que el psicoanálisis ‘es en sí’, podría investigarse las verdaderas condiciones de posibilidad de la ciencia freudiana (que no sería nunca Charcot, ni la psiquiatría de las perversiones del siglo XIX, ni los discursos médicos sobre la sexualidad del siglo XVIII, ni la reflexión pastoral sobre la carne y el deseo del siglo XVII). Esta ‘verdadera epistemología histórica’ del psicoanálisis, sostiene Miller, “considera que **la condición de posibilidad del psicoanálisis es el discurso de la ciencia. La tesis según la cual el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia** vale también por todo lo que excluye, por toda su exterioridad, en la que también se sitúa Foucault.”²⁷⁹⁸ Es decir, esta verdadera historia de las condiciones de posibilidad de Freud, esta epistemología histórica del psicoanálisis debería hacerse, siguiendo las hipótesis de Lacan: si el discurso de la ciencia y Descartes provocan un corte epistemológico con todo lo pre-moderno, el psicoanálisis, hijo de la modernidad, debe situarse en relación con esa discontinuidad moderna. La verdadera historia del psicoanálisis habrá que relatarla comenzando con Descartes, sus matemáticas y su *cogito*, asumiendo sin-pensar en otras alternativas, que esa es la condición de emergencia de Freud. Y si por la investigación misma hubiera que retroceder hacia lo ‘pre-moderno’, el historiador analítico deberá identificar sólo los acontecimientos históricos del pasado que anuncian, hacen presentir y preceden al corte científico y **al genio ruptural de Freud: “todos los elementos de las tradiciones más antiguas –sostiene Miller– que pueden señalarse como orígenes del psicoanálisis y que encontramos por todas partes –los encontramos en las tribus primitivas, en el Islam, en China– todas estas raíces y presentimientos sólo tienen valor en el momento de corte de la era científica. Es entonces cuando todos estos elementos de la tradición se modifican profundamente para ser repensados.”**²⁷⁹⁹ La verdadera historia de la ‘invencción’ freudiana, si el historiador analítico investiga en lo pre-cartesiano, consistirá en el relato de unos *presentimientos* anunciadores, de unos chispazos históricos y fugaces que señalan, teleológicamente, hacia la fulgurante genialidad de un Descartes sentado junto al fuego y de

novedad de lo que Freud introduce en el dominio de la ética.” LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L’Éthique de la psychanalyse, 1959-1960, op. cit.*, pág. 261. El subrayado es nuestro.

²⁷⁹⁶ Por este fracaso de Foucault: “**Verificamos así, a contrario, la sabiduría y la mejor adecuación** de lo que quizá no es una arqueología del psicoanálisis pero sí al menos una **epistemología histórica de Lacan**” MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento, op. cit.*, el subrayado es nuestro.

²⁷⁹⁷ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento, op. cit.*

²⁷⁹⁸ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento, op. cit.*

²⁷⁹⁹ MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento, op. cit.*, el subrayado es nuestro.

un Freud, oreja atenta sentada junto a la histórica. El historiador analítico que siga las hipótesis históricas de Lacan, recordados y enseñados como ‘verdades’ por Miller, deberá ir a buscar en la historia esos presentimientos proféticos, *verdaderas* raíces históricas del psicoanálisis: antes que en Charcot, podrá buscar los orígenes en ciertas tribus primitivas, en el Islam o en la China; también le será posible buscarlo y encontrarlo ‘por todas partes’ en la historia, siempre que no se afane en investigar en los saberes, las técnicas y las terapias médico-psiquiátricas de finales del siglo XIX.

La operación de Miller, el efecto de verdad que busca producir con su interpretación no es, ni mucho menos, un efecto inocuo y ‘desinteresado’ (en el sentido de meramente comprensivo, expositivo o valorativo de la investigación de Foucault). La pseudo-historia que propone como la verdadera historia del psicoanálisis es justamente un relato que elude tácticamente confrontarse con lo que, para Foucault, constituye el pasado inmediato y efectivo que conforma y determina la teoría y la técnica que **produce y construye Freud**. La arqueología científica del psicoanálisis propuesta en la enseñanza de Miller, enseña la ‘verdad’ sobre los orígenes y tiene la ventaja de que tal pseudo-historia no podrá nunca conmover ni cuestionar ni la operación freudiana ni las intervenciones de los analistas en el presente. En efecto, enseñando institucionalmente en el seno del lacanismo la pertinencia de esta pseudo-arqueología (propuesta por Lacan y repetida por Miller), versión de la historia tradicional de las ideas filosóficas modernas (del sujeto, la verdad, el conocimiento y la ciencia), **Miller se asegura estratégicamente que en ‘esa’ historia, la verdad del saber que se sabe y la potencia del poder que se ejerce en la clínica vendrán a ser refrendados y nunca podrán ser cuestionados**. Elaborando el retrato de un Freud-personaje cuestionador de la conciencia burguesa, descubridor genial, discontinuidad en la historia (a.F. y d.F.) y padre de una nueva ciencia heredera de Descartes y de Kant podía relatarse una historia que justificaba el saber-poder que el psicoanalista, desde Freud, detenta en las escenas analíticas que aún se despliegan en el presente.

.....

Tal historia de las condiciones de posibilidad de una ‘ciencia’ fundada exclusivamente en los discursos (filosóficos y científicos) era promovida por Foucault en su etapa pre-genealógica (arqueología de las ciencias humanas y de la medicina). De tal modalidad de historia, sustentada en la ilusión de la autonomía del saber y de los discursos respecto a las relaciones de poder, se separará radicalmente al construir su maquinaria genealógica a partir de los años setenta y al aplicarla a las reflexiones sobre las formas de castigo (prisión) y a los discursos médico-psiquiátricos sobre la sexualidad (*scientia sexualis*). Es comprensible que, para Lagrange y para Miller, sería mejor olvidar al artificioso Foucault ‘genealógico’ para ‘retornar’, como se vuelve a Freud (para conocer la verdad), a un cierto Foucault que aún no había ‘perdido’ su capacidad de valorar la importancia incuestionable de la ciencia y de la clínica freudiana, y que aún no había ‘fracasado’ al intentar capturar, con una osadía que lo condenaba desde el principio, a Freud como objeto de investigación y de crítica.

Si Foucault, a finales de los años setenta, se preguntaba cómo iban a recibir los psicoanalistas y los partidarios del psicoanálisis su genealogía de Freud, los textos de

Forrester, Lagrange y Miller constituyen unas respuestas históricas, explícitas y francas, al genealogista que decía ‘se verá cómo el psicoanálisis recibe la cuestión de la historia’.²⁸⁰⁰ Asumiendo por principio la incuestionable eminencia y jerarquía del psicoanálisis respecto a otros discursos (*genealógicos*), no pudiendo pensar lo que quizás puede pasar como impensados en la teoría o en las maniobras clínicas, respondiendo con la necesidad de elaborar ‘otra historia’ sobre los orígenes del psicoanálisis, estas lecturas justifican las críticas que Foucault realizaba a los psicoanalistas en los años setenta y ochenta. Para justificar la ‘verdad’ del saber que supuestamente detentan y las intervenciones que realizan con sus enfermos, **se les hace necesario e imprescindible mantenerse, resistiendo a las críticas, en una posición a-histórica respecto a las condiciones efectivas del surgimiento de su saber y de su práctica.**²⁸⁰¹ Si quieren mantener la fragilidad científica de sus conocimientos²⁸⁰² y aspiran a continuar ejerciendo en la realidad un poder terapéutico reconocible socialmente (que promete curar y que demuestra una ‘cientificidad’ que cura), **están obligados a rechazar por completo toda crítica**, manipulándola o condenándola a la ‘inexistencia’ de lo sin-fundamento, de cualquier otra investigación histórica que aspire a demostrar que Freud no es un ‘radical corte’: ni respecto a los saberes médico-psiquiátricos sobre la sexualidad en Occidente, ni respecto a las prácticas terapéuticas de normalización y control de la modernidad,²⁸⁰³ ni en relación con las técnicas que desde antiguo se habían aplicado para producir la verdad sobre el ‘deseo-sexo’ (confesión). Sabedores de los mecanismos de la forclusión y profesionales de la resistencia en la clínica, **no tienen otra alternativa que resistir** negando que Freud pueda si quiera ser pensado en una historia de las relaciones de saber-poder y en una historia de las técnicas de producción de la verdad y de sí del siglo XIX.²⁸⁰⁴

La crítica pro-analítica contra Foucault, recepción de la *Historia de la sexualidad*, hace ‘síntoma’ en su repetición. Síntoma histórico que evidencia la **imposibilidad de pensar de otra manera** y confrontarse con ‘otras’ historias, indicando aún **la necesidad fundamental de relatarse a sí mismo, ficcionando, una historia.** La historia analítica de Freud, relato que cuenta los precedentes del ‘genio’, vendrá a jugar en el campo psicoanalítico **para justificar lo sabido, legitimar lo pensado y refrendar las decisiones de una clínica que continúa funcionando, previo pago-contrato, para curar ‘enfermos’ produciendo más y mejor saber sobre ellos (‘casos’).**

Tal y como esgrimía Lagrange contra la genealogía histórica de Foucault, esa ‘historia’ convocada para justificar el saber, el poder y la práctica iniciada por Freud, no es sino una construcción estratégica y una elaboración táctica de los analistas. Pseudo-genealogía que está condicionada históricamente, al ser heredera de una historia de la filosofía preocupada por relatar, a partir de los discursos y los textos ‘eminentes’ del Occidente moderno, los avatares del sujeto, de la verdad y del conocimiento.

Cuestionando “el privilegio acordado (por Foucault...) al referencial histórico”,²⁸⁰⁵ la ‘otra historia’ psicoanalítica del psicoanálisis impone también sus reglas y sus principios en el análisis de la ‘empiricidad’ de los discursos (filosóficos y científicos modernos o ‘religiosos’ pre-modernos). Dotada por tanto “de tales condiciones de existencia coyuntural”²⁸⁰⁶ tampoco podría justificar sus pretensiones generales fundadas en el principio, no fundado, de un privilegio exclusivo del discurso analítico que supuestamente ‘válida’ esas hipótesis históricas (‘hipótesis-Lacan’). Gracias a esta maniobra estratégica, la historia analítica sobre los orígenes del psicoanálisis se “autoriza no sólo a dar cuenta de ese

²⁸⁰⁰ Ver *DeE III*, pág. 235.

²⁸⁰¹ Ver *DeE II*, pág. 662.

²⁸⁰² Ver *DeE IV*, pág. 665-666.

²⁸⁰³ Ver *DeE II*, pág. 813-814 y *DeE III*, pág. 77 y 92.

²⁸⁰⁴ Ver *DeE II*, pág. 815.

²⁸⁰⁵ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 267.

²⁸⁰⁶ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, op. cit., pág. 268.

acontecimiento cultural que fue la (...ciencia freudiana...) de la sexualidad, sino también a legislar sobre la *realidad* misma de ést(a).²⁸⁰⁷ Gracias a esa historia no-genealógica y a-histórica, dados los supuestos invariantes universales que sostiene (*lo* Inconsciente y *lo* Sexual), será posible justificar y entronizar aún hoy el saber universal y científico que supuestamente se sabe sobre el Deseo-Inconsciente, no permitiendo ni siquiera pensar en los supuestos, los efectos y las consecuencias de la práctica que se aplica sobre los enfermos. La historia soñada del psicoanálisis no es sino la coartada de un dogmatismo teórico-práctico analítico, que es necesario aún hoy cuestionar.

²⁸⁰⁷ LAGRANGE, Jacques, *Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault*, *op. cit.*, pág. 268.

II. OTRAS RECEPCIONES DE LA CRÍTICA.

No todas las valoraciones de la *Historia de la sexualidad* crítica del psicoanálisis y de Freud, serán articuladas desde la resistencia-rechazo radical de Foucault. Emergerán también en los años noventa algunas lecturas que asumirán la positividad de sus proyectos de investigación (1976-1984), de sus hipótesis y sus resultados. Interpretaciones que no remitirán necesariamente a una escuela sino que se realizarán por fuera o en los bordes del dispositivo institucional del lacanismo, pudiéndose considerar como *respuestas* a las intempestivas críticas elaboradas desde la ‘ortodoxia’.²⁸⁰⁸ Ellas darán forma a otro modo de problematizar las relaciones entre Foucault y el psicoanálisis, indicando otra manera de ‘leer’ y ‘pensar’ la relación con los textos y con la historia.

1. Jacques Derrida y el *Fort/da* de Foucault.

El psicoanálisis (Freud y Lacan) ha sido uno de los focos de la reflexión de-constructiva de Jacques Derrida.²⁸⁰⁹ En lo que concierne al texto que es objeto de nuestra investigación, Derrida va a exponer una lectura de la *Historia de la sexualidad* en una conferencia de noviembre de 1991,²⁸¹⁰ como homenaje y muestra de su amistad y admiración por Foucault.

Abandonando y continuando la discusión histórica que los había enfrentado en torno a Descartes,²⁸¹¹ Derrida va a resaltar en su conferencia una doble y dual valoración de Freud en los textos de Foucault, especialmente a partir de la *Historia de la locura*.²⁸¹² Dual valoración por la que Freud será inscrito e incesantemente en “un movimiento de péndulo o de balancín de equilibrista”:²⁸¹³ algunas veces será valorado positivamente y otras

²⁸⁰⁸ Así como muerto Hegel surgen hegelianos de izquierda (realizar a Hegel) y de derecha (repetir e interpretar a Hegel) y luego de la muerte de Freud post-freudianos de izquierda (freudo-marxistas) y de derecha (IPA-freudismo norteamericano); luego de la muerte de Lacan, que no podría ser considerado como un freudiano de ‘derecha’, emerge un cierto lacanismo de derecha (Miller). Sus interpretaciones-resistencias provocarán la emergencia histórica de otras ‘lecturas’ de Freud, de Foucault y de Lacan que no se estructurarán maniqueamente diseñando exclusivamente una alternativa binaria: ‘contra Foucault’ y ‘a favor de Freud-Lacan’ o con-Foucault y contra-Freud(Lacan).

No era Lacan justamente un representante de la derecha freudiana.

²⁸⁰⁹ Ver DERRIDA, Jacques, “Freud y la escena de la escritura” (1966) en *L’Ecriture et la Différence*, París, Seuil, 1967, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 271-317; “El factor de la verdad” (1975) y “Especular –sobre ‘Freud’” en *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, París, Aubier-Flammarion, 1980; “Más allá del principio de poder”, conferencia inédita de abril de 1986 en la Universidad de Nueva York y *Resistances –de la psychanalyse*, París, Galilée, 1996 (tres conferencias de 1991 y 1992).

²⁸¹⁰ DERRIDA, Jacques, “‘Ser justo con Freud.’ La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, en AAVV, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, París, Galilée, 1992, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1996, pág. 121-173 y en *Resistances –de la psychanalyse*, París, París, 1996, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997, pág. 103-167 (la traducción es la misma).

²⁸¹¹ La discusión surge a partir de la interpretación que realizaba Foucault de Descartes en la *Historia de la locura* (1961). Derrida critica la interpretación de Foucault en 1963-1964 en una conferencia-artículo. Foucault respondía, a su vez, en la reedición de 1972 agregando un apéndice crítico (Apéndice II) contra la crítica de Derrida. Ver DERRIDA, Jacques, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 47-89 y *DeE II*, pág. 245- 268 (hay traducción de Juan José Utrilla en: FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1990, pág. 340-372).

²⁸¹² El texto es una conferencia pronunciada por el trigésimo aniversario de la publicación de la *Historia de la locura* de Foucault, en el 9º Coloquio organizado por la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y del Psicoanálisis (23 de noviembre de 1991).

²⁸¹³ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., pág. 145.

negativamente. En la *Historia de la locura* Freud es a la vez, en la lectura de Derrida, aquél que permite la investigación sobre la ‘experiencia trágica de la locura’ (condición de posibilidad) y aquél que es objeto de la indagación y de la crítica al ser pensado como uno de los herederos de la psiquiatría del siglo XIX. El ‘genio bueno’ de Freud se opondrá a un ‘genio’ malo; el padre del psicoanálisis estará acompañado algunas veces por los grandes testigos de la experiencia trágica de la locura (Artaud, Nietzsche, Van Gogh, etc.) y otras estará precedido, como taumaturgo, por Pinel y los psiquiatras del siglo XIX. La interpretación de Derrida indica, recurriendo a los textos, ese movimiento de balancín en el que Freud abriría un diálogo con la locura, aunque también operaría un cierre al instaurar al personaje del médico como autoridad místico-secreta. “La oscilación entraña *regularmente* – sostiene Derrida– una asignación topológica al otro: como si el psicoanálisis tuviera *dos lugares*, o tuviera lugar *dos veces*.”²⁸¹⁴

La lectura deconstructiva no tendrá por objetivo acusar a Foucault de caer en una contradicción, ni tratará de criticar la valoración equivocada que el genealogista realizaría de Freud y del psicoanálisis en sí (señalando acertadamente que habría que pensar qué significa el psicoanálisis ‘en sí’ en un presente en el que proliferan las escuelas, las doctrinas, las técnicas, los textos): “la contradicción está sin duda en las cosas mismas, si así puede decirse. (...) Lo que significa –aclara Derrida– que **uno está siempre apresado en los nudos tejidos, antes de nosotros y más allá de nosotros, por esa lógica** potente, demasiado potente”²⁸¹⁵ del Fort/Da. Tal condicionamiento histórico justifica, para Derrida, que habiendo elaborado la *Historia de la locura* e “incluso antes de intentarla, (...Foucault...) **haya quedado apresado en las redes de esta lógica** –sostiene Derrida– de la cual tematiza a veces lo que él mismo denomina un ‘sistema de contradicciones’ y de ‘antinomias’, cuya ‘coherencia’ permanece ‘oculta’, es algo que no podría reducirse a una falta o a un error suyo, lo que no quiere decir que, sin embargo, aunque nunca se lo encuentre radicalmente equivocado o en falta, nosotros vayamos a suscribir a priori todos sus enunciados. **No se podía dominar toda esta problemática, si acaso es posible, más que después de haber respondido de manera satisfactoria a algunos interrogantes, preguntas inocentes (tan poco inocentes)** como ¿qué es la razón?, por ejemplo, o, más estrechamente, ¿qué es el principio de razón? ¿qué es tener razón? ¿qué es tener o dar la razón? ¿qué es estar equivocado, no dar la razón o hacer daño (avoir, donner ou faire tort)?”²⁸¹⁶

Derrida se aboca a identificar, **en el exterior y en el interior de la obra foucaultiana**, esa lógica del desplazamiento, de la oposición, de la contradicción y de la antinomia en la coherencia. Legalidad que circunda y engloba el texto de 1961 y que coloca a Foucault, para Derrida, tal y como él mismo situaba a Freud en ‘su’ historia, en una posición dual que señalaría una **imposibilidad estructural de principio**: imposibilidad de juzgar a Freud como acontecimiento histórico, objeto de captura de la investigación, estando a su vez Foucault determinado por Freud, en el sentido que, para Derrida, los textos del padre del psicoanálisis constituyen un *acontecimiento* histórico-textual que condiciona y permite el lugar histórico desde el cual Foucault articulará el proyecto y construirá el texto. La *Historia de la locura*, remitiéndose e inscribiéndose a sí misma en las posibilidades que abre la obra de Freud, captura desde esa apertura freudiana como objeto a Freud al inscribirlo en una historia de la locura occidental. Este doble movimiento de dependencia-captura y de acercamiento-alejamiento del texto justificaría la dual valoración de Freud a la que se ve obligado Foucault.

²⁸¹⁴ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., pág. 145.

²⁸¹⁵ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., pág. 142. El subrayado es nuestro.

²⁸¹⁶ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., pág. 142-143. El subrayado es nuestro.

La interpretación generalizará su hipótesis, verificable en el texto de 1961, a otros textos foucaultianos. El mismo movimiento del balancín, la misma lógica del equilibrista y la misma doble *versión* foucaultiana de Freud (genio bueno y genio malo) que supondría **esa lógica de la exclusión inclusiva** a la que Derrida remite, puede verificarse en otros textos pre-genealógicos anteriores y posteriores a la *Historia de la locura: Enfermedad mental y personalidad* (1954), *Nacimiento de la clínica* (1963) y *Las palabras y las cosas* (1966).²⁸¹⁷ Para demostrar la validez de su interpretación, a saber, el dual lugar de Freud en Foucault como ‘repetición’ sintomática y la dual inscripción y dependencia de los proyectos de investigación de Foucault (dependiente de Freud y crítico de Freud), Derrida agregará un post-scriptum: “para llamar de nuevo la atención en dirección al psicoanálisis y someter estas hipótesis (...las tuyas...) a la prueba de la *Historia de la sexualidad* (1976-1984).”²⁸¹⁸ La interpretación ‘saltará’ de lo pre-genealógico a lo genealógico para corroborarse y el ‘salto’ provocará un quiasmo en la lectura de los textos.

En la *Voluntad de saber* el movimiento del balancín, “el *fort/da*, vuelve a lanzar – sostiene Derrida- el movimiento al mismo ritmo, pero **en su mayor amplitud, con una envergadura que nunca había alcanzado**”²⁸¹⁹ **en los textos anteriores**. Es decir, Derrida cree posible sostener una relación de continuidad pre-genealógica y genealógica, al verificar una misma valoración bifronte de Freud que perdura imperturbable en los textos foucaultianos. Toda la ‘obra’ y todo el ‘pensamiento’ de Foucault respecto al psicoanálisis-Freud podrá ser así des-velado.

En el texto-proyecto de 1976, el “psicoanálisis **se ve (...) reducido** más que nunca –afirma Derrida- a un **momento** muy circunscrito y **dependiente** de una historia de las ‘estrategias de saber y de poder’ (jurídico, familiar, psiquiátrico). Está tomado y afectado en estas estrategias, pero no las piensa. Los elogios a Freud caen como cuchillazos. (...) Esta vez, al reinscribir la invención del psicoanálisis en la historia de una dinámica disciplinaria, no sólo se incriminan (como en la *Historia de la locura*) las astucias de la objetivación y la alienación psiquiátrica; ya no se imputan sólo las estratagemas que habían permitido *encerrar sin encerrar* al enfermo en el asilo invisible de la situación analítica. Esta vez se trata de volar mucho más alto, y más radicalmente que la ‘hipótesis represiva’, hacia las astucias severas de la monarquía del sexo y hacia el efecto de poder que la sostiene. El poder inviste y se hace cargo de la sexualidad, y no cabe oponer poder y placer, como se cree a menudo tan ligeramente.”²⁸²⁰ En el texto-proyecto de la *Historia de la sexualidad*, Foucault valora dualmente a Freud: “no nos sorprenderá que el acusado –sostiene Derrida-, el más severamente sometido a incriminación (pues ninguna denegación nos hará olvidar que se trata aquí de un proceso y de un veredicto) **sea el ‘genio bueno de Freud’** y no su ‘genio malo’. ¿Por qué? En las últimas páginas de *La Voluntad de saber surge naturalmente la acusación de pansexualismo que a menudo se ha dirigido contra el psicoanálisis*. Los más ciegos en este sentido, dice Foucault, no son los que han denunciado el pansexualismo por pudibundez. Su único error consiste en haber atribuido exclusivamente al ‘genio malo’ de Freud lo que se venía preparando desde mucho antes’. **El error opuesto, el señuelo simétrico, corresponde a una mistificación más grave. Es la ilusión que se podría denominar emancipadora, la aberración de las Luces, el extravío de quienes creyeron que Freud, el ‘genio bueno’ de Freud, había por fin liberado al sexo de su represión por el poder.**”²⁸²¹ Así, para justificar esta referencia constante en toda-la-‘obra’ y esta oposición permanente en todo-el-‘pensamiento’ de Foucault

²⁸¹⁷ Ver DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis, op. cit.*, pág. 145-157.

²⁸¹⁸ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis, op. cit.*, pág. 157.

²⁸¹⁹ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis, op. cit.*, pág. 157.

²⁸²⁰ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis, op. cit.*, pág. 157-158.

²⁸²¹ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis, op. cit.*, pág. 158. El subrayado es nuestro.

entre un genio bueno y un genio malo de Freud, Derrida remite a la *Voluntad de saber* y extrae un fragmento de su apoteósico final. El fragmento no corrobora, sin embargo, la hipótesis *pan-textual* de la deconstrucción derridiana.

Derrida cita a Foucault en su conferencia-artículo: los que creen que Freud “había liberado al sexo de su represión por el poder, éstos –cita Derrida– ‘se han equivocado sobre la naturaleza del proceso –concluía el texto de 1976–; han creído que Freud restituía por fin al sexo, mediante una inversión súbita, la parte que se le debía y que se le había cuestionado durante tanto tiempo; ellos no vieron que el **genio bueno** de Freud lo había ubicado en uno de los puntos decisivos marcados desde el siglo XVIII por las estrategias del saber y el poder, y que él volvía a lanzar así, con una eficacia admirable (...) el mandato secular de tener que conocer el sexo y ponerlo en discurso.”²⁸²² Y concluye: “**El ‘genio bueno’ –interpreta Derrida– sería peor que el malo. Habría consistido en ubicarse bien, en discernir el mejor lugar de una vieja estrategia de saber y poder.**”²⁸²³

Si bien este ‘resto’ de la *Voluntad de saber* sirve a Derrida para sus fines, no ‘es justo’ con el texto de Foucault. Si bien puede ser posible justificar en los textos pre-genealógicos ese movimiento de balancín (*Enfermedad mental y personalidad, Historia de la locura, Nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*), no hay ya tal valoración positiva y negativa de Freud²⁸²⁴ en el proyecto genealógico de 1976 (genealogía del dispositivo de sexualidad) ni en el programa de investigación de 1984 (genealogía del sujeto de deseo).²⁸²⁵ En el fragmento de la *Voluntad de saber* utilizado por Derrida no hay tal *Fort-Da*. Y, por tanto, esa supuesta lógica estructural que el deconstruccionista deduce de la oposición-balancín en los textos pre-arqueológicos y arqueológicos no tiene ya ‘fundamento’ textual en la investigación genealógica sobre la sexualidad. La genealogía implica, en Foucault y en los textos, una discontinuidad fundamental en la valoración del psicoanálisis-Freud.

Derrida funda su lectura en un fragmento extraído de **los tres últimos párrafos** de la *Voluntad de saber*. Foucault resumía allí sus hipótesis, elaborando un discurso barroco e imaginario situándose él, como autor, en un futuro más o menos lejano: Foucault mismo era en el texto otro que, desde el futuro, investigaba los discursos históricos sobre ‘sexualidad’ en Occidente. Jugando a ser un anónimo historiador de la sexualidad del futuro, que vislumbraba el pasado histórico desde el mañana, Foucault se coloca una máscara nietzscheana ya que es sabido que los verdaderos pensadores nacen póstumos.

²⁸²² DERRIDA, Jacques, ‘*Ser justo con Freud.*’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis, op. cit.*, pág. 160. El subrayado es nuestro, las cursivas no. La traducción de la conferencia y del texto de Foucault es de Jorge Piatigorsky (1996-1997). La traducción de Ulises Guíñazú: “se equivocaron sobre la naturaleza del proceso; se creyeron que Freud restituía por fin al sexo, gracias a un vuelco súbito, la parte que se le debía y durante tanto tiempo había estado impugnada; no vieron que **el genio bueno de Freud** lo colocó en uno de los puntos decisivos señalados por el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; que así él reactivaba, con admirable eficacia, digna de los más grandes religiosos y directores de conciencia de la época clásica, la conminación secular a conocer al sexo y conformarlo como discurso.” *VS*, trad. Ulises Guíñazú, Siglo XX, Buenos Aires, 1992, pág. 193. El texto original: “ont fait erreur sur la nature du processus; ils ont cru que Freud restituait enfin au sexe, par un retournement soudain, la part qui lui était due et qui lui avait été si longtemps contestée; ils n’ont pas vu que **le bon génie de Freud** l’avait placé en un des points décisifs marqués depuis le XVIII siècle par les stratégies de savoir et de pouvoir (...)” *VS*, pág. 210. El subrayado es nuestro.

²⁸²³ DERRIDA, Jacques, ‘*Ser justo con Freud.*’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis, op. cit.*, pág. 160. El subrayado es nuestro.

²⁸²⁴ El genealogista propone, en el texto de 1976, las funciones estratégicas de la teoría y de la clínica freudiana en el concierto del dispositivo de sexualidad del siglo XIX. Haber rechazado y criticado la teoría de la degeneración de la psiquiatría del siglo XIX (teoría de la etiología sexual de las neurosis) constituye un juicio histórico-genealógico del papel del discurso freudiano en el contexto de los discursos sobre el sexo y no una valoración positiva que asigne un ‘genio bueno’ a Freud. Ver *VS*, pág. 170-172.

²⁸²⁵ Derrida no demuestra su hipótesis *pan-textual* del *Fort-Da* en los textos de 1984. Podría suponerse que piensa que la genealogía del sujeto de deseo no era ya una crítica al psicoanálisis y a Freud.

El primer párrafo comienza: “**Posiblemente un día uno se asombrará.**”²⁸²⁶ El tercer párrafo **concluye cerrando el texto**: “Ironía de este dispositivo: **nos hace creer** (...hoy...) que en él se juega nuestra ‘liberación’ (*il nous fait croire qu’il y va de notre ‘liberation’*).”²⁸²⁷ **El fragmento que cita Derrida se sitúa entre uno y otro, entre el día de mañana (historiador anónimo) y la denuncia del presente (Foucault-1976).** En estas líneas de la *Voluntad de saber*, el filósofo futuro relatará la historia de la sexualidad avanzando desde el siglo XVIII (el capitalismo, la ciencia de la naturaleza, la filosofía, etc.) al siglo XX (Freud, los post-freudianos, los freudo-marxistas).

Primer párrafo: “Posiblemente un día uno se asombrará.”²⁸²⁸ **Posiblemente en el futuro** otros hombres se asombrarán, sostiene Foucault, posiblemente un día otros se ‘reirán’ de nosotros ante una civilización que, habiendo desarrollado “**inmensos aparatos de producción y de destrucción**”²⁸²⁹ se ha interrogado y ha gastado su tiempo analizando con “infinita paciencia”²⁸³⁰ y “ansiedad”²⁸³¹ sus deseos-sexo-sexualidad. También el historiador del futuro “se sonreirá posiblemente –redacta Foucault- recordando estos hombres que nosotros habremos sido, que creían que había de ese lado (...del sexo...) **una verdad al menos tan preciosa como aquella que le habían ya pedido a la tierra, a las estrellas, a las formas puras de su pensamiento (...).**”²⁸³² Ese pensador del futuro se interrogará quizás por nuestra presunción, por la que nos hemos atribuido “el mérito de haber sido los primeros en acordar al sexo, contra toda una moral milenaria, esa importancia que decimos le corresponde (... gracias a Freud...) y (... se preguntará por qué...) pudimos glorificarnos de habernos liberado a fines del siglo XX de un tiempo de larga y dura represión (...post-freudianos, freudomarxistas y movimientos de liberación sexual...)”²⁸³³ El pensador del futuro al que juega ser Foucault coincidiría así, investigando la historia de la sexualidad occidental, con las hipótesis expuestas en *La Voluntad de saber*, extraño libro de 1976 de un tal Michel Foucault: “**Y allí donde nosotros vemos hoy** –concluye el párrafo - la historia de una censura difícilmente vencida (...conocimiento de la sexualidad-liberación del sexo...), **se reconocerá más bien** el largo ascenso, a través de los siglos, de un dispositivo complejo para hacer hablar del sexo, para afincar en él nuestra atención y nuestro cuidado, para hacernos creer en la soberanía de su ley cuando en realidad estamos trabajados por los mecanismos de poder de la sexualidad.”²⁸³⁴

En el segundo párrafo, en el que Foucault menciona el nombre de Freud y al que Derrida recurre para fundamentar su interpretación, no se relata la historia de Occidente desde el siglo XVII (ciencia de la naturaleza-filosofía-medicina) al XX (ciencia del deseo-Freud), sino que Foucault imagina que el historiador del futuro investiga otra línea histórica, desde los inicios del siglo XX, abocándose a las recepciones teóricas y críticas del freudismo. Foucault utiliza el futuro: “Se **burlará** del reproche de pansexualismo que fue por un momento objetado a Freud y al psicoanálisis (...a principios del siglo XX...). Pero los que **parecerán** ciegos (...a este historiador futuro...) **serán** posiblemente menos aquellos que lo han formulado (...al reproche...) que aquellos que lo han apartado de un golpe, como si (...el argumento de pansexualismo...) tradujera solamente los pavores de una vieja pudibundez. Porque los primeros, después de todo, solamente han sido sorprendidos por un proceso que había comenzado desde hacía largo tiempo, no habiendo visto que los rodeaba ya por todas partes; habían atribuido **al único mal genio de Freud** (*au seul mauvais*

²⁸²⁶ *V/S*, pág. 208. El subrayado es nuestro.

²⁸²⁷ *V/S*, pág. 211. El subrayado es nuestro.

²⁸²⁸ *V/S*, pág. 208.

²⁸²⁹ *V/S*, pág. 208.

²⁸³⁰ *V/S*, pág. 208.

²⁸³¹ *V/S*, pág. 208.

²⁸³² *V/S*, pág. 208. El subrayado es nuestro.

²⁸³³ *V/S*, pág. 209.

²⁸³⁴ *V/S*, pág. 209. El subrayado es nuestro.

génie) lo que había sido preparado desde hacía tiempo; se habían equivocado de fecha en cuanto a la puesta en funcionamiento, en nuestra sociedad, de un dispositivo general de sexualidad.”²⁸³⁵

A diferencia de lo que interpreta Derrida, la frase ‘el mal genio’ de Freud (y no el ‘genio malo’ o el ‘genio maligno’ de Freud), no indica a Freud mismo ni la valoración que Foucault mantiene sobre Freud. Remite a aquellos que han acusado históricamente a Freud de *mal genio* reprochando a su teoría un pansexualismo inmoral. En este sentido, Derrida no desconocerá que han sido históricamente los médicos y psiquiatras de principios del siglo XX los que han realizado tal acusación al freudismo. Ni desconocerá tampoco que la primera ‘recepción’ del freudismo en Francia, esgrimiendo un chauvinismo abanderado por la psiquiatría ‘francesa’ de Janet, rechazaba justamente a Freud y **resistían** al freudismo virulentamente, no sólo por ser una teoría alemana y extranjera, sino también por sostener un pansexualismo, típico del mal genio, de la mala disposición, de la mala constitución de los no franceses. **El mal genio de Freud no es una frase con la que Foucault asigne ‘mal genio’ a Freud sino una indicación que repite las acusaciones de las que Freud fue objeto desde principios del siglo XIX en Francia.**

Porque *mal genio de Freud* designa a los médicos, psiquiatras y psicólogos anti-freudianos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, Foucault imagina que el supuesto historiador de la sexualidad del futuro –que estaría de acuerdo con las hipótesis de la *Voluntad de saber*- los absolvería por ignorantes: sólo ‘se habrían equivocado de fecha’. El surgimiento del dispositivo de sexualidad no se inicia ni es un ‘descubrimiento’ de Freud, ni siquiera su teoría pansexualista era debida a su *mal genio*. Para el genealogista imaginario que se sitúa en el futuro la ‘sexualidad’ y el ‘pansexualismo’ (sexualización clasista e inter-clasista generalizada) era un proceso histórico de larga data en el que estaban ya apresados y funcionaban como agentes los médicos, los psiquiatras, los pedagogos que cuestionan a Freud y Freud mismo.

Además de esta acusación histórica de mala constitución de Freud, causa de la producción de una teoría psíquica pansexualista, al historiador futuro de la sexualidad le llamará también la atención aquellos que asignaron, oponiéndose a los otros, un **buen genio** a Freud. Así, ‘*buen genio de Freud*’ remitirá, como contrapunto del mal genio pansexualista, a otra valoración histórica de Freud y no a la posición crítica de Foucault respecto al psicoanálisis. Al imaginario historiador-futuro le asombrará la lectura de los textos freudianos realizadas por los post-freudianos, los freudo-marxistas y los movimientos de liberación sexual de los años setenta: todos ellos, en el siglo XX, han asignado a Freud *un buen genio*. Es el texto citado por Derrida: “Pero los segundos –afirma Foucault-, ellos, se equivocaron sobre la naturaleza del proceso (...el historiador del futuro está acusando...); creyeron que Freud restituía al fin al sexo, por un vuelco súbito, la parte que le era debida y que le había sido durante mucho tiempo impugnada; **no vieron que el buen genio de Freud** (‘le bon génie de Freud’) lo había colocado (...al sexo...) en uno de los puntos decisivos marcados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; y que así él reactivaba, con una eficacia admirable, digna de los más grandes espirituales y directores de la época clásica, la conminación secular de tener que conocer el sexo y ponerlo en discurso.”²⁸³⁶ Justamente por ello, tal asignación histórica de un ‘genio bueno’ a Freud, le parecerá al historiador del futuro un síntoma de ceguera mayor respecto a los otros que lo acusaban de pansexualista (y de mal genio): **no porque el genio bueno de Freud sea peor que el malo** (Derrida), sino porque al asignar un ‘buen genio’ a Freud no sólo **se equivocaban de fecha sobre del surgimiento del dispositivo de sexualidad** (como los que le asignaban un mal genio) haciendo coincidir el supuesto inicio de la represión sexual con el auge de un capitalismo triunfante, sino porque también se

²⁸³⁵ *VS*, pág. 210.

²⁸³⁶ *VS*, pág. 210. El subrayado es nuestro, la traducción también.

equivocaban completamente acerca de la naturaleza misma del proceso (una represión constante, un silencio obligatorio) **y sobre el papel jugado por Freud mismo en esta historia:** un ‘genio’ liberador de la sexualidad en la clínica que la ‘descubría’ y que, por ello, elaboraba una teoría, signo del progreso del conocimiento científico. Así, para ese historiador futuro que imagina Foucault, el haber asignado mal genio a Freud (error de datación sobre el dispositivo) habría implicado mantener una ceguera menor que la de haberle asignado buen genio (error de datación sobre el surgimiento del dispositivo, error acerca de la naturaleza del proceso histórico, error sobre la supuesta liberación-descubrimiento de la ‘sexualidad’ por Freud).

El balancín (*Fort/Da*) que aspira a justificar Derrida recurriendo a este texto de Foucault, es un juego a tres. Frente a unos, críticos *del mal genio* de Freud (médicos, psiquiatras, psicólogos) y frente a otros, partidarios del *buen genio* del padre fundador (post-freudianos, freudo-marxistas, movimientos de liberación sexual), **el historiador del futuro finalmente se asombra, se burla y se espanta de la asignación de buen/mal genio.** En todo este proceso histórico que permite la emergencia del dispositivo de sexualidad, alabar su *buen genio* o criticar su *mal genio* (oposición-balancín), no es sino reiterar un engegucimiento del que el historiador-futuro se habría liberado. Porque la figura de Freud, por el nuevo poder clínico que aplicaba (des-psiquiatrización y re-medicalización) y por ser instancia de elaboración de un saber universal sobre la sexualidad (inscripción del Edipo en una lógica del Inconsciente), ocupaba en la historia de la sexualidad occidental un lugar eminente constituyendo un **acontecimiento** histórico: había colocado al deseo-sexo en el lugar central que desde el siglo XVIII le correspondía, reeditando y reviviendo ‘la conminación secular a tener que conocer el sexo y ponerlo en discurso’. Freud era percibido así, por el historiador del futuro, como uno de los puntos culminantes del dispositivo, continuando en su valoración las hipótesis que ya ese extraño texto de 1976 avanzaba sobre el rol histórico del psicoanálisis. **Los que le habían asignado en el siglo XX un ‘buen genio’ a Freud (liberador-descubridor) se equivocaban también respecto al papel de su ‘genialidad’ en la historia.**

El párrafo de la *Voluntad de saber* continúa (y es retomado por Derrida en una nota a pie de página), pasando de ese historiador futuro imaginario al genealogista del presente. Es Foucault quien se expresará ahora, apoyándose en la autoridad póstuma que le concederán esas investigaciones por-venir: “(...) la conminación secular a conocer al sexo y conformarlo como discurso. (.../ / *pasaje del futuro al presente* / / ...) Con frecuencia se evocan (...hoy...) los innumerables procedimientos por los cuales el cristianismo antiguo nos habría hecho detestar el cuerpo; **pensemos un poco** (...en el presente...) **en todos esos ardides** (ruses) con los cuales, desde hace varios siglos, se nos ha hecho amar al sexo, se nos ha vuelto deseable conocerlo y valioso todo lo que de él se dice, se nos ha incitado también a desplegar todas nuestras habilidades para sorprenderlo, y se nos impuso el deber de extraer de él la verdad; (...astucias...) con las cuales se nos ha culpabilizado por haberlo ignorado tanto tiempo. Ellas (...estas astucias, estas estrategias...) son las que **hoy** merecerían causar asombro. Y debemos pensar (...hoy...) que quizá un día, en otra economía de los cuerpos y de los placeres (...en el futuro, economía a la que pertenecería posiblemente ese historiador imaginario...), ya no se comprenderá cómo **las astucias** (ruses) **de la sexualidad, y del poder** que sostiene el dispositivo, han logrado 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 (...).”²⁸³⁷ Astucias de la sexualidad y del poder, estrategias sin sujeto de saber-poder que han terminado sometiéndonos, para Foucault, en el presente, a la monarquía austera de un sexo-invencción en el que creemos que reside la verdad que es deber confesar. Derrida interpretará, sin indicar el pasaje del futuro al presente: estas últimas líneas “describen sin equívocos –

²⁸³⁷ *VS*, pág. 210.

sostiene en la nota- esta especie de teleología cristiana, más precisamente de cristianismo moderno (por oposición a un ‘cristianismo antiguo’) del que el psicoanálisis marcaría el completamiento. (...) Algunos podrían sentirse tentados a comparar esta conclusión con la de *Las palabras y las cosas*, con todo lo que allí se dice del fin y su mañana, del ‘próximo fin’ del hombre hasta ese ‘día’ en el que, dirá *La Voluntad de saber*, ‘en otra economía de los cuerpos y los placeres (...) ya no se comprenderá bien (...)’, etc. **Por lo menos la retórica y la tonalidad de este llamado, el tono apocalíptico y escatológico de esta promesa (...), es difícil de oír sin que en ellas resuenen aún el cristianismo y el humanismo cristiano cuyo fin se nos anuncia.**²⁸³⁸

Hay retórica al final del texto de 1976, aunque no es la retórica del llamado cristiano-humanista: **es la retórica elaboración de una llamada al presente y a pensar el presente imaginando otros futuros posibles y abiertos** (‘otra economía’ entre ‘otras’) que el genealogista se abstiene de describir. Foucault no concluye el texto, tal y como lo señala Derrida, con una promesa apocalíptica y escatológica que dice el ser del futuro. No anuncia: ‘para mañana, otra economía de los placeres y los cuerpos’.²⁸³⁹ Impone la necesidad de pensar el presente: **‘debemos pensar (...hoy...) que quizá un día**, en otra economía de los cuerpos y de los placeres (...)’. El ‘quizás un día’ futuro, que justamente permite reflexionar sobre el presente, no forma parte de un discurso apocalíptico-escatológico (‘será mañana’, ‘sucederá mañana’) porque no es un discurso **cierto** sobre el futuro que problematiza el presente ocluyéndolo en un por-venir indudable. Por el contrario, el final del texto de 1976, imponiendo la necesidad de pensar en el dominio que en el presente ejerce el sexo-Rey, abre posibilidades hacia un futuro incierto-posible: al postular que es necesario pensar la sexualidad como invención deja al futuro en un indefinido indeterminado que, justamente, no podría ser cerrado nunca por un discurso filosófico-profético dado que la historia no es sino la escena de una batalla perpetua. El final retórico de la *Voluntad de saber* no indica: ‘para mañana, la revolución y la muerte del Rey que nos gobierna’ (discurso deudor del cristianismo moderno, realización del cielo en la tierra); sino ‘para hoy, pensar el presente a partir del pasado para que, quizás mañana, el Rey no pueda ya reinar.’²⁸⁴⁰

²⁸³⁸ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 159-160. El subrayado es nuestro.

²⁸³⁹ Mark Poster interpreta también que la referencia foucaultiana a ‘los cuerpos y los placeres’ es un ejemplo de pensamiento político utopizante e injustificado, muestra de las relaciones de continuidad entre el pensamiento de Foucault y el de otros marxistas occidentales. Ver POSTER, Mark, *Foucault, Marxism and History*, op. cit., pág. 57-59.

²⁸⁴⁰ Más que el supuesto tono apocalíptico y cristiano del final de la *Voluntad de saber*, debería asombrar la asignación foucaultiana de una cierta **astucia/astucias de la sexualidad y del poder en el ‘devenir’ histórico**. Astucia/s, Ardid/es, Estrategia/s sin ‘sujeto’ de saber-poder y de la ‘sexualidad’ que remitiría, como en negativo, a la Astucia de la Razón hegeliana. Más allá de la **oposición** teórico-crítica entre Foucault y Hegel (Ver DE LA HIGUERA, Javier, *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, Granada, Comares, 1999) y más allá de que sostener un devenir histórico (enfrentamientos-luchas) como poblado de acontecimientos imprevisibles pueda ser **respuesta** (¿reflejo invertido?) del devenir teleológico hegeliano (genealogía), es posible pensar en ciertas relaciones sugestivas entre Foucault y Hegel. En este sentido, en el segundo proyecto de la *Historia de la sexualidad*, ¿Foucault no elabora una cierta lectura genealógica y crítica de la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*? El sujeto y el Otro, la antinomia del muchacho, el deseo y el dominio, la estética de la existencia y el reconocimiento del otro, los focos de problematización – en sí-cuerpo, fuera-de-sí-esposa, en-sí-para-sí-muchachos-, diseñarían una problematización antinómica y no-dialéctica de los placeres, los actos y el deseo en Grecia opuesta al mito hegeliano del origen del sujeto centrado en el deseo, en el deseo del deseo y en el deseo de reconocimiento. Si *El uso de los placeres* comunica una respuesta genealógica a la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana, tal respuesta remitiría directamente contra la enseñanza de Lacan y su re-apropiación de la lectura de Kojève. Un artículo sugestivo que permite pensar en las virtuales relaciones entre el Foucault de principios de los años setenta y el pensamiento de Hegel: FIMIANI, Mariapaola, “Le véritable amour et le souci commun du monde” en GROS, Frédéric (coord.), *Foucault. Le courage de la vérité*, op. cit., pág. 87-127.

Derrida va a concluir su evaluación de la *Voluntad de saber* situándose también, como el genealogista, en el presente, en el debate presente de las lecturas de la *Historia de la sexualidad*: volverá a repetir que su interpretación, centrada en el *Fort/Da* y en las redes textuales que apresarían toda la ‘obra’ de Foucault, no implica realizar una crítica a sus críticas al psicoanálisis y a Freud que terminaría por ‘dar la razón a los psicoanalistas’. En el debate entre los psicoanalistas y Foucault, Derrida tomará partido por Foucault.

En efecto, ciertamente informado de las discusiones entre Foucault y los psicoanalistas franceses (1977) y prevenido ante las lecturas de Forrester, Lagrange y Miller, Derrida acusará a los psicoanalistas, como ya Foucault lo había hecho, de mantener una posición a-histórica respecto a su saber y a su técnica. Así, el que un día fue alumno se situaba en el hoy que era el suyo en el lugar del defensor de Foucault frente a los ataques inmoderados de una lectura psicoanalítica precipitada: “Y yo no quería –sostiene Derrida–, que tal o cual determinada reserva mía se pudiera clasificar demasiado pronto entre **las reacciones de quienes (sic) se han precipitado a defender el privilegio** amenazado de una pura invención del psicoanálisis, de una invención *pura*, de un psicoanálisis **que aún se imagina (...hoy...) que apareció inocentemente rapado, con casco, en síntesis, armado fuera de la historia, después del corte epistemológico del cordón, como se decía entonces, incluso saliendo del ombligo del sueño.**”²⁸⁴¹ Y continúa (respondiendo a las lecturas fracasionistas): “El propio Foucault, en el curso de una entrevista (...se refiere a la entrevista de 1977 editada en *Ornicar...*) pareció prestarse a algún compromiso en este terreno, reconociendo con gracia y con buen humor los *impasses* (es la palabra que empleó) de su concepto de *episteme*, y las dificultades a las que lo arrastraba ese nuevo proyecto. **Pero sólo encuentran dificultades quienes trabajan, quienes asumen riesgos trabajando. Sólo se piensa y se asume la responsabilidad, si se lo hace alguna vez, en la prueba de la aporía; sin ella, uno se contenta con seguir una pendiente o aplicar programas. Y sería poco generoso, sería sobre todo ingenuo e imprudente abusar de estas conferencias, tomarlas al pie de la letra y olvidar lo que el propio Foucault nos dice de la escena de la confesión.**”²⁸⁴²

Su valoración del primer proyecto de la *Historia de la sexualidad* va a cerrarse con un triple movimiento: una defensa del proyecto de Foucault, una crítica a las interpretaciones ‘poco generosas’, ‘ingenuas’, ‘imprudentes’ del trabajo de Foucault y, gracias a esta

²⁸⁴¹ DERRIDA, Jacques, ‘*Ser justo con Freud.*’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, *op. cit.*, nota 15, pág. 159-160. El subrayado es nuestro.

²⁸⁴² DERRIDA, Jacques, ‘*Ser justo con Freud.*’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, *op. cit.*, nota 15, pág. 161. El subrayado es nuestro. Derrida remite a la interpretación psicoanalítica, aquella que asigna un fracaso a Foucault: que no piensa, que no asume una responsabilidad, que no se enfrenta con aporías, sino que sigue una pendiente y aplica programas. Las supuestas ‘confesiones’ de Foucault publicadas en *Ornicar* deben comprenderse, para Derrida, en el marco histórico del proyecto de genealogía de la confesión-examen, es decir, como procedimiento de producción de la verdad fundado en el otro, instancia de poder e instancia de saber en el que se coloca todo psicoanalista desde el momento en que identifica tales respuestas como confesiones de Foucault. En la entrevista Foucault reconocía que ‘no sabía’ qué escribirá a continuación. Ver *DeE III*, pág. 298. Reconocía también el callejón sin salida (*impasse*) de la arqueología: “Eso es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerzas soportando tipos de saber y soportadas por ellos. En *Las palabras y las cosas*, queriendo hacer una historia de la episteme, **me quedaba en un callejón sin salida (“je restais dans une impasse”).** Ahora, lo que quisiera hacer, es intentar mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de episteme. O más bien que la episteme, es un dispositivo específicamente discursivo, a diferencia del dispositivo que es discursivo y no discursivo, sus elementos eran mucho más heterogéneos. *DeE II*, pág. 300-301. El subrayado es nuestro. La entrevista terminaba con una ‘confesión’ de ignorancia: “¡Renuncio a todas mis funciones públicas y privadas! ¡La vergüenza caiga sobre mí! ¡Me cubro de cenizas! ¡No sabía la fecha del biberón!” *DeE III*, pág. 329. A. Grosrichard le comunica en la entrevista la fecha del biberón (1784) y el texto de referencia. La interpretación de Deleuze indicaba en 1986, por el contrario, “el callejón sin salida” de la genealogía (*Voluntad de saber*) al asumir el análisis que se está atrapado siempre en relaciones de poder. Ver DELEUZE, Gilles, *Foucault*, *op. cit.*, pág. 127.

estrategia, una toma de posición de Derrida ‘del lado de Foucault’ contra Foucault (*Fort/Da*).

Contra los psicoanalistas y a favor de Foucault, aclara: “De modo que la cuestión que me habría gustado formular **no apuntaba a proteger al psicoanálisis contra una nueva agresión, ni tampoco dudar, por poco que fuera, del interés, la necesidad, la legitimidad del hermoso proyecto foucaultiano de una gran historia de la sexualidad.**”²⁸⁴³ Y a favor de Foucault y continuando a Foucault, pero incidiendo críticamente en su proyecto, Derrida sostiene: “Mi interrogante sólo podía **atender (ésta sería, en suma, una especie de modesta contribución) a complicar un poco una axiomática y a partir de allí, quizás, algunos de los procedimientos discursivos o conceptuales (...)**”²⁸⁴⁴ que se verifican en los textos de Foucault. “En una palabra –afirma Derrida–, **sin que esto comprometa en nada la necesidad de reinscribir casi ‘todo’ el psicoanálisis** (si se pudiera decir seriamente algo así, lo que yo no creo: el psicoanálisis, todo el psicoanálisis, toda la verdad de todo el psicoanálisis) **en una historia que lo precede y lo desborda**, se trataría –para Derrida– de interesarse por ciertos gestos, ciertas obras, ciertos momentos de ciertas obras del psicoanálisis, freudiano y post-freudiano (pues, **sobre todo en Francia, no se puede tratar seriamente este tema limitándose al discurso y al dispositivo estrictamente freudiano**) (...que es lo que hace Foucault al proyectar una genealogía que concluye en Freud...), **y a continuación reconocer** lo que estos movimientos necesariamente parcelarios o separados dicen y hacen, **cuando dan recursos para decir y hacer lo que quiere decir y hacer (saber y hacer saber) la Historia de la sexualidad (La Voluntad de saber) con respecto al psicoanálisis.**”²⁸⁴⁵

El proyecto genealógico pertenece aún, para Derrida, a la edad que abre Freud con el psicoanálisis, es decir, Freud y sus seguidores constituyen una de las aperturas histórico-textuales (al abordar el problema del placer y del poder, de la representación, del pliegue de la escena y del espejo) que hace posible intentar realizar una historia de la sexualidad tal y como Foucault mismo la diseña. Esta investigación de Foucault, si bien condicionada por el pasado que la precede como toda indagación histórica es, para Derrida, ‘necesaria’, ‘interesante’, ‘legítima’: obliga a reinscribir al psicoanálisis y a Freud (y en consecuencia a los múltiples psicoanálisis) en la historia efectiva de un pasado que lo determina y es condición de posibilidad de su clínica y de su teoría, cuestionando lo que los psicoanalistas dicen y lo que los psicoanalistas hacen, interviniendo sobre los individuos e incitando a saber (hacer-saber) al aplicar su dispositivo teórico-técnico.

Para concluir problemáticamente su texto sobre Foucault y Freud, Derrida va a evaluar las aportaciones de los textos de 1984. Si bien pudo ‘forzar’ para sus fines el texto genealógico de 1976, justificando su interpretación, no podrá fundar en *El uso de los placeres* ni en *El cuidado de sí* su hipótesis hermenéutica del *Fort/Da*, del genio bueno y del genio malo de Freud que, a su criterio, traspasaría todo texto²⁸⁴⁶ en el que se intentara capturar a Freud.²⁸⁴⁷

²⁸⁴³ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 161. El subrayado es nuestro.

²⁸⁴⁴ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 161. El subrayado es nuestro.

²⁸⁴⁵ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 161.

²⁸⁴⁶ La misma dispersión que Derrida asigna al psicoanálisis habría que aplicarla a ‘la obra’ de Foucault. No hay obra en Foucault desde 1954 a 1984 sino textos pre-arqueológicos, arqueológicos, genealógicos y ‘post-genealógicos’. En esta clasificación más o menos operativa, la maquinaria genealógica de la que se dota a principios de los años setenta implicará una discontinuidad radical en la posición de Foucault frente al psicoanálisis.

²⁸⁴⁷ Tampoco menciona las alusiones a Freud de *Vigilar y castigar*, trasfondo histórico de la *Voluntad de saber* por sus hipótesis sobre las condiciones disciplinarias de las ciencias *psico* y de las ciencias humanas.

La investigación que es presentada como una ‘genealogía del hombre de deseo’ en 1984 “lleva a pensar –sostiene Derrida- que la sexualidad no puede convertirse en un objeto de historia sin afectar gravemente la práctica del historiador y el concepto de historia.”²⁸⁴⁸ Foucault propondría una nueva “historia de los usos de una palabra (...‘sexualidad’, una historia que...) no es nominalista ni esencialista.”²⁸⁴⁹ Una ‘historia de la verdad’ que concierne “más precisamente a las zonas de ‘problematización’.”²⁸⁵⁰ Centrándose en las diferentes preguntas históricas en torno al placer, el deseo y los actos e intentando realizar una ‘arqueología de las problematizaciones’ de la ‘sexualidad’, el proyecto de Foucault volvía problemático, para Derrida, su propia problematización. Porque indagando en las preguntas del pasado incidía en las inquietudes del presente, Foucault se vio obligado a interrogarse por la metodología genealógica que le permitía identificar las problematizaciones en la historia. “Con su vigilancia reflexiva –afirma Derrida- y la preocupación de pensarse en su especificidad rigurosa, este análisis gobierna la problematización de su propia problematización. Ésta debe interrogarse también a sí misma: con la misma preocupación arqueológica y genealógica que prescribe metodológicamente.”²⁸⁵¹ Característica positiva, para Derrida, del último proyecto foucaultiano, que permitiría postular otra continuidad en el conjunto de los textos de Foucault: una reflexión que es ella misma objeto de reflexión y de problematización para sí misma. Por ello habría “que rendir homenaje –reconoce Derrida- a una obra tan grande y tan inquieta por una cuestión que *ella* plantea, que lleva en sí, reservándola en su potencial ilimitado: una de las cuestiones que se descifra en esta obra, una cuestión que la mantiene en vilo. Es decir, en vida.”²⁸⁵²

Para justificar el permanente ‘estar en vilo’ y la vitalidad del último proyecto de investigación de Foucault, Derrida hará comparecer a Freud. Se verá obligado a retornar al texto de 1976, dado el supuesto silencio foucaultiano sobre el psicoanálisis en 1984, confrontando la hipótesis foucaultiana de las espirales de poder-saber-placer con *Más allá del principio del placer*²⁸⁵³ de 1920. Este texto de Freud, para Derrida, abre ya el horizonte problemático de una instancia de poder, de una “pulsión de poder o una pulsión de dominio original”²⁸⁵⁴ “sobre cuyo fondo toda la economía del placer debe ser repensada, complicada, acorralada en sus aspectos y desvíos más irreconocibles.”²⁸⁵⁵ Si bien, “Foucault nunca parece haberse interesado verdaderamente”²⁸⁵⁶ por este principio del placer freudiano ni por el más allá freudiano del placer (pulsión de muerte, repetición), la deconstrucción realizará un acercamiento no sin violencia.²⁸⁵⁷ En efecto, en el texto de

²⁸⁴⁸ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 162. Idéntica tesis que la que sostiene Miller y Alemán. El mismo objeto ‘sexualidad’ obligaría a transformar la investigación dado que sería un a-histórico irreductible a los discursos y al poder.

²⁸⁴⁹ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 163.

²⁸⁵⁰ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 163.

²⁸⁵¹ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 163.

²⁸⁵² DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 163.

²⁸⁵³ FREUD, Sigmund, “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, op. cit., tomo XVIII, pág. 7-62.

²⁸⁵⁴ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 165.

²⁸⁵⁵ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 165.

²⁸⁵⁶ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 164-165.

²⁸⁵⁷ Idéntico acercamiento que el que había realizado Angèle Kremer-Marietti en 1985: “No se trata por tanto de una represión ejercida sobre el sexo por las sociedades modernas; ellas han creado, por el contrario, formas de placer que les son específicas. Este análisis de Foucault es original y se acercaría, aunque en un

Freud se apunta, para Derrida, a una pulsión de poder de la que será “difícil saber si (...) depende todavía del principio del placer, incluso de la sexualidad como tal, de la austera monarquía del sexo que Foucault denuncia en la última página de su libro.”²⁸⁵⁸ Derrida intenta identificar en Freud mismo la hipótesis de la genealogía foucaultiana o, al menos, el principio de una apertura histórico-textual que habría hecho posible la reflexión de Foucault sobre las relaciones entre poder, saber y placer.

En este hacer comparecer a Freud y siendo ahora tres, a saber, Foucault, Freud y Derrida, el final de la conferencia será un pliegue, un reflejo sobre sí mismo del final del primer tomo de la *Historia de la sexualidad* (en el que Foucault, historiador futuro, se confrontaba con los anti-freudianos y los pro-freudianos). Más aún, si Foucault cerraba la *Voluntad de saber* remitiéndose a un futuro historiador imaginario de la sexualidad que se habría asombrado y reído del encarnizamiento por saber y confesar la verdad del sexo; Derrida concluirá imaginándose también, en un sin-futuro, las posibles respuestas de un Foucault muerto. “¿Cómo habría situado Foucault –se pregunta Derrida- esta pulsión de dominio (...presente en Freud...) en su discurso sobre el poder o sobre los poderes irreductiblemente globales? ¿Cómo habría leído, si lo había leído, este texto tan enigmático de Freud? (...) ¿Habría inscrito esta matriz problemática (...del poder/placer...) en el interior del conjunto cuya historia describe? ¿O lo habría hecho del otro lado, del lado de lo que permite, por el contrario, delimitar el conjunto, precisamente problematizarlo? (...) He aquí uno de los interrogantes que me habría gustado plantearle. Pero **como único recurso que nos queda en la soledad de la indagación, trato de imaginar el principio de la réplica**. Podría ser el siguiente (...ahora es Foucault quien habla por boca de Derrida que se imagina *lo que respondería* Foucault, así como Foucault se imaginaba *lo que diría* un historiador de la sexualidad que viviera en el futuro...): en lo que hay que dejar de creer es en la principialidad o la principiedad, en la problemática del principio, en la unidad de principio de placer y el poder, o incluso de tal o cual pulsión supuesta más originaria que la otra. El motivo de la espiral sería el de una dualidad pulsional (poder/placer) sin principio.”²⁸⁵⁹ ‘Dualidad **pulsional** poder/placer sin principio’ que por ‘pulsional’ difícilmente fuera sostenida como respuesta por Foucault: no podría asumirse tal concepto de ‘pulsión’ sin ser cuestionado en tanto que término ‘psico’ que implica un universal antropológico a-histórico e invariante y que no puede considerarse como ‘reflejo’ que ‘remite’, como en el texto freudiano, a una característica *esencial* de la ‘naturaleza humana’. Sería posible sin embargo imaginar otras respuestas, si hacer filosofía es imaginar las respuestas de los muertos sin remitirse a los textos: el otro, convocado para que comparezca en el debate, podría responder también que no hay principio unitario del poder, ni dualidad de las pulsiones. El poder es, para Foucault, sin principio: funciona estratégicamente desde múltiples focos históricos y según mecanismos históricos, por lo que no habrá que suponer la ‘existencia’ de pulsiones originarias, fundantes y a-históricas de poder, de placer o de muerte. Sólo hay pulsiones-*realidades* asumiendo como ‘verdad’ la construcción discursiva e histórica de Freud, que se erige como saber universal y científico sobre el hombre, el deseo y sus pulsiones.

tono más optimista, a la noción de Freud de ‘relaciones libidinales.’ KREMER-MARIETTI, Angèle, *op. cit.*, pág. 232. Y agrega en una nota: “En efecto, en *El malestar en la cultura*, Freud evoca el combate entre Eros y el instinto de muerte, como característico del proceso cultural (...). El acercamiento con lo que avanza Foucault es sin duda bastante tenue, pero posible ya que el proceso de civilización, por un lado, está fundado sobre la libido, y, por el otro, la desvía y restringe para su provecho: un poder civilizador captura el deseo y lo asimila a sus propios mecanismos de dominación.” KREMER-MARIETTI, Angèle, *op. cit.*, nota 110, pág. 243-244.

²⁸⁵⁸ DERRIDA, Jacques, ‘*Ser justo con Freud.*’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, *op. cit.*, nota 15, pág. 165.

²⁸⁵⁹ DERRIDA, Jacques, ‘*Ser justo con Freud.*’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, *op. cit.*, nota 15, pág. 166. El subrayado es nuestro.

Derrida re-preguntará al otro ausente: “Lo que Freud intentaba buscar entonces, con los nombres de ‘pulsión de muerte’ o ‘compulsión de repetición’, ¿no es lo que, viviendo ‘antes’ que el principio del placer o de realidad, seguirá siendo siempre heterogéneo al principio? (...) Esta dualidad espiralada (...que propone Foucault...) ¿no es lo que Freud intentó oponer a todos los monismos, al hablar de una dualidad pulsional y de una pulsión de muerte, de una pulsión de muerte que no era sin duda extraña a la pulsión de dominio y, en lo más vivo de la vida, a su supervivencia misma? **Intento imaginar aún la respuesta de Foucault. No lo logro. Necesitaría que él mismo se encargara de darla. Pero en este lugar en el que nadie puede responder por él, en adelante, en el silencio absoluto con que no obstante quedamos vueltos hacia él, me arriesgo a apostar que, en una frase que yo no diría en su lugar,** él habría asociado pero también disociado, habría vuelto a poner espalda contra espalda al dominio y a la muerte, es decir, a la muerte como el amo.”²⁸⁶⁰ Extraño homenaje el de Derrida, que aspiraba a demostrar la vitalidad, el vilo y la vida de la obra de Foucault y que concluye, sin embargo, con una respuesta imaginaria del muerto sobre el dominio del amo y de la muerte, haciendo de la pulsión de muerte freudiana lo más vivo de la vida misma.

Sin embargo, el acercamiento deconstructivo de la hipótesis foucaultiana de las espirales de placer-poder-saber-verdad, relación que sólo se establecería para Foucault en el dispositivo de sexualidad moderno y que no constituiría una invariante histórica,²⁸⁶¹ y el texto freudiano *Más allá del principio del placer*, permite establecer diferentes estrategias, en la recurrencia a los textos, de la deconstrucción y la genealogía. Mientras que Derrida aspira ‘a complicar un poco la axiomática’ que suponen y traman los textos de Foucault y de Freud, para identificar algunos de los ‘procedimientos discursivos o conceptuales’ que minan la lógica interna del discurso de ambos, **estrategia de crítica textual que hace emerger una diferencia inapresable e irresoluble**; la crítica genealógica no juega con los significantes del texto, ni aspira a descubrir la lógica oposicional que recorrería los discursos-textos históricos. Frente a la ilusión de una autonomía de los discursos respecto a las relaciones de poder y frente a una analítica textual en la que perduran aún los estigmas de una hermenéutica filosófica que cercena o no cree necesario recurrir a las prácticas sociales y a las estrategias socio-políticas de una época, la máquina genealógica funcionaba aplicándose sobre los archivos sometidos o los textos freudianos, en el seno de unos proyectos de investigación específicos, para cuestionar no sólo el supuesto saber sobre el hombre que elaboraba Freud sino también una práctica terapéutica que se aplicaba desde Freud para intervenir sobre los individuos. La genealogía no podía capturar, por tanto, los textos de Freud como se trata ‘filosóficamente’ a Descartes, a Hegel o a Heidegger, porque el discurso del padre fundador no sólo implicaba un saber ‘científico’ sobre el aparato psíquico que ‘describiría objetivamente’ la realidad de la naturaleza humana, de esos textos también dependía la pervivencia de una práctica terapéutica normalizadora, foco de ejercicio de un poder médico y táctica de extracción de un saber sobre los individuos, condicionada por relaciones históricas de poder-saber y por técnicas históricas de sí y de producción de la verdad. Ellos no podían ser comprendidos sin las maniobras estratégicas y las luchas desplegadas en la clínica. Abordar los textos freudianos ‘deconstructivamente’ no hace sino reforzar la coartada analítica:²⁸⁶² aquella que **resiste** a la genealogía pregonando la preeminencia incuestionable del discurso analítico sobre ‘lo’ irreductible-Inconsciente

²⁸⁶⁰ DERRIDA, Jacques, ‘Ser justo con Freud.’ *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis*, op. cit., nota 15, pág. 166-167. El subrayado es nuestro.

²⁸⁶¹ “Se dice a menudo que no hemos sido capaces de imaginar nuevos placeres. Hemos al menos inventado otro placer: placer en la verdad del placer, placer en saberlo, en exponerlo, en descubrirlo, en fascinarse al verlo, al decirlo, a cautivar y capturar otros por él, a confinarlo en el secreto, a desentrañarlo por sus astucias; placer específico del discurso verdadero sobre el placer.” *V/S*, pág. 95.

²⁸⁶² Por ello Derrida se ve en la obligación de indicar que su crítica textual a Foucault no va en la línea de las interpretaciones analíticas de la *Historia de la sexualidad*.

(radical corte epistemológico), **insertando** no sin violencia a Freud en una psichistoria discursiva, parcial y ficticia (de los saberes ‘autónomos’) en la que supuestamente se encadenarían los textos-aperturas del padre fundador con otros textos o proyectos filosóficos y científicos del pasado.²⁸⁶³

2. Jean Allouch: lacanismo de izquierda y psicoanálisis foucaultiano.

No todos los psicoanalistas lacanianos van a rechazar las críticas genealógicas de Foucault (1976-1984) para continuar pensando lo que se piensa, ni todos van a proponer la necesidad de inscribir al psicoanálisis y a Freud, para hacerles justicia, en ‘otra historia’. Ignorando las críticas analíticas contra Foucault y su proyecto (Lagrange) y las lecturas que enseñaban ya, en el ámbito del psicoanálisis, el estrepitoso fracaso de Foucault (Forrester, Miller), los resultados e hipótesis de la investigación genealógica de Foucault van a ser recogidos en el interior mismo del lacanismo por otro psicoanalista que elaborará una interpretación no institucionalmente ligada con la ‘escuela’ más ortodoxa: Jean Allouch,²⁸⁶⁴ alumno de Lacan, miembro de la *l'École freudienne de París* hasta su disolución, difusor de la *queer theory* en Francia y miembro de la *École lacanienne de psychanalyse* en la actualidad, y representante de un cierto lacanismo de izquierda en el contexto francés.²⁸⁶⁵ Su *lectura* de Foucault, realizada desde la disidencia, intentará pensar hoy lo que el psicoanálisis es y puede ser como teoría y como práctica utilizando, no sin manipulación estratégica, la genealogía foucaultiana.

Crítico de la versión institucionalizada de la enseñanza de Lacan, Allouch sostenía en 1998 una declaración de principio problemática, que va a condicionar toda su producción teórico-estratégica posterior: **“la posición del psicoanálisis, digo, será foucaultiana, o el psicoanálisis no será más.”**²⁸⁶⁶ Y agregaba: “El psicoanálisis será foucaultiano o no será más quiere decir pues en primer lugar que **tenemos a cargo hacer que Lacan alcance a Foucault.**”²⁸⁶⁷ Esta ‘declaración’ indica, históricamente, las coordenadas fundamentales del “problema actual del psicoanálisis”,²⁸⁶⁸ a saber, el debate y

²⁸⁶³ Con el proyecto científico-matemático moderno, con Descartes o con Kant, tal y como lo propone Lacan; habría que hacer una historia del psicoanálisis a partir de los ‘predecesores’ y presentimientos del corte epistemológico del freudismo (apertura).

²⁸⁶⁴ Ver especialmente ALLOUCH, Jean, *La psychanalyse: une érotologie de passage*, París, EPEL, 1998, trad. Silvio Mattoni, Córdoba (Argentina), EDELP, 1998, pág. 169-188; *Le Sexe du maître. L'érotisme d'après Lacan*, París, Exils, 2001, pág. 205-222 y *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, París, EPEL, 2007.

²⁸⁶⁵ Un cierto lacanismo de izquierda emerge también en otros contextos culturales en los que el psicoanálisis está extendido socialmente. En Argentina, la psicoanalista Ana Fernández propone una valoración de Foucault que cuestiona el posicionamiento ‘realista’ del lacanismo de derecha (Miller), que identifica los discursos sobre el Inconsciente como descriptivos de lo real. El genealogista ofrecería al analista una herramienta crítica para conmovir algunos de los principales invisibles-no enunciados del psicoanálisis, a saber, el problema de la ley, del poder y sus relaciones con el deseo, el problema de Edipo como Rey, la cuestión de la sexualidad como dispositivo y del hombre como ser deseante. Ver FERNÁNDEZ, Ana M., “Encuentros y desencuentros de Michel Foucault y el Psicoanálisis”, en FERNÁNDEZ, Ana M. (comp.), *Instituciones Estalladas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pág. 299-309 y “Morales incómodas: algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político”, *Revista de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires*, N° 2, Año 2002, pág. 79-104. En la obra del psicoanalista brasileño Joël Birman, publicada en Francia, Foucault es presentado como un desafío y una oportunidad para el psicoanálisis. Véase: BIRMAN, Joël, *Foucault et la psychanalyse*, op. cit., pág. 117-120. Para las recepciones de la lectura de Allouch en Iberoamérica véanse: AAVV, *Me cayó el veinte. Revista de psicoanálisis*, N°1, ‘Erotofanías’, Epele, México, 2000 y N°4, ‘La dimensión de la pérdida’, México, Otoño 2001.

²⁸⁶⁶ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 169. El subrayado es nuestro.

²⁸⁶⁷ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 183. El subrayado es nuestro.

²⁸⁶⁸ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 169.

las críticas en torno a Freud y la enseñanza de Lacan (repetir a Freud-Lacan –derecha-, abandonarlos o continuarlos –izquierda-), **situándose ella misma como ‘posición’ de Allouch en el interior de un debate:** contra el psicoanálisis, contra Freud y contra Lacan y a favor de Foucault (estudios de género, feministas y *queer*)²⁸⁶⁹ o contra la genealogía y a favor del psicoanálisis, de Freud y de Lacan (Forrester, Lagrange, Miller). Allouch ingresará en el seno de este combate problemáticamente, en tanto que psicoanalista: **a favor de Foucault ‘y’ a favor del psicoanálisis-Lacan.** Su estrategia consistirá en asumir ciertas hipótesis de Foucault (retomando las críticas actuales contra el psicoanálisis)²⁸⁷⁰ para pensar post-lacanianamente y continuar ejerciendo y sabiendo como psicoanalista. Así, frente a un lacanismo oficial (Miller) que condenaba y enseñaba a rechazar una a una todas las críticas de Foucault en nombre de ‘la verdad’ de Freud y de la enseñanza de Lacan; Allouch, el psicoanalista, para mantener su saber y su clínica, intentará “acoger a Foucault, es decir, al mismo tiempo leerlo y situarlo (...)”,²⁸⁷¹ diseñando un posible lacanismo para-institucional de izquierda (no repetir a Freud-Lacan sino asumirlos para continuarlos).

Este ‘acoger’ a Foucault que mienta su declaración de principio va a obligar a Allouch a versionar tácticamente al genealogista, manipulando analíticamente los resultados de sus investigaciones, y, a la vez, va a imponer una re-lectura lacaniana de Lacan, en la que se le hará decir lo que no dijo. Foucault, el crítico del psicoanálisis, va a ser instaurado finalmente como un analista y un erotólogo. Así **va a anularse y neutralizarse la capacidad crítica de su investigación al hacerla coincidir con las tesis de un cierto psicoanálisis** (*versión* de Lacan). Por otro lado, postulando a Lacan como un ‘camino’ abierto que habría que continuar con Foucault, y no como una ‘doctrina’ cerrada y terminada, será posible continuar asignando ‘verdad’ al discurso analítico, evitando su desaparición-muerte definitiva en el presente. En esta **estrategia de yuxtaposición** de Foucault y de Lacan para ‘salvar’ al psicoanálisis, Allouch asumirá en parte el condicionamiento histórico de Freud respecto a los discursos y estrategias de la medicina y de la psiquiatría de la sexualidad del siglo XIX (bio-poder).

Primero, **con Foucault y contra Freud.** La estrategia para evitar que el psicoanálisis ‘no sea más’ se iniciará valorando positivamente los textos y la investigación foucaultiana (el psicoanálisis deberá ‘ser foucaultiano’) haciéndolos jugar contra Freud. El genealogista es “un guerrero”²⁸⁷² que ha mantenido “una determinada relación con la

²⁸⁶⁹ La recuperación del pensamiento de Foucault por Jean Allouch y la actual debate psicoanalítico en Francia y en España sobre las perversiones (especialmente la homosexualidad) y la clínica (de la sexuación o de género) se encuadran en el ámbito de las críticas a Freud y Lacan, herederas de las investigaciones de Foucault, realizadas desde los estudios de género, feministas y *queer*. Para el actual debate en el seno del lacanismo franco-español puede consultarse las siguientes revistas: *La Cause Freudienne*, N° 37, París, Octubre, 1997; *Colofón. Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano*, Clínica de la sexuación y (no) clínica del género, N° 22, Noviembre, 2002; *Cliniques Méditerranéennes*, N° 65, París, 2002; *La Clinique Lacanienne*, N°4, París, Mayo, 2002. Para las recepciones y críticas a Foucault por los estudios de género: DEAN, Carolyn J., “The productive hypothesis: Foucault, Gender and the history of sex”, *History and Theory*, Vol 33, N° 3, Octubre, 1994, pág. 271-296; LARRAURI, Maite, *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*, Valencia, Episteme S.L., 1996, pág. 12-22; SPARGO, Tamsin, *Foucault and Queer Theory*, Londres, Icon-Totem Books, 1999, trad. Gabriela Ventureira, Barcelona, Gedisa, 2004, pág. 37-43, 57-58 y 67-78 y RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María, *op. cit.*, pág. 217-221 y 250-259 (Rosa Rodríguez sostiene que la genealogía de Foucault no tiene en cuenta la diferencia sexual. La posición androcéntrica de Foucault se revelaría en su lenguaje sexista (‘hombre de deseo’) y en su posición teórica, al proyectar elaborar una genealogía de un único sexo, el masculino, desde la Antigüedad a la modernidad). Para las críticas realizadas por los estudios de género, feministas y *queer* al psicoanálisis véase la exposición sintética de Javier Sáez: SÁEZ, Javier, *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004, pág. 98, ss.

²⁸⁷⁰ A los que acusa de no tener en cuenta la realidad incuestionable del síntoma. Ver ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan*, *op. cit.*, pág. 31.

²⁸⁷¹ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, *op. cit.*, pág. 171-172.

²⁸⁷² ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, *op. cit.*, pág. 172. Intelectual guerrero al que opone al intelectual sacerdote: “Foucault debe clasificarse en la segunda de las tres funciones dumezilianas, vale decir que fue un guerrero. Imagino que esa palabra en algunos oídos puede inducir a una condenación –tanto es así

verdad”:²⁸⁷³ el problema no es ya, para Foucault, el de *la* verdad, sino “el del decir verdadero”,²⁸⁷⁴ ‘decir’ que será siempre una “versión (...), un decir sometido a reglas según las cuales será reputado verdadero o falso, mediante lo cual (..) la verdad (...) será múltiple.”²⁸⁷⁵ Posicionándose genealógicamente frente al problema filosófico de la verdad, Foucault provocará, para Allouch, “un sismo”:²⁸⁷⁶ el desfundamiento crítico de todo supuesto saber ‘psico’ verdadero y universal sobre el hombre.

Allouch señala que las investigaciones e hipótesis de Foucault irritan e indignan a los especialistas, a los psiquiatras y a los historiadores. Desconociendo las respuestas analíticas a la *Historia de la sexualidad*, Allouch considerará en 1998 como un **síntoma**, cuando ya habían sido publicados los artículos críticos de Forrester (1980-1985-1990), Lagrange (1987) y Miller (1988), que los psicoanalistas no respondan ante el atacante: “en sus últimas manifestaciones –sostiene Allouch- el sismo Foucault se las tomó con el psicoanálisis. ¿Qué pasa esta vez? ¿Cómo reaccionan los especialistas? A diferencia de los psiquiatras de aquella época (... que reaccionaban ante la *Historia de la locura...*), de los helenistas más recientemente (...que criticaban los textos de 1984...), **los psicoanalistas no gritan ante el error, ante los errores; no, se callan y se aterran, como si Foucault no los hubiera tomado como facción, como sin no hubiera articulado públicamente una crítica razonada del psicoanálisis, algo que equivaldría a una especie de oración fúnebre del psicoanálisis.** Foucault lo sabía y creo que sólo podemos confirmarlo: si el psicoanálisis es en verdad lo que él indica, en efecto, ha terminado –terminado desde mediados de los años 1970, incluso antes de la muerte de Lacan o de la disolución de la EFP.”²⁸⁷⁷ Así Allouch, en 1998, ajeno al debate iniciado en las fil(i)as lacanianas, se sitúa a sí mismo como el único que tenía y tendrá en cuenta las críticas genealógicas. Si el psicoanálisis no quiere morir y desaparecer definitivamente, si el psicoanálisis no ha terminado y quiere continuar vivo, habrá de ser foucaultiano: el ‘programa’ y la esperanza de Allouch estribará en formar a un psicoanalista post-laciano que sería al mismo tiempo foucaultiano, no siendo esto percibido ni inquietando como una contradicción en los términos incómoda e imposible.

Ser foucaultiano implicará, asumir algunas de las críticas a Freud como parte de una estrategia que vendrá a re-vivificar al psicoanálisis mismo. Primero, Allouch reconocerá que Freud ha asumido y ha hecho pasar a la sexualidad como una ‘realidad’ humana universal, no percibiéndola ni cuestionándola como una producción histórica. La sexualidad, disociada en la ‘pulsión’ del instinto psiquiátrico, emergerá como ‘reflejo’ de lo ‘real’ si bien será considerada como juego-montaje.²⁸⁷⁸ Segundo, Freud utilizará también ciertos términos, provenientes de la medicina y de la psiquiatría del siglo XIX, que tendrán un valor descriptivo, remitiendo a una realidad psíquica en la que se articula un deseo y una sexualidad efectiva. La clasificación nosográfica de las enfermedades mentales (psicosis, neurosis, neurosis obsesiva, etc.) y la clasificación históricamente establecida de las perversiones (sadismo, masoquismo, voyeurismo, exhibicionismo, paidofilia, fetichismo, etc.) serán continuadas y reformuladas en la teoría del padre fundador.²⁸⁷⁹ Por ello, en

que se piensa espontáneamente y no sin razones al intelectual procedente del sacerdocio, a riesgo de descuidar todo una casta entre ellos, Hegel, Nietzsche, Marx, Weber, Freud, Lacan especialmente.” ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 172.

²⁸⁷³ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 173.

²⁸⁷⁴ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 173.

²⁸⁷⁵ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 173.

²⁸⁷⁶ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 170.

²⁸⁷⁷ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 174. El subrayado es nuestro. Los textos que preceden a Allouch manifiestan todo menos un ‘silencio’ ante lo que ‘aterra’ a los psicoanalistas: son más bien un ‘grito’ unánime ante los ‘errores’ de Foucault, repitiendo la recepción que la *Historia de la locura* tuvo en el ámbito psiquiátrico en los años sesenta.

²⁸⁷⁸ Ver ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan*, op. cit., pág. 21.

²⁸⁷⁹ Ver ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan*, op. cit., pág. 21-23.

relación con los discursos médico-psiquiátricos del siglo XIX, la posición de Freud será, para Allouch, “ambigua, equívoca, oscilante”,²⁸⁸⁰ o también, su condicionamiento histórico evidente será “deplorablemente ejemplar (...)”.²⁸⁸¹ Habrá, pues, que maniobrar para segregar todo lo que haya en el psicoanálisis de freudismo-psiquiatría usando del genealogista: porque cuestionando Foucault a la psiquiatría del encierro e indicando las relaciones de poder que la han hecho posible, ha hecho tambalear también, recurriendo a la historia, toda teoría de la normalidad y “de la perversión, de esa sexología que dejó sus huellas en el psicoanálisis fundada por los psiquiatras del siglo XIX.”²⁸⁸² Sus genealogías permitirán identificar y cuestionar lo que perduraba aún en Freud de ese saber-poder psiquiátrico ‘deplorable’. Herencia que había que abandonar por completo interviniendo quirúrgicamente sobre el padre fundador.

Segundo, **con Foucault y con Lacan: dos erotologías.** Si bien el psicoanalista ‘foucaultiano’ asumirá como pertinentes las críticas genealógicas que se esgrimen contra Freud y los post-freudianos, reconociendo el condicionamiento histórico del psicoanálisis respecto a los saberes ‘psico’ del siglo XIX, maniobrará para ‘salvar’ al psicoanálisis de su desaparición inminente utilizando e interpretando interesadamente los resultados de las investigaciones de Foucault para hacerlo coincidir con ‘cierto’ Lacan.

Las críticas del genealogista no tocarían la enseñanza lacaniana, ya que en ella ya se consideraba a Freud como un “síntoma social”²⁸⁸³ de su tiempo. En tanto que síntoma histórico, el psicoanálisis freudiano no supo o no pudo dar cuenta de esa “línea de fractura en la erótica contemporánea”.²⁸⁸⁴ La oposición heterosexual-homosexualidad, ‘invención histórica’, era asumida por Freud sin cuestionar su pertinencia. La emergencia de un “erotismo que escapaba al dominio paterno”²⁸⁸⁵ y que provocaba ya a principios del siglo XX un desmantelamiento de la “erótica reproductiva”,²⁸⁸⁶ no había sido tenida en cuenta por el padre fundador al inscribir todo síntoma bajo la égida edípico-parental.²⁸⁸⁷ Estas transformaciones históricas de la erótica contemporánea serán ‘asumidas’ por Lacan, para Allouch, al proponer la inexistencia de la ‘relación sexual’ (no hay comunicación sino mera relación entre el sujeto y sus fantasmas), al destituir al Edipo como estadio fundamental de la constitución del sujeto y al postular la insustancialidad de los conceptos ‘heterosexual’ y ‘homosexual’ en tanto que significantes que no remiten ‘en verdad’ al sujeto.

Apoyándose en la lectura comparativa de Rajchman entre el ‘último’ Foucault y la ética analítica de Lacan,²⁸⁸⁸ Allouch considerará que *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* no

²⁸⁸⁰ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan, op. cit.*, pág. 20.

²⁸⁸¹ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan, op. cit.*, pág. 22.

²⁸⁸² ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje, op. cit.*, pág. 171.

²⁸⁸³ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan, op. cit.*, pág. 20.

²⁸⁸⁴ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan, op. cit.*, pág. 19.

²⁸⁸⁵ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan, op. cit.*, pág. 22.

²⁸⁸⁶ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan, op. cit.*, pág. 22.

²⁸⁸⁷ “La doctrina freudiana no supo precisamente y verdaderamente tomar nota de esa puesta en causa del amo. En cuanto la entreveía, cerraba la puerta reenviando la cuestión del amo al padre.” ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan, op. cit.*, pág. 23.

²⁸⁸⁸ RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique, op. cit.* Allouch basa su interpretación en “un tercero (...Rajchman...), preocupado por no desatender la erótica en juego dentro de la ética (con una posición excepcional frente a sus contemporáneos norteamericanos), puede no hallar nada mejor para hacerlo que basarse en la proximidad Lacan/Foucault.” ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje, op. cit.*, pág. 177. En realidad, el texto de Rajchman no aborda las críticas del último Foucault al psicoanálisis, sino que analiza la concepción de la ética, del eros y de la verdad en Lacan (considerado como un ‘pensador’) y en Foucault. Rajchman se mantiene en el quiasmo de la comparación avalando la comunidad supuesta por Allouch. “Intento mostrar que a su manera cada uno de ellos se han esforzado por replantear la cuestión histórica del eros y de la verdad; por vías diferentes, uno y otro han re-erotizado para su tiempo, el nuestro, la actividad del pensamiento filosófico o crítico. Ambos han contribuido así a crear un clima intelectual que iba a cautivar la imaginación de toda una generación, y que

constituyen el inicio de una genealogía del sujeto de deseo cristiano, tal y como lo sostiene Foucault, ni abren intra-textualmente una crítica histórica a Freud y el psicoanálisis (vía Artemidoro-Casiano-Freud) en la que se coagularían las referencias extra-textuales explícitas de Foucault contra Freud de los años ochenta. **En el nuevo proyecto de la *Historia de la sexualidad*, Foucault “inventa(ba) una nueva erotología.”**²⁸⁸⁹ Interpretando que el último proyecto de investigación genealógico propondría supuestamente **una nueva erotología para el presente fundándose en el pasado**, Allouch se autorizará a poner en relación al último Foucault con la enseñanza de Lacan, en tanto que el psicoanálisis era también considerado por el maestro como una “erotología”,²⁸⁹⁰ es decir, un discurso ‘universal’ sobre una ‘praxis’ que trata del ‘deseo’. Esta comunidad temática y de intereses que habría maridado a Foucault con Lacan (‘comunidad’ supuestamente ‘confesada’ por el genealogista en uno de sus cursos),²⁸⁹¹ se propone como aval de la hipótesis estratégica fundamental de Allouch, a saber, **el psicoanálisis lacaniano, a diferencia del freudiano, no caería bajo las críticas de la investigación de la *Historia de la sexualidad***. La extraterritorialidad genealógica de la enseñanza de Lacan se justifica ya que “Lacan no está allí –afirma Allouch– donde Foucault llega a atacar, oportunamente, al psicoanálisis”²⁸⁹² freudiano y post-freudiano. El ‘corte epistemológico’ se ha desplazado, por tanto, a mediados del siglo XX.

Acercándose a la supuesta ‘erotología foucaultiana’ de 1984, el psicoanálisis lacaniano “estaría muy cerca de Foucault. Tal nos parece pues –sostiene Allouch– una de las apuestas capitales de un posicionamiento del psicoanálisis como erotología. **No escapar de la crítica foucaultiana, sino por el contrario ajustar más la tuerca de esa crítica poniendo en práctica una analítica que no debe ser menos crítica que la de Foucault.**”²⁸⁹³ A partir de esta comunidad lacaniano-foucaultiana (*erotología*), Allouch tratará de ir más allá de Lacan con Foucault para mantener al psicoanálisis con vida haciéndolo resurgir de las cenizas de sus críticos. Esta maniobra por la supervivencia se realizará operando una “determinada prolongación de Lacan”.²⁸⁹⁴ Para **este fin** “necesitaremos a Foucault –afirma Allouch–, e incluso al último Foucault, el más crítico frente al psicoanálisis”²⁸⁹⁵ freudiano.

En esta apuesta estratégica, el psicoanalista pseudo-foucaultiano va a transformar y manipular los resultados de la investigación genealógica y sus críticas, proponiendo una

podría continuar sintiéndose sobre nosotros. Esta obra intenta, entre otras cosas, descubrir en lo que se pueda el *ethos* de esa pasión nueva por la filosofía y el pensamiento crítico (...).” RAJCHMAN, John, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, op. cit., pág. 8. El subrayado es nuestro.

²⁸⁸⁹ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 174.

²⁸⁹⁰ “Yo no les desarrollo una *psico-logía* sobre esa realidad irreal que se llama psique, sino sobre una **praxis que merece un nombre, erotología. Se trata del deseo.** Y del afecto por el que nos vemos llevados, quizás, a **hacer surgir todo lo que este discurso comporta a título de consecuencia, no general sino universal**, sobre la teoría de los afectos, es la angustia.” LACAN, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan: Livre X: L'Angoisse*, París, Seuil, 2004, traducción de Eric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 23. El subrayado es nuestro.

²⁸⁹¹ “Foucault no deja de indicar su proximidad con Lacan”. ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 177. Así malinterpreta Allouch la pregunta crítica que Foucault realiza en el curso del Collège de France la *Hermenéutica del sujeto* contra Lacan. Cfr. *Curso HS*, pág. 31. Que debe confrontarse, por si podía dar lugar a un malentendido, con la posición que Foucault toma ‘frente’ a Lacan en el mismo curso: *Curso HS*, pág. 182.

²⁸⁹² ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 177.

²⁸⁹³ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 174. El subrayado es nuestro.

²⁸⁹⁴ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 178.

²⁸⁹⁵ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 178. Allouch no expone en qué sentido, a su criterio, el último Foucault es el más crítico del psicoanálisis en este texto de 1998. Sin embargo, en 2001, una indicación justificará su valoración: la crítica a la oposición binaria entre deseo-placer y la crítica al sujeto de deseo (que tampoco ‘tocará’ a Lacan gracias a una nueva maniobra de Allouch). Ver ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan*, op. cit., pág. 209.

serie de argumentos que postulará como secuencias “suficientemente formalizadas”.²⁸⁹⁶ Así, tratará de leer a Foucault lacanianamente, es decir, haciéndole decir lo que no dice, ficcionando una interpretación que jamás podría sustentarse en los textos y en las valoraciones de Freud realizadas al hilo de los dos proyectos de la *Historia de la sexualidad*.

Primero, *La Voluntad de saber*.

Frente a las críticas contra el **psicoanálisis-Freud como estrategia de normalización** (maniobra en la que se reconstituye y refuerza el poder-saber del médico) y respecto al reconocimiento positivo que realiza Foucault de la teoría freudiana, en tanto que habría sido la primera crítica histórica a la teoría de la degeneración y de la herencia (psiquiatría), Allouch hace decir a Foucault exactamente lo contrario de lo que éste proponía: “Si Foucault tiene razón, si es correcto que **Freud construyó su psicoanálisis contra (sic) la normalización social**, que ya en su tiempo estaba bien entablada según un modo particular (cf. la campaña antimasturbatoria), **si Freud por lo tanto alzó primero su psicoanálisis contra aquello cuya arqueología hizo Foucault, a saber, el bio-poder impuesto desde el siglo XVII, aunque sin lograr por eso desprender verdaderamente al psicoanálisis de la teoría de la degeneración (sic) que fue un aporte capital, ‘científico’, al bio-poder, entonces, visto desde este fracaso, Lacan aparece como un paso suplementario (...)** en el camino de esa **salida del psicoanálisis fuera del campo de la normalización (...)** en el camino del rechazo freudiano con respecto al bio-poder.”²⁸⁹⁷ Es decir, allí donde Freud fracasaría, plegándose aún a una teoría de la degeneración (que criticaba ya a finales del siglo XIX) que conformaba a su clínica como foco de normalización, Lacan triunfa organizando una nueva terapia anti-normalizadora y rechazando por completo las tesis de la herencia-degeneración de la psiquiatría.

Respecto a las críticas de Foucault contra el psicoanálisis como estrategia terapéutica que se funda en **la obligación de descubrir la identidad** propia en el deseo y en el deseo sexual (sujeto-verdad), Allouch sostiene que el genealogista propondría una nueva ética de la identidad contra el poder normalizador y bio-político: “Resulta que ese discurso bio-ético normalizador, ateniéndose a los viejos ideales del siglo XIX, el mercado, el derecho, la democracia, **no expone nada que permita a cada uno hallar su identidad; resulta que hay crisis en la ética y en la erótica. A la cual respondemos como y con Foucault anunciando una nueva erotología, respondiéndole pues también a él que el psicoanálisis es una erotología.**”²⁸⁹⁸ La nueva erotología que propondría Foucault-Lacan respondería por tanto a la supuesta crisis de la ética y de la erótica: si bien los discursos científicos del siglo XIX no han permitido a los individuos hallar su identidad (cuando justamente la investigación de Foucault señala que la identidad ha sido una de las obsesiones de la medicina, de la psiquiatría y del psicoanálisis freudiano), será posible finalmente alcanzarla gracias al ejercicio de una nueva erotología foucaultiano-analítica.

Finalmente, el psicoanálisis laciano también escaparía a la hipótesis histórica de la confesión-examen avanzada en la *Voluntad de saber*. Para Allouch, la teoría de Lacan no sólo daría cuenta de la línea de fractura histórica provocada en la erótica contemporánea, alejándose de todos los discursos higienistas y sexológicos del siglo XX, también su clínica provocaría una fractura respecto a todas las técnicas históricas que forman parte de las ciencias humanas, por lo que no podría ser considerada como una técnica médico-confesional deudora de la incitación a los discursos sobre el sexo de la modernidad: en ella no se aplicaría el examen-confesión. La enseñanza de Lacan justificaría una **nueva praxis no confesional** dado que la función fundamental del analista será ‘escuchar’ y no ‘hacer

²⁸⁹⁶ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje, op. cit.*, pág. 178.

²⁸⁹⁷ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje, op. cit.*, pág. 178-179. El subrayado es nuestro.

²⁸⁹⁸ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje, op. cit.*, pág. 179. El subrayado es nuestro.

hablar’: “Lacan había indicado –sostiene Allouch- que la interpretación analítica era un ‘Yo no se lo hago decir’. En efecto, el analizante **nunca tendría razón** de apropiarse de ese decir que se le habría hecho decir. **Es exigible que lo haya dicho sin saberlo, pero que ciertamente lo haya dicho** (sic) (y allí la literalidad es esencial, ya que por sí sola brinda ese espesor del lenguaje **exigible** (sic) para que haya un decir no sabido), **para que el psicoanalista pueda significarle su** (sic) **‘Yo no se lo hago decir’**. En una palabra, el psicoanálisis, el lacaniano en todo caso, con su ‘Yo no se lo hago decir’, **se sitúa en las antípodas de la confesión.**”²⁸⁹⁹ Tal justificación teórica, mistificación doctrinaria lacaniana del procedimiento analítico, oculta así que la relación dual psicoanalista-enfermo se mantiene aún centrada en las asociaciones libres del paciente, asumiendo por tanto el principio de la obligación del decir. El ‘yo no se lo hago decir’ ‘teórico’ justifica una clínica que se fundamenta aún, desde el inicio de la relación misma, en el principio del ‘diga lo que se le venga a la mente sin ocultar nada’.²⁹⁰⁰ En efecto, porque algo se dice siendo ‘exigido’ por el analista, porque algo se dice que el psicoanalista pueda ‘significar’ como ‘no haciéndoselo decir’ y porque algo ‘ciertamente’ dice el enfermo ‘no sabiendo lo que dice’, la clínica lacaniana no podría situarse nunca en las antípodas de una técnica-ritual confesional para extraer la verdad (ritual que emerge históricamente, para Foucault, en las instituciones monásticas del cristianismo primitivo, se disemina con la Pastoral cristiana, y es asumido por las ciencias humanas modernas y el psicoanálisis –asociación libre-). La medio-verdad del medio-decir (una verdad no toda) emergerá aún en la clínica lacaniana gracias a una puesta en discurso exhaustiva ‘exigida’ en la que el paciente ‘nunca tendría razón’ sino en lo que le es ‘significado’ por el otro. Así, el ‘yo no se lo hago decir’ lacaniano, teniendo como condición de posibilidad histórica el procedimiento clínico ‘invención’ de Freud del que depende (asociación libre), asumiría sin más la misma estrategia del padre fundador (llevar al límite a Charcot): imponiendo la obligación de decirlo todo (y suponiendo el principio como imposible) y aplicando una técnica confesional para alcanzar la medio-verdad sobre la enfermedad del enfermo, el poder-saber del psicoanalista lacaniano no podrá ser minado nunca sino que, por el contrario, alcanzará un plus de saber que redundará en un plus de poder (re-justificado en la mistificación teórica que asigna una extraterritorialidad clínica). En la estrategia discursiva de Allouch, sólo considerando a la supuesta nueva praxis lacaniana como relación no confesional era posible postular que, a partir de Lacan, emergería históricamente “un psicoanálisis que vale como ‘arte erótico’, como erotología (...)”²⁹⁰¹ y no un avatar del freudismo determinado históricamente en su ritual de producción de la verdad (asociación libre). Allouch entroniza a la ‘vuelta a Freud’ lacaniana como una ‘vuelta’ teórico-clínica esclarecida: ninguna de las críticas de Foucault pueden recaer sobre la in-condicionalidad histórica de un Lacan que desplazaría el ‘radical corte freudiano’ a sí mismo.

Segundo, *El uso de los placeres y El cuidado de sí*. Para hacer coincidir a Lacan con el último Foucault, Allouch maniobrá discursivamente para hacerle decir a Lacan lo que Lacan no había enseñado, a saber, asignando que en el ‘maestro’ no habría una teoría del sujeto. Si los textos del ‘último Foucault’ cuestionan toda teoría freudiana, post-freudiana y lacaniana que conciba al hombre como sujeto universal de deseo (lazo histórico articulado en el cristianismo), Allouch se afanará en la tarea de re-fundar un discurso universal sobre el sujeto en el que no se lo conciba como sujeto de deseo sino como sujeto del goce: si la teoría freudiana sobre el aparato psíquico y el Edipo, y la doctrina lacaniana de la

²⁸⁹⁹ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 175. El subrayado es nuestro.

²⁹⁰⁰ “En cuanto a la imaginación al poder, ¡no soy yo quien se los hace decir! **Como tampoco le hago decir nada a nadie. Mi función es más bien escuchar. Naturalmente, devuelvo**, pero es más bien porque lo que escucho me sale por las orejas.” LACAN, Jacques, *Seminario 21, Los incantos no yerran (Los nombres del padre)*, Clase 4, 18 de Diciembre de 1973, texto inédito. Lacan también aborda el tema en el Seminario 16, clase 4, del 4 de Diciembre de 1968 y en el Seminario 18, clase 4, del 17 de Febrero de 1971.

²⁹⁰¹ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan*, op. cit., pág. 59.

constitución del sujeto escindido, en la que se articulaban lógicamente las divisiones que hacían emerger ‘psíquicamente’ al sujeto como tal,²⁹⁰² son cuestionadas por la genealogía de 1984, la doctrina del sujeto escindido de Lacan deberá ser también ‘superada’ con Foucault.²⁹⁰³

En efecto, “vista desde Foucault esa teoría del sujeto –afirma Allouch– tiene todavía un pie sobre aquello en que se basaba la metapsicología, a saber, la suposición de que existiría un ser a-histórico, siempre desde un ángulo trascendental, cuyas determinaciones serían válidas, como decía Charcot de su versión de la histeria, ‘en todo tiempo y en todo lugar’; y poco importa que llamemos a esa entidad parl’être, deseo, sujeto, gran Otro, estructura, etc. Dicho de otro modo, nuestra prolongación de Lacan con Foucault consistirá en este caso **en sostener que no hay en Lacan una teoría del sujeto.**”²⁹⁰⁴ Es decir, si la investigación genealógica criticaba al psicoanálisis por identificar estructuras universales y a-históricas como constitutivas del sujeto, Allouch operará, contra un lacanismo oficial ‘fiel’ a la enseñanza de Lacan, enseñando que Lacan nunca ha enseñado una teoría universal del sujeto: la interpretación que deforma las críticas de Foucault también deberá ir más allá de los textos de Lacan. Allouch se afanará en hacer estallar la teoría de ‘Lacan’ identificando en su enseñanza la serie sucesiva de las crisis: “Lacan no es una tesis –sostiene–, no es un ‘sistema de pensamiento’, **es un camino abierto, es un movimiento, es un recorrido.** (...) No hay nada demasiado extraño si Lacan (como Foucault) es esencialmente un camino en **que podamos prolongar (y no ‘seguir’ como se dice entre los lacanianos) yendo más lejos** que él en la liberación del psicoanálisis con respecto al bio-poder.”²⁹⁰⁵ Se trata, pues, de que Lacan ‘alcance’ a Foucault en lo que respecta a la teoría del sujeto, o más bien para Allouch, de hacer coincidir dos erotologías: “puestos juntos ambos podrían potenciarse mutuamente, produciendo en nuestro nivel un efecto imprevisto y no contenido potencialmente en uno o en el otro.”²⁹⁰⁶ Unificando Lacan y Foucault Allouch espera “responder al desafío que Foucault dirige al psicoanálisis

²⁹⁰² Lacan formalizaba la operación de la división subjetiva en su Seminario de 1962: LACAN, Jacques, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro X: La Angustia*, op. cit., pág. 36, 127 y 175-176.

²⁹⁰³ “La aritmética del sujeto, vale decir, la escritura aritmética de su división, tal como Lacan **pudo intentar producirla**, ha sido objeto de una crítica que ya es hora de percibir en el campo freudiano. Sea cual fuere su rigor matemático intrínseco, **Lacan mantuvo una constante a lo largo de toda esa línea, a saber, la orientación de la operación de división que, partiendo del sujeto del goce, debía desembocar en un sujeto transformado: particularmente, el sujeto del deseo.** Pero tomada formalmente, esa orientación plantea la siguiente pregunta ingenua: ¿por qué no a la inversa? **¿Por qué no preguntarse, a la inversa, cómo accede el sujeto al goce, e incluso cómo podría inventar nuevos modos de goce sexual? Foucault formuló esa pregunta.** Rechazaba así explícitamente la focalización del psicoanálisis en el deseo (de lo cual la aritmética del sujeto constituye un caso ejemplar) para oponerle, para colocar en ese sitio privilegiado el placer y sus juegos. Visto desde el presente, la aritmética del sujeto habría delineado, aunque en negativo, el espacio mismo donde Foucault iba a desplegar sus críticas, a veces justa e irónicamente feroces, con respecto al psicoanálisis.” ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan*, op. cit., pág. 29-30. El subrayado es nuestro.

²⁹⁰⁴ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 180. El subrayado es nuestro. Articular una teoría universal del sujeto ha sido una de las constantes del ‘pensamiento’ y de la enseñanza de Lacan. Ver LACAN, Jacques, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos*, op. cit., pág. 773-807. El texto, de 1960, complica un grafo del deseo, retomado con insistencia por Lacan en sus Seminarios, que parte del sujeto barrado.

²⁹⁰⁵ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 180-181. El subrayado es nuestro.

²⁹⁰⁶ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 186. “La facilitación/recorrido (*frayage*) de Lacan y de Foucault, por un mismo movimiento, dan lugar y llaman a una prolongación, lo que no es el caso, por lejos, de cada uno de aquellos que han abierto una vía. La existencia de una sucesión posible, abierta a la aleatoriedad de encuentros fortuitos, susceptible de invertirse contra ciertas posiciones sostenidas durante un tiempo, produciendo sus propios desechos, asignando el propósito de no sistematizar jamás, contrasta con muchos autores.” ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan*, op. cit., pág. 205.

(y no sólo a él): ese sujeto de deseo a la producción del cual se consagraría la erotología analítica, ¿cómo accede al goce?”²⁹⁰⁷

La investigación del último Foucault diseñaría, para el analista, “otro esquema de sexuación”²⁹⁰⁸ en la Antigüedad no fundado en la oposición masculino-femenino. Por ello Allouch intentará “hacer deslizar detrás de la figura papá-mamá-niño-falo, el paisaje del *katapugnon* (...ser penetrado...). Los historiadores del sexo griego –sostiene– están de acuerdo en afirmar que ese ‘contra modelo’ no era la mujer, y que, por tanto, para los amos de la Antigüedad, el horror por excelencia no era el que dice el psicoanálisis: la castración de la mujer.”²⁹⁰⁹ En efecto, no era la castración el problema en torno al cual giraba la cuestión sexual sino la antinomia problemática penetrar-ser penetrado: “no es el incesto –sostiene Allouch– el que reina en Occidente sobre el conjunto de las modalidades de la sexuación”,²⁹¹⁰ sino el masoquismo. De la erótica del amo (Antigüedad) a la erótica paterna (Freud), el padre del psicoanálisis habría confundido la vagina con el recto en beneficio de la vagina,²⁹¹¹ degradando el problema erotológico a la familia, preocupándose por controlar y domesticar las pulsiones de un *Ello* indómito y a-sexual, al suponer una bisexualidad constitutiva para ambos sexos (opuestos) concebidos desde el modelo de la castración.²⁹¹² El sexo del amo antiguo indica, por el contrario y contra Freud, el privilegio de un ano asexual: “la sexualidad del *katapugon* es una ascesis. (...) Idea, que no es sino foucaultiana, de una sexualidad fuera del pene, de la vagina, del orgasmo. Un paso más y se dirá: fuera-del-sexo.”²⁹¹³ Una “sexualidad no sexual, es decir, no fálica (...), no orgásmica.”²⁹¹⁴ El ano, nueva cartografía corporal del placer, indica, para Allouch el “‘cuerpo sin órganos’, vuelto famoso por Deleuze y Guattari, inventado por Artaud, ese ‘cuerpo ateo’, ‘esquizo’, como se ha dicho, es un cuerpo sin orgasmo, sin falo (...).”²⁹¹⁵ El sexo del amo antiguo corrobora la ‘verdad’ de la inexistencia de la relación sexual (Lacan): el solipsismo imaginario del encuentro y la inexistencia del goce del Otro suponían una experiencia de des-sexualización que no tenía que pasar por el conocimiento miserable del sexo. Por ello, si se intenta corroborar a Lacan, “si se intenta abordar positivamente –afirma Allouch– la inexistencia de la relación sexual, una vía parece frecuentable: decir, para deconstruirla, lo que, **efectivamente, históricamente vectoriza al sexo**,”²⁹¹⁶ a saber, la cuestión del ser-penetrado y del a-sexual ano. Toda la investigación de Foucault es así fagocitada por Allouch en una interpretación que hace del *Uso de los placeres* y del *Cuidado de sí* una descripción histórica del sujeto del goce lacaniano que mantiene la a-historicidad de un ‘sexo’ que se manifestaría en diferentes formas de sexuación: del sexo del amo y el problema del ser-penetrado (Goce-Antigüedad), denunciando la historicidad de la erótica paterna y la obsesión por la vagina-falo-deseo (modernidad-Freud), la genealogía de Foucault apuntaría hacia una nueva erotología acorde al lacanismo. No la del sexo-fálico paterno-epíptico, sino la de una sexualidad no sexual ni orgásmica que conduciría a la no identidad sexual como verdadera identidad del sujeto. La genealogía del sujeto de deseo foucaultiano no sería sino la versión histórica del esquema de la división del sujeto

²⁹⁰⁷ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan*, op. cit., pág. 35.

²⁹⁰⁸ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan*, op. cit., pág. 45.

²⁹⁰⁹ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 41-42.

²⁹¹⁰ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 45.

²⁹¹¹ Ver ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 44.

²⁹¹² Ver ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 46-54.

²⁹¹³ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 59-60.

²⁹¹⁴ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 60.

²⁹¹⁵ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 62.

²⁹¹⁶ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 72. El subrayado es nuestro.

propuesto ya por Lacan en 1962 (del sujeto del goce al sujeto de deseo).²⁹¹⁷ Ambos deben ser continuados por un psicoanálisis post-lacaniano-foucaultiano como “ascesis del ‘no hay relación sexual’ (...).”²⁹¹⁸ Foucault-Lacan proponen, cada uno a su manera, un nuevo *ars erótica*.

Ya que Foucault supuestamente propondría “una erotología que no descuidará los cuerpos, sus placeres, sus goces, sus satisfacciones”,²⁹¹⁹ los resultados genealógicos de su investigación pueden hacerse coincidir con las intervenciones analíticas. “Irónicamente – sostiene Allouch-, **Foucault habría sido abiertamente ‘analista’ en el momento mismo en el que denunciaba hasta qué punto el psicoanálisis se dejaba localizar como una pastoral.**”²⁹²⁰ Si el genealogista trabajaba para diagnosticar el presente, sus “estudios históricos (...) tienen –sostiene Allouch- el valor de anamnesis”²⁹²¹ médica que disipa nuestra identidad recurriendo a la historia; “**esta disipación de una identidad de ficción**, aunque no menos real sin embargo –continúa Allouch-, **es también lo que haría el acto analítico poniendo fin al síntoma, él mismo portador de identidad.**”²⁹²² En vez de hacer proliferar las máscaras sin rostro del pasado, Foucault no sería sino un psicoanalista que recurriría a la historia para disipar la ‘identidad de ficción’ del enfermo-presente y alcanzar la verdadera ‘identidad’ que se oculta detrás de los síntomas. En efecto, para Allouch, “**no hay gran diferencia entre la práctica analítica de Lacan y la práctica filosófica del último Foucault** que quiere mantener una distancia y una resistencia crítica frente a la sexualidad en tanto que es gobernada. (...) Esa sexualidad resistencia, esa sexualidad desapego, esa sexualidad de la angustia está atenta no sólo a la verdad de eros sino al eros de la verdad, ejerciendo una curiosidad muy específica (...)”,²⁹²³ **la misma curiosidad que promueve Foucault como pertinente, a saber, la de investigar en el pasado para desprenderse de sí mismo. “Tener cuidado de sí – afirma Allouch- es desprenderse de sí mismo** allí donde eros le fija a ese sí mismo un determinado encuentro cuyo nombre bien pudiera ser: fantasma. ¿Hay que precisar que ese cuidado de sí puede perfectamente ser un modo de tratamiento del otro?”²⁹²⁴ El Foucault psicoanalista realizaría por tanto una versión genealógica de lo que se juega en el análisis: la relación con otro que describe Foucault en la Antigüedad es un tratamiento del otro para ‘desprenderse de sí’; la genealogía del hombre de deseo está articulada para confrontar al lector con sus *fantasmas* y hacer que se desprenda de sí. La nueva erótica foucaultiano-lacaniana impone, para Allouch, “vivir sin suponer la identidad ... ¿sexual?”²⁹²⁵ Así el psicoanalista anuncia un nuevo psicoanálisis, un psicoanálisis foucaultiano-lacaniano que no estaría llamado a desaparecer: el psicoanálisis, como nueva erotología de pasaje, es nuevamente revivificado y refundado. La ‘posición del psicoanálisis será foucaultiana o no será’ supone pues que, “si como he dicho –afirma Allouch-, la erotología analítica es (...) una erotología medio, **sería la misma erotología la que conduciría al sujeto hasta el umbral de esa posibilidad en la que lo erótico le daría su identidad sexuada** (sic)

²⁹¹⁷ Del orden simbólico (A) y el Sujeto sin barrar del goce (S) como primer tiempo, al sujeto barrado y al otro barrado del Inconsciente (segundo tiempo) que deja finalmente un resto, el objeto *a*. Cfr. LACAN, Jacques, *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 10, La angustia (1962-1963)*, op. cit., pág. 35-36 y 127-128.

²⁹¹⁸ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 72.

²⁹¹⁹ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 186.

²⁹²⁰ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 207. El subrayado es nuestro.

²⁹²¹ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 207.

²⁹²² ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 207. El subrayado es nuestro.

²⁹²³ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 186-187. El subrayado es nuestro.

²⁹²⁴ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 187. Desprenderse de sí o renunciar a sí sólo era un objetivo del modo de subjetivación cristiana. Cuidar de uno mismo implicaba en la Antigüedad, según Foucault, transformar la mirada sobre sí y sobre el mundo para dotarse de un sí mismo propio y diferencial. Uno mismo no está al principio del trabajo moral sino al final: antes que ser pasado del que hay que desprenderse porque condiciona, el sí mismo es un por-venir ético y estético que construir.

²⁹²⁵ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 188.

antes que su identidad sexuada un acceso a lo erótico. Así nos parece que ha llegado el momento de darle una vuelta más a la erótica analítica. **No se tratará tanto de decir la verdad sobre eros (lo que bien puede producirse ocasionalmente**, pero nunca cuando la cosa es apuntada, que es precisamente el psicoanálisis que combate Foucault) como del carácter erótico del decir verdadero. **No se tratará tanto** de cómo hablar verdaderamente de su vida erótica sino de cómo eros juega con esa carta del hablar verdadero para fines que sólo tienen poco que ver con la verdad (...). No se tratará en la transferencia del amor verdadero o no (...), tampoco del amor que haría posible desenmascarar el deseo, sino **lo que puede tener de erótico el mismo desenmascarar.**²⁹²⁶ Erotología de pasaje para la que el enfermo debería continuar pagando, relación erótico-contractual en la que debería continuar confesando para erotizar el decir y en la que debería aún subjetivar la erotización de ese supuesto desenmascarar que provee, en la práctica, de saber y de poder al analista enriqueciéndolo (en todos los sentidos del término). Lo ‘erótico’ y la ‘erotización’ prometen ahora la ‘verdadera identidad (sexuada)’ al enfermo.

Para justificar esa identificación entre el sujeto de las *aphrodisia* y el sujeto bruto del goce lacaniano y para señalar que se trata, continuando a Lacan con Foucault, de pasar del sujeto de deseo al sujeto del goce, Allouch recurrirá interesadamente a una respuesta personal de Foucault en una entrevista de los años ochenta.²⁹²⁷ Ella le permite postular otra identificación entre Foucault y Lacan: la erotología del genealogista, que promovería para el presente la ‘intensificación del placer’, coincidiría con la de Lacan, erotología fundada en el objeto *a*.²⁹²⁸ La investigación de “Foucault, en acto e independientemente de toda

²⁹²⁶ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 188. No hay desenmascaramiento erótico en la Antigüedad, en la genealogía del hombre de deseo de Foucault, porque el deseo no era un pozo subjetivo que ocultara la verdad de sí.

²⁹²⁷ El entrevistador preguntaba a Foucault si no estaba por decir, en su *Historia de la sexualidad*, cómo se debía actuar. Respondía Foucault que no trataba de dar un código, que no se situaba en el lugar del profeta, que no ‘podía dar a la gente’ lo que la gente esperaba: “el llamado al profeta es fuerte. Es algo de lo que debemos, pienso, desembarazarnos. La gente debe elaborar su propia ética, tomando como punto de partida el análisis histórico, el análisis sociológico o cualquier otro análisis que le podamos ofrecer. No pienso que la gente que intenta descifrar la verdad deba ofrecer al mismo tiempo, en el mismo libro y a través del mismo análisis, unos principios éticos o unos consejos prácticos. Toda esa red prescriptiva debe ser elaborada y transformada por la gente misma.” *DeE IV*, pág. 536. Y agregaba una puntualización: “Si por ‘ética’, usted comprende la relación que tiene el individuo consigo mismo cuando actúa, entonces diría que (la *Historia de la sexualidad*) tiende a ser una ética, o al menos **tiende a mostrar lo que podría ser una ética del comportamiento sexual**. Sería una ética que no estaría dominada por el problema de la verdad profunda que rige la realidad de nuestra vida sexual. **Para mí**, la relación que debemos tener con nosotros mismos, **cuando hacemos el amor**, es una ética del placer, de la intensificación del placer.” *DeE IV*, pág. 536. La entrevista es realizada en 1982. El ‘para mí’ indica explícitamente una experiencia personal de Foucault en torno a los actos del placer. Ver ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, op. cit., pág. 391-393. Cfr. PÁEZ, Alicia, “Ética y prácticas sociales. La genealogía de la ética según Michel Foucault”, en ABRAHAM, Tomás (ed.), *Foucault y la ética I*, op. cit., pág. 258. La *Historia de la sexualidad* tiende, para Foucault, a lo que podría ser una ética futura al cuestionar el presente señalando otras ‘economías’ históricas del placer y de los cuerpos. No propone una moral universal para el presente (código) irreductible a los efectos del poder, ni una ‘vuelta a Grecia’. La investigación histórica le permite proponer una relación específica con uno mismo al practicar ciertos actos (‘cuando hacemos el amor’). No, por tanto, una relación a sí válida en todos los órdenes de la vida (subjetivación estable), sino una propuesta para el foco específico de ejercicio de la actividad ‘sexual’: una ética de la intensificación del placer en la práctica de los actos ‘sexuales’ inexistente en la Antigüedad y en Occidente (restricción) que podría tener como antecedente histórico el *ars erotica* oriental. Cfr. SAUQUILLO GONZÁLEZ, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, op. cit., pág. 391. Foucault propone aplicar este principio para crear nuevas formas de vida homosexual en: *DeE IV*, pág. 735-746.

²⁹²⁸ Para Allouch, el último Foucault propone ‘lo mismo’ que lo que Lacan ha enseñado. La intensificación del placer y el rechazo del deseo foucaultiano es lo mismo que Lacan piensa como *plus de gozar* o como *objeto a*. Por ello identificará que el supuesto sujeto moral que propone Foucault para el presente es el sujeto del goce lacaniano (‘placer’ es, para Allouch, sinónimo de ‘goce’ y ‘sujeto de la intensificación del placer’ es la manera en la que piensa Foucault el ‘sujeto del goce’ de Lacan). Mientras que Lacan en su enseñanza justifica y se centra en la producción lógica del sujeto de deseo en relación con su ingreso a lo simbólico y a lo imaginario, Allouch sostiene que “el psicoanálisis sólo puede tomar como punto de partida al sujeto del goce, tal como lo

contaminación teórica (...con Lacan...), habría también girado –sostiene Allouch- en torno a la producción de ese objeto.”²⁹²⁹ Objeto *a causa* del deseo²⁹³⁰ y *real* no significantizable ni especularizable en lo imaginario para Lacan, que quedaría siempre fuera de la ‘dialéctica del deseo’ pero que sería el punto de constante emergencia del deseo, que Foucault habría indicado con su propuesta de una necesaria ‘intensificación del placer’. Las dos erotologías, la foucaultiana y la analítica, remiten una a la otra, dado que Foucault no hace sino contornear con sus investigaciones históricas, desconociéndola, a la ‘invención’ lacaniana.

Para justificar tal hipótesis-identificación, Allouch recurrirá a los textos, indicándonos sintomáticamente cómo *debe* ‘interpretarse’ a Foucault. Provocar malentendidos forma parte de la estrategia discursiva del psicoanalista. Primero. “Existe una entrevista de Foucault –sostiene Allouch- (...) cuya importancia especial consiste en el nudo y la corrección demasiado neta entre arte erótica y ciencia sexual. En ese escrito, Foucault distingue el arte erótico propiamente dicho (chino), la economía de los placeres (griega), **y finalmente la ciencia del sexo (el Occidente romano y luego cristiano)**. Se trata, por tanto, de un ternario y no de un binario.”²⁹³¹ Allouch cita a continuación un texto de 1983 en el que Foucault propone explícitamente cuatro (y no tres) fórmulas históricas de las relaciones entre actos, placeres y deseo en las que no identifica (y Allouch cita el texto) al ‘Occidente romano y cristiano’ como productor de una ‘ciencia del sexo’. Una “fórmula griega”,²⁹³² actos-placer-(deseo); una “fórmula china”,²⁹³³ placer-deseo-(acto); una “fórmula cristiana”,²⁹³⁴ (deseo)-acto-(placer); y una fórmula moderna: “Diría que la ‘fórmula’ moderna –respondía Foucault- es el deseo –que es subrayado teóricamente y aceptado en la práctica porque debemos liberar nuestros deseos; los actos no son muy importantes, en cuanto al placer, ¡nadie sabe lo que es!”²⁹³⁵ Comenta Allouch: “¿Foucault se había separado en ese modernismo que está aquí en cuestión (pero del que no escribe la fórmula) en el que ‘nadie sabe qué es el placer’? En todo caso, el placer, para él, no es el placer freudiano, el que se obtiene por el agotamiento de las tensiones libidinales. Para Foucault, el término ‘placer’ designa lo que Lacan llama ‘goce’.”²⁹³⁶ Del goce irreductible y a-histórico lacaniano se trataría en las diferentes fórmulas históricas de las relaciones entre placer-deseo-actos. Segundo. Tal identificación, para Allouch, está fundada: Foucault “explícitamente identifica **lo que llama placer como goce** o aún como voluptuosidad. En 1982 –sostiene-,

hizo la aritmética del sujeto, porque de eso se trata en el síntoma: del goce. Freud descubre que eso goza sexualmente allí donde sufre, allí donde eso bloquea, donde eso envenena, donde eso paraliza la existencia; pone de relieve que el síntoma es un paquete mejor o peor atado de goces, término que hay que poner en plural como lo indica su concepto de sobredeterminación.” ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan, op. cit.*, pág. 31.

²⁹²⁹ ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje, op. cit.*, pág. 208. “Ese trazo es a menudo designado por la palabra ‘intensificación’; se trata de la intensificación ‘del placer’. Esta intensificación que, lo veremos, es la del goce, que no es sino un ítem entre otros que comanda la actividad analítica, ¿ha tenido su respuesta en Lacan? ¿Ha tenido una relación con quien, a primera vista, parece bien su hermano gemelo, a saber, el ‘plus-de-gozar’ lacaniano, otro nombre para el objeto pequeño a? ¡Qué ironía por tanto de la historia! **No sabiendo nada de la invención mayor de Lacan, a saber, el objeto pequeño a (...), Foucault en acto e independientemente de toda contaminación teórica, habría también girado en torno de la producción de ese objeto.**” ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje, op. cit.*, pág. 207-208. El subrayado es nuestro.

²⁹³⁰ Lacan introduce el objeto pequeño *a* en su seminario de 1962-1963 sobre *La Angustia*, en el mismo momento que re-interpreta la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. Ver LACAN, Jacques, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro X: La Angustia, op. cit.*, pág. 31-37.

²⁹³¹ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan, op. cit.*, pág. 210. No hay, para Foucault, ‘ciencia del sexo’ en Roma y en el cristianismo.

²⁹³² *DeE IV*, pág. 400.

²⁹³³ *DeE IV*, pág. 400.

²⁹³⁴ *DeE IV*, pág. 400.

²⁹³⁵ *DeE IV*, pág. 400.

²⁹³⁶ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L’erotisme d’après Lacan, op. cit.*, pág. 212.

comentando la conversión a sí en Séneca, Plutarco y Epicteto, (...Foucault...) remarca que ella era pensada a menudo desde el modelo del goce posesivo: 'gozar de sí, tomar su placer consigo mismo, encontrar en sí (toda) su voluptuosidad'. (...) Me parece por tanto –afirma Allouch– que identificar el placer foucaultiano como goce no hace dificultad."²⁹³⁷ Es decir, la teleología moral de la reflexión romana de los primeros siglos estaría orientada al goce, en el sentido lacaniano del término, y tal sería la propuesta de Foucault al promover la intensificación del 'placer' para el presente. Así Allouch, desde el saber esclarecido y universal de Lacan, demuestra en el pasado y en Foucault la invariancia de un goce a-histórico constitutivo de toda 'naturaleza humana'.

La interpretación de Allouch, que supuestamente salva a la ciencia-clínica freudiana de su inminente desaparición-muerte, permite continuar pensando como se piensa y continuar actuando como se actúa en el seno de la comunidad analítica.

Respecto a la instancia del saber que se sabe, Allouch justifica que la teoría lacaniana, debidamente revisada, es una doctrina erotológica 'seria'. Concediendo aún 'objetividad' y 'universalidad' a los 'descubrimientos' freudo-lacanianos, el discurso del 'psicoanálisis foucaultiano' sirve para avalar a los psicoanalistas como agentes sociales poseedores de un saber científico sobre el hombre: pueden continuar diciendo-verdad sobre la naturaleza del deseo, del goce y del sujeto; pueden continuar buscando la 'verdad' en los textos esclarecidos del fundador y de sus comentaristas; pueden interpretar analíticamente todo síntoma subjetivo o social desvelando su sentido último; pueden continuar aplicándose en la clínica para conocer la realidad psíquica escindida de sus clientes. Los psicoanalistas son, aún hoy, sujetos no-escindidos de conocimiento, ya que poseen un saber-cierto iniciado por Freud, resignificado estructuralmente por Lacan y revisado genealógicamente por Allouch.

En relación con la clínica, la *versión* de Allouch refuerza la relación analítica al instaurarla como eroto-análisis. Ella es ahora el espacio privilegiado que permitiría el encuentro del enfermo con una 'identidad' subjetiva más allá de la castración y del falo, ella se abocaría a un trabajo ético-político de des-sexualización, ella puede continuar funcionando sin cuestionarse el rol normalizador del analista y el papel efectivo que desempeña la confesión en el diseño de los 'casos' clínicos. En tanto que único ámbito social en el que se jugaría en el presente el cuidado de sí de la Antigüedad, la relación moral entre el analista y el paciente daría lugar a una nueva erótica, la del decir verdadero, y permitiría re-erotizar el desenmascaramiento mismo de los fantasmas, incitando a un trabajo moral psico-genealógico sobre sí.²⁹³⁸ Pese a estas nuevas valoraciones teóricas de la relación clínica, Allouch no transforma los principios fundamentales que organizan el efectivo funcionamiento del análisis terapéutico: continúa siendo una relación dual e intimista, se funda en un contrato terapéutico de curación previo pago, supone una intervención sobre la discursividad del enfermo a partir del saber analítico (esclarecido genealógicamente), impone aún la obligación al enfermo de decir-verdad sobre sí, supone que poner en discurso lo sintomático provoca ineludiblemente ciertos efectos subjetivos importantes. La clínica post-lacanianista de Allouch, pese a las maniobras teóricas del

²⁹³⁷ ALLOUCH, Jean, *Le Sexe du maître. L'erotisme d'après Lacan, op. cit.*, pág. 213. Allouch cita el resumen del curso *Hermenéutica del sujeto: DeE IV*, pág. 356. El goce pleno de sí al que apuntaba la ética romana no puede tener nada que ver con el goce lacaniano. Indicaba un dominio completo de sí, una posesión imperturbable de sí. El goce lacaniano, universal antropológico, es considerado como una fuerza irreductible e indómita que maneja al sujeto de deseo y que emerge en el síntoma provocando angustia y sufrimiento.

²⁹³⁸ Ver ALLOUCH, Jean, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, EPEL, París, 2007. En este texto aborda las relaciones entre el sujeto, la verdad y el precio a pagar por el sujeto para acceder a la verdad a partir de lo expuesto por Foucault en su homenaje por la muerte de Lacan. Ver *Curso HS*, pág. 30-32.

psicoanalista, continúa manteniendo los elementos centrales de la ‘invención’ con la que Freud se defendía ante cualquier intento de subversión-contestación de parte del paciente.

La táctica discursiva de Allouch, que se empeña en hacer foucaultiano al psicoanálisis para salvarlo, no es sino una estrategia para la re-fundación y re-justificación de la teoría y de la clínica analítica. En su versión analítico-lacanianista de Foucault, las críticas al psicoanálisis y a Freud han sido engullidas en una construcción teórica que finalmente oculta, porque manipula, lo que la relación analítica era para el genealogista: foco de saber-poder, relación terapéutica fundada en el conocimiento de sí que supone las maniobras de otro que sabe, técnica al servicio de la diferenciación burguesa y de la generalización del dispositivo, relación en la que se aplican técnicas históricas de sí que provienen de la confesión cristiana, técnica de sí y de control al servicio de la producción de un ‘personaje’ analítico que funciona como un sujeto re-sexualizado. Transformando la investigación de Foucault para sus fines, Allouch re-instaura el saber analítico como ciencia del sujeto del goce-deseo, diluyendo las críticas que el genealogista realizaba contra la ‘construcción’ freudiana del Edipo: inscripción del dispositivo de alianza en el dispositivo de sexualidad, invención de una hipótesis represiva útil al dispositivo moderno, entronización de la familia restringida como foco antropológico universal de los afectos.

El psicoanálisis es ‘salvado’ en la maniobra discursiva de Allouch: frente a los resultados de la investigación de Foucault, frente a sus hipótesis históricas y sus críticas a Freud, **la manipulación apropiadora que deforma (Allouch) no es sino el negativo del rechazo y de la resistencia a la genealogía (Forrester, Lagrange, Miller)**. Para justificar el saber que detentan como agentes sociales y para continuar con las intervenciones terapéuticas que realizan parece exigible, a los partidarios de Freud, o bien la ceguera histórica respecto al origen de su ‘ciencia’, para preservar la radical novedad de los ‘descubrimientos’ freudianos articulándolos en ‘otra historia’ (lacanianista); o bien empuja a reapropiarse de unas investigaciones críticas (Foucault) para ofrecer una *versión* que termina justificando las elaboraciones de la propia doctrina (Freud y Lacan) y las intervenciones de la clínica (fundada en la asociación libre, la obligación de decir sobre sí y el contrato terapéutico). En una y otra táctica discursiva de **resistencia** contra la genealogía -rechazar para ‘salvar a Freud’ como corte epistemológico o deformar para justificar a Lacan como nuevo corte epistemológico-, es posible describir hoy cómo ha sido recibida, en el ámbito del psicoanálisis, ‘la cuestión de la historia’.

....

Si bien para algunos la genealogía de Foucault no ha constituido la posibilidad de pensar en profundidad -depurando o transformando teórica y clínicamente- la ‘invención’ de Freud, no todos los psicoanalistas han considerado la investigación genealógica como un obstáculo que ha tenido que ser sorteado para continuar pensando y actuando de la misma manera que se piensa y se actúa al asumir acríticamente la teoría y la clínica de Freud-Lacan. Frente a las resistencias pro-analíticas que rechazan o se ven obligadas a deformar las críticas genealógicas, otras lecturas dispersas e infra-institucionales, que “no ced(en) a un

impulso defensivo”²⁹³⁹ inmoderado, revelan que el debate se mantiene abierto y que el ‘juego de Michel Foucault’ continúa desplegando sus efectos.

En relación con la clínica, la ‘vuelta a Freud’ foucaultiana, más que deformar lo que el psicoanálisis es en sí, abre para Birman una vía que impone a los psicoanalistas la obligación de “pensar en otra modalidad de la *clínica*”,²⁹⁴⁰ como condición para construir una “nueva teorización”²⁹⁴¹ sobre la relación analítica que supere la obligación de la confesión exhaustiva y abandone la importancia concedida al conocimiento de sí. El ‘descubrimiento’ freudiano del inconsciente revela, para Birman, la ‘inconsistencia ontológica de la subjetividad’, por lo que sería necesario abandonar toda concepción psíquica del sujeto que implicara afirmar su invariancia histórica. De la interlocución entre los psicoanalistas y la genealogía de Foucault deberían nacer también, para Eduardo Silva, nuevas formas clínicas, renovadas a nivel ético y político, que permitieran transformar o transgredir las estrategias de normalización de la modernidad. Dado que la escucha analítica es, para Silva, un dispositivo característico de una sociedad normalizadora y disciplinaria, la recepción psicoanalítica de los proyectos históricos de Foucault impondría una modificación total de la relación médico-analítica dual (jerárquica), confesional (verdad-de-sí) y contractual (pagar para curar).²⁹⁴²

Por otro lado, y en relación con la teoría, Ana Fernández sostiene que el análisis de Foucault hace visibles los invisibles de la teoría psicoanalítica. Sus críticas permiten cuestionar una valoración onto-realista del discurso freudo-lacaniano extendida institucionalmente²⁹⁴³ y obliga a pensar la identificación que se supone entre psiquismo y subjetividad, las dimensiones socio-políticas (eludidas o ignoradas por el psicoanálisis) que se inscriben en la subjetividad moderna, la validez de las interpretaciones psicologizantes de los fenómenos sociales, y las posibles maniobras ortopédicas y disciplinarias que puede

²⁹³⁹ MEZAN, Renato, “Una arqueología inacabada: Foucault e a Psicanálise” en RIBEIRO, Renato (org.), *Recordar Foucault*, San Pablo, Brasiliense, 1985, pág. 96.

²⁹⁴⁰ BIRMAN, Jöel, *Foucault et la psychanalyse, op. cit.*, pág. 118. El texto completo: “Con todo esto, **sería quizás posible elaborar otra modalidad de *clínica***, en la que el fundamento comprendería el cuidado de sí, o las figuras del loco, del criminal y del erotismo serían retomadas en su fuerza de saber, como modalidades posibles de afirmación de sí. Así, la inscripción del psicoanálisis en la tradición trágica sería quizás posible, **si rompiera con sus lazos peligrosos con la tradición crítica y reconociera que la inconsistencia ontológica de la subjetividad** –enunciada por Freud con el concepto de inconsciente- era el signo más visible de la experiencia trágica que marca la subjetividad.” El subrayado es nuestro. Cfr. BIRMAN, Jöel, *Entre cuidado e saber de sí. Sobre Foucault e a Psicanálise*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2001, pág. 99.

²⁹⁴¹ BIRMAN, Jöel, *Foucault et la psychanalyse, op. cit.*, pág. 120. El texto completo: “El campo de otra experiencia ética se dibuja ahora en el horizonte. Eso posiblemente **va a exigir de nuestra parte todo el esfuerzo de construcción de una nueva teorización sobre la clínica, que repense lo que el psicoanálisis ha enunciado en tanto que positividad en su lectura de la subjetividad moderna. Es necesario para ello que nos liberemos para siempre de los instrumentos herederos de la tradición de la filosofía del sujeto**, con el fin de que la riqueza de los aportes provenientes del psicoanálisis puedan efectivamente ser incorporados a las lecturas de la experiencia analítica y de la clínica, consideradas en sus registros éticos y estéticos. **Es nuestro desafío en la actualidad. Tomar o dejar, en esta nueva apuesta que se nos ofrece en la ruleta del destino que, a la manera de un caleidoscopio, nos es dada en el presente como posibilidad concreta.**” El subrayado es nuestro.

²⁹⁴² Véase: SILVA, Eduardo P., “Ética, loucura e normalização: um diálogo entre a psicanálise e Michel Foucault”, *Psicologia: ciência e profissão*, Vol. 21, N° 4, Diciembre, 2001, pág. 16, ss.

²⁹⁴³ “(V)olver inexistentes los aportes críticos que colocan estas cuestiones en enunciado, significa a mi criterio, que se ha producido una situación teórico-institucional de captura. Captura en los efectos de verdad de sus teorizaciones y en la dogmatización institucional de sus saberes. Para que esto sea posible es necesario instituir una creencia realista: la narrativa en que despliega sus teorizaciones sobre el inconsciente es el inconsciente. Una elucidación, en el interior de las instituciones psicoanalíticas, de las cuestiones que (...) Foucault (...) plantea (...), permitiría sin embargo movimientos teórico-institucionales muy interesantes en la teoría, en la clínica y en la ética del psicoanálisis.” FERNÁNDEZ, Ana M., “Encuentros y desencuentros de Michel Foucault y el Psicoanálisis”, en FERNÁNDEZ, Ana M. (comp.), *Instituciones Estalladas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pág. 308.

realizar el psicoanalista como agente 'psi'.²⁹⁴⁴ Abandonando una concepción metafísica del discurso analítico, que lleva a concebirlo como 'descriptivo' de lo 'real', Foucault ofrece a los psicoanalistas la posibilidad de comenzar a desnaturalizar y desencializar los universales antropológicos sostenidos en el discurso de los fundadores (Freud-Lacan).²⁹⁴⁵

Tales lecturas intra-analíticas revelan hoy, en el ámbito del psicoanálisis, que es posible recibir de otra manera las críticas elaboradas a partir de la investigación histórica de Foucault. Maniobrando para des-dogmatizar el discurso analítico del 'maestro' y sus comentaristas; y des-ritualizando la práctica terapéutica diseñada por Freud, quizás se abre en el presente, futuro-de-Foucault, nuevas condiciones de posibilidad para el psicoanálisis: una apertura histórica en la que los psicoanalistas, como agentes sociales, y el psicoanálisis, como práctica terapéutica, asuman el riesgo del juego genealógico; una apertura del debate en la que la 'cuestión de la historia' puede hacer aún historia transformando las prácticas y los discursos; una apertura que haga posible, para los psicoanalistas, pensar, decir y actuar de otra manera.

²⁹⁴⁴ Ver FERNÁNDEZ, Ana M., "Morales incómodas: algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político", *Revista de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires*, Vol 2, N° 1, Buenos Aires, 2002, pág. 91, ss.

²⁹⁴⁵ "Pensar de otro modo lo ya sabido es abrir nuevos campos de problemas. Es desmarcar las teorías de algunas marcas de época. Es poder recuperar, actualizar, poner en nuevos actos, la potencia subvertidora que animó la intención de los maestros fundadores. Recuperar la intención, aunque no toda la letra. El 'descubrimiento' freudiano de 'el inconsciente' fue una particular invención por la cual se instituyó una amalgama entre una potencia: lo inconsciente y una narrativa familiarista: el Edipo, que operó en su época con una inmensa capacidad subvertidora pero también instituyó disciplinamiento y desmentida. El creciente agotamiento de sentido de las narrativas familiaristas produce, por un lado, la dogmatización defensiva de sus saberes y la ritualización cada vez más vacía de sus prácticas. Pero, por otro, deja abierto el desafío de inventar nuevas narrativas que en otras amalgamas potencien, una vez más, la capacidad subvertidora de lo inconsciente." FERNÁNDEZ, Ana M., *Morales incómodas: algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político*, *op. cit.*, pág. 103-104.

“Durante los largos años que insumió mi trabajo
sobre los problemas de las neurosis,
muchas veces me sentí desorientado y aún me extravié;
y entonces fue siempre *La interpretación de los sueños*
la que me devolvió la confianza en mí mismo.
Mis numerosos opositores científicos dan muestras, por ende,
de un seguro instinto cuando se niegan a darme batalla
justamente en el campo de la investigación de los sueños.”²⁹⁴⁶

SIGMUND FREUD (Verano de 1908)

Prólogo a la segunda edición
de *La interpretación de los sueños*.

“Este libro, con su nueva contribución a la psicología,
que sorprendió al mundo en el momento de su publicación,
permanece inalterado en lo esencial.
Contiene, de acuerdo con mi juicio actual,
el más valioso de los descubrimientos que tuve la fortuna de hacer.
Un *insight* como éste no nos cabe en suerte sino una sola vez en la vida.”²⁹⁴⁷

SIGMUND FREUD (15 de marzo de 1931)

Prólogo a la tercera edición inglesa
de *La interpretación de los sueños*.

²⁹⁴⁶ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, tomo IV, pág. 20.

²⁹⁴⁷ FREUD, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, tomo IV, pág. 27.

CONCLUSIÓN

A partir de los años setenta, Foucault ha intentado pensar filosóficamente la actualidad construyendo diferentes relatos genealógicos que dieran cuenta del origen histórico de la prisión, la sexualidad y el hombre de deseo. Si para Nietzsche la *historia efectiva*, “ciencia de los remedios”²⁹⁴⁸ y “contra-memoria”²⁹⁴⁹, estaba “mucho más cerca de la medicina que de la filosofía”²⁹⁵⁰ de los filósofos; las terapias genealógicas elaboradas por Foucault manifiestan la potencia cuestionadora de un ejercicio filosófico de diagnóstico, que se sirve de la historia, abandonando el hábito de recurrir al pasado para santificar el presente. Las investigaciones foucaultianas soñaban con “aflojar la opresión de nuestra comprensión corriente de la realidad, permitiéndonos ver cómo hemos llegado allí donde estamos, y cuál es el precio de (...nuestra...) comprensión común. Sin extraviarse fuera de la historia ni buscar un fundamento filosófico para la verdad objetiva, la(s) genealogía(s) (...se diseñaban para...) mostrarnos el estatuto accidental del sentido que asignamos a lo que somos”²⁹⁵¹ y para “disolver la concepción ‘simbolizante’, uni-dimensional, cerrada y normalizante que tenemos de nosotros mismos (...), a fin de prepararnos para la posibilidad de un nuevo paradigma social”²⁹⁵² nunca previsible.

Porque “la crítica permanente de nuestro ser histórico”²⁹⁵³ aspiraba a despejar posibilidades para pensar y para ser de otra manera, del trabajo sobre los límites del pensamiento no podía emanar una doctrina o un proyecto propositivo universalmente válido para todos, sino más bien otros relatos históricos animados por la misma actitud crítica que, en Foucault, había dado forma a unas indagaciones limitadas en sus objetos de estudio, provisionales en sus principios metodológicos, pero siempre listas para ser utilizadas como herramientas con las que entablar un combate contra las diferentes formas de control y de dominación. En efecto: el “trabajo realizado en los límites de nosotros mismos –afirma Foucault- debe por un lado abrir un dominio de investigaciones históricas y por el otro ponerse a prueba en la realidad y en la actualidad, a la vez, para capturar los focos en los que el cambio es posible y deseable, y para determinar la forma precisa que hay que dar a ese cambio.”²⁹⁵⁴ Frente a las “promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX”,²⁹⁵⁵ las genealogías, “pruebas histórico-prácticas de los límites que podemos franquear”,²⁹⁵⁶ intentaban provocar transformaciones parciales y específicas en lo que “conciene a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones (...que mantenemos con la...) autoridad, a las relaciones entre los sexos, a la manera en la que percibimos la locura o la enfermedad (...).”²⁹⁵⁷

Como relato quirúrgico-etnológico²⁹⁵⁸ “sobre nuestros límites”,²⁹⁵⁹ la *Historia de la sexualidad* (1976-1984) aspiraba a liberar “de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser más, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”,²⁹⁶⁰ abriendo en la actualidad, “tan lejos y tan ampliamente como sea posible, el

²⁹⁴⁸ *DeE II*, pág. 149.

²⁹⁴⁹ *DeE II*, pág. 153.

²⁹⁵⁰ *DeE II*, pág. 149.

²⁹⁵¹ DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie*, *op. cit.*, pág. 228. El subrayado es nuestro.

²⁹⁵² DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie*, *op. cit.*, pág. 228. El subrayado es nuestro.

²⁹⁵³ *DeE IV*, pág. 571.

²⁹⁵⁴ *DeE IV*, pág. 575. El subrayado es nuestro.

²⁹⁵⁵ *DeE IV*, pág. 575.

²⁹⁵⁶ *DeE IV*, pág. 575.

²⁹⁵⁷ *DeE IV*, pág. 575.

²⁹⁵⁸ Michel de Certeau propone pensar la empresa genealógica de Foucault a la vez como quirúrgica y etnológica. Ver DE CERTEAU, Michel, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, *op. cit.*, pág. 177 y 182.

²⁹⁵⁹ *DeE IV*, pág. 578.

²⁹⁶⁰ *DeE IV*, pág. 574. El subrayado es nuestro.

trabajo indefinido de la libertad.²⁹⁶¹ Contra el dogma que asumimos y que sostiene la *realidad* de una sexualidad constitutiva de nuestra subjetividad, Foucault ha elaborado parcialmente una “ontología crítica”²⁹⁶² y corrosiva de lo que pasa en el presente como incuestionable: la ‘sexualidad’ del *sujeto sexual*, pensada como “universal, necesari(a), (...y...) obligatori(a)”,²⁹⁶³ no es sino una construcción histórica contingente y arbitraria de la que habría que desprenderse para explorar, franqueando esa frontera que nos limita y que nos ata a los discursos y a las intervenciones de los especialistas *psi*, otros modos de ser posibles.

En el contexto de esta estrategia histórico-crítica *contra* el presente, los dos proyectos de la *Historia de la sexualidad* que hemos reconstruido a lo largo de estas páginas consideran a Freud, a su teoría y a su terapia, como un ‘acontecimientos histórico’ fundamental que ha determinado lo que somos y lo que decimos que somos. Elaborando una teoría que descubriría y describiría el papel fundamental de la sexualidad en la ‘naturaleza humana’²⁹⁶⁴ (Edipo) y dando nacimiento a una clínica a partir de la cual sería posible paliar las patologías provocadas por los avatares individuales del deseo sexual mediante el conocimiento y la confesión de la propia historia identitaria, Freud avala con su ciencia y extiende socialmente una manera de pensar y de pensarse que había sido preparada por los saberes sobre el hombre nacidos del ejercicio del bio-poder moderno (siglos XVIII y XIX).²⁹⁶⁵

Hemos demostrado que el psicoanálisis ocupa, en la *Historia de la sexualidad* de 1976, un lugar eminente: constituyó la ocasión que puso en marcha la investigación y era el objeto histórico en el que la genealogía se detenía (‘hipótesis represiva’). Foucault partía de su presente. Se embarcaba en una investigación histórica sobre la sexualidad en Occidente que pudiera ofrecer argumentos críticos contra un discurso freudiano, reforzado en la época tanto por una ‘historia oficial’ del psicoanálisis que hacía del padre fundador un ‘radical corte epistemológico’ (lacanismo) como por unas estrategias que asignaban al psicoanálisis un rol crítico y liberador (freudo-marxistas y movimientos de liberación sexual). Los textos de Deleuze-Guattari (*El Anti-Edipo*) y de Castel (*El psicoanálisis*), que hemos abordado en la primera parte de este trabajo, constituyen, para nosotros, el detonante que pone en funcionamiento la maquinaria genealógica. Foucault no se proponía cuestionar a Freud asumiendo en parte sus ‘descubrimientos’ (Deleuze-Guattari), ni quería sólo denunciar los efectos neutralizantes de lo socio-político que provocaría la terapia y que se mantendrían en las organizaciones sociales psicoanalíticas (Castel). Proyectará una genealogía del psicoanálisis que debía justificar las relaciones históricas entre el saber freudiano y los discursos científicos que le precedían, a saber, los de la medicina de la sexualidad y los de la psiquiatría del siglo XIX (cuatro focos de producción de la sexualidad), investigando las relaciones históricas de poder (bio-poder sobre los individuos y la población) y las técnicas (la confesión-examen) que habían permitido el surgimiento de una teoría psíquica sobre el *sujeto sexual* en la clínica, punto de ejercicio del poder médico y foco de producción del saber analítico.

La segunda parte de nuestro trabajo, en la que nos hemos servido de los textos freudianos, nos ha permitido justificar las valoraciones avanzadas en 1976 por Foucault. Llevando al límite la lección y el fracaso de Charcot, Freud rearticulará la *escena analítica* para que el poder-saber del médico no pueda ser minado. Transformando el examen-

²⁹⁶¹ *DeE IV*, pág. 574. No borran los síntomas del presente, sino que hacen justamente emerger como ‘síntomático’ aquello que permanecía sin ser pensado como problemático, es decir, cuestiona lo incuestionable, evidente, obvio, normal. Cfr. ALLOUCH, Jean, *El psicoanálisis: una erotología de pasaje*, op. cit., pág. 207.

²⁹⁶² *DeE IV*, pág. 577.

²⁹⁶³ *DeE IV*, pág. 574.

²⁹⁶⁴ Véase: DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie*, op. cit., pág. 214.

²⁹⁶⁵ Véase: DREYFUS, Hubert L., *Foucault et la psychothérapie*, op. cit., pág. 218.

interrogatorio de la psiquiatría, el psicoanálisis nacerá como técnica asociativa, confesional e invasiva que permitirá elaborar un saber sobre el hombre al imponer sobre el enfermo la obligación de indagar ante otro la verdad profunda de una sexualidad oculta. Por otro lado, y como consecuencia de los problemas tácticos para provocar el recuerdo del trauma y la curación del síntoma, Freud construirá laboriosamente una teoría sobre el aparato psíquico escindido que continuará las enseñanzas de Charcot. Nuestra investigación ha puesto de manifiesto la importancia que Foucault concede a la *Interpretación de los sueños*, en tanto que acontecimiento histórico-textual que transforma los discursos del dispositivo de sexualidad del siglo XIX (*ciencia sexual*): inscribiendo la ‘sexualidad’ en la familia restringida y burguesa, considerando que la ‘hipótesis represiva’ es descriptiva de lo real y entronizando la ‘sexualidad’ como característica antropológica universal e invariable; Freud justifica la generalización social del dispositivo a todas las clases y construye una teoría y una clínica que permitía la diferenciación burguesa. Nuestra investigación demuestra, siguiendo algunas indicaciones de Foucault, que todas las críticas genealógicas de 1976 se fundan en una lectura implícita del texto en el que Freud instaura la objetividad incuestionable del Edipo.

En la tercera parte de la tesis, abordando el proyecto de 1984, hemos justificado la necesaria ampliación de los principios metodológicos del análisis (hacia las prácticas de sí) y el retroceso histórico (hacia la Antigüedad y el cristianismo primitivo), como parte de una estrategia genealógica que permitía a Foucault capturar el nacimiento histórico del *sujeto deseante*. Reconstruyendo parcialmente la investigación que podría haber formado parte de *Las confesiones de la carne*, hemos señalado la vía, abierta en *El cuidado de sí*, en la que Freud y su *Interpretación de los sueños* podían ser evaluados críticamente (vía Artemidoro-Casiano-Freud). Las valoraciones genealógicas del primer proyecto de investigación podían ser reutilizadas para cuestionar la supuesta a-historicidad del *sujeto sexual* que Freud describe, denunciando a la relación analítica como técnica de sí confesional y como técnica de control al servicio de la producción de un personaje edipizado. El texto fundacional de 1899 re-instauraba, para la ‘experiencia de la sexualidad’ moderna, un lazo entre sujeto, deseo, verdad y sueño que, lejos de ser una característica humana invariante, era posible rastrear en la historia para desvelar su contingencia. Así, frente a las lecturas que consideran los textos de 1984 como el síntoma de un abandono de la crítica o de una ‘vuelta’ al pasado que se olvida de Freud (parte cuatro) ha sido posible, ciñéndonos a los textos, justificar la continuidad de una investigación que permitía mantener y profundizar la puesta en cuestión del psicoanálisis.

Nuestra investigación reabre, quizás, un debate en torno a lo que es aún nuestro ser histórico. El juego de Michel Foucault todavía se ofrece como posibilidad para el presente, renaciendo de la lectura de esos textos, los de Freud y los de Foucault, que son hoy, para nosotros, pasado al que envía la muerte inexorable.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES.

1. EDICIONES ORIGINALES.

a. Obras de Michel Foucault:

Maladie mentale et Personnalité, “Initiation philosophique”, París, Presses Universitaires de France, 1954.

L'Anthropologie de Kant, Tesis complementaria para el Doctorado en Letras, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Dos tomos: t.I: Introduction; t.II: Traduction et Notes, París, Universidad de París, Biblioteca de la Universidad de París-Sorbonne, 1961.

Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique, “Bibliothèque des histoires”, París, Plon, 1961.

Maladie mentale et Psychologie, “Initiation philosophique”, París, Presses Universitaires de France, 1962.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, “Galien”, París, Presses Universitaires de France, 1963.

Raymond Rousset, “Le chemin”, París, Gallimard, 1963.

Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines, “Bibliothèque des sciences humaines”, París, Gallimard, 1966.

L'Archéologie du savoir, “Bibliothèque des sciences humaines”, París, Gallimard, 1969.

L'Ordre du discours (Leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970), “Blanche”, París, Gallimard, 1971.

Histoire de la folie à l'âge classique, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1972 (edición con nuevo prefacio y dos apéndices).

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard medical, “Galien”, París, Presses Universitaires de France, 1972 (versión modificada).

Ceci n'est pas une pipe, Montpellier, Fata Morgane, 1973.

Surveiller et Punir. Naissance de la prison, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1975.

La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, t. I, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1976.

Histoire de la sexualité t. II: L'Usage des plaisirs, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1984.

Histoire de la sexualité t. III: Le Souci de soi, “Bibliothèque des histoires”, París, Gallimard, 1984.

b. Obras presentadas o en colaboración:

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle, “Archives”, N° 49, París, Gallimard/Julliard, 1973.

Herculine Barbin, dite Alexina B., “Les vies parallèles”, París, Gallimard, 1978.

Les machines à guérir: aux origines de l'hôpital moderne, Bruselas, Pierre Mardaga, 1979.

Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille, présenté et édité par M. Foucault et A. Farge, “Archives”, N° 91, París, Gallimard-Julliard, 1982.

c. Otros textos (artículos, conferencias, entrevistas, cursos, etc.):

A verdae e as formas jurídicas, Río de Janeiro, Cuadernos da Pontificia Universidade Católica do Río de Janeiro, 1978.

Technologies of the Self, Massachusetts, The University of Massachusetts Press, 1988.

Résumé des cours, 1970-1982, París, Julliard, 1989.

De la gouvernementalité. Leçons d'introduction aux cours des années 1978 et 1979, París, Seuil, 1989 (dos casetes de noventa minutos cada uno).

Dits et écrits. 1954-1988, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, París, Gallimard, 1994, cuatro tomos: I (1954-1969); II (1970- 1975); III (1976-1979); IV (1980-1988).

“Il faut défendre la société” Cours au Collège de France. 1975-1976, Édition établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, París, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1997.

“Les Anormaux” Cours au Collège de France. 1974-1975, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, París, Gallimard-Seuil, 1999.

“L’Herméneutique du sujet” Cours au Collège de France. 1981-1982, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, París, Gallimard-Seuil, 2001.

“Pouvoir psychiatrique” Cours au Collège de France. 1973-1974, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Jacques Lagrange, París, Gallimard-Seuil, 2003.

“Sécurité, territoire, population” Cours au Collège de France. 1977-1978, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, París, Gallimard-Seuil, 2004.

“Naissance de la biopolitique” Cours au Collège de France. 1978-1979, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, París, Gallimard-Seuil, 2004.

2. TRADUCCIONES:

Enfermedad mental y personalidad, trad. Emma Kestelboim de la segunda edición francesa, Barcelona, Paidós, 1988.

Historia de la locura en la época clásica, trad. Juan José Urtilla de la segunda edición francesa, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, dos tomos.

Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica, trad. Francisca Perujo, México, Siglo XXI, 1966.

Raymond Rousset, trad. Patricio Canto, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1986.

La arqueología del saber, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1988.

El orden del discurso (Lección inaugural del Colegio de Francia, 2 de diciembre de 1970), trad. Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets, 1987.

Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte, trad. Francisco Monge y Joaquín Jorda, Barcelona, Anagrama, 1989.

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, trad. Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI, 1984.

Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber, trad. Ulises Guinazú, Madrid, Siglo XXI, 1984.

Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres, trad. Martí Soler, Madrid, Siglo XXI, 1987.

Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí, trad. Tomás Segovia, Madrid, Siglo XXI, 1987.

Tecnologías del yo, trad. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990.

La verdad y las formas jurídicas, trad. Enrique Lynch, México, Gedisa, 1983.

Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado, trad. Alfredo Tzveibely, Madrid, La Piqueta, 1992 (apuntes del Curso ‘Il faut défendre la société’).

Los Anormales, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2001.

Hay que defender la sociedad, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2003.

Discurso y verdad en la antigua Grecia, traducción y notas de Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 2004 (transcripción libre de Joseph Pearson del Seminario de Foucault en la Universidad de California, Berkeley, 1983).

El poder psiquiátrico, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2005.

La hermenéutica del sujeto, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal, 2005.

Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978), trad. Juan José Urtilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

NOTA: También hay traducción de diversos textos en: “Microfísica del poder” (La Piqueta); “La vida de los hombres infames: ensayos sobre desviación y dominación” (La Piqueta); “Saber y Verdad” (La Piqueta); “La gubernamentalidad.” (La Piqueta); “El yo minimalista y otras conversaciones” (Biblioteca de la mirada); “Un diálogo sobre el poder” (Alianza); “Nietzsche, Freud, Marx” (El cielo por asalto); “La prosa de Acteón” (Ediciones del Valle); “Las redes del poder” (Almagesto); “De lenguaje y literatura” (Paidós); “Hay que defender la sociedad” (Almagesto), “Theatrum Philosophicum” (Anagrama).

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

a. Obras y artículos específicos sobre el tema de la tesis:

ACUÑA, Enrique, “La confesión y el dispositivo analítico – Lo indecible y el secreto”, conferencia del XIX Coloquio Descartes, Fundación Descartes, Buenos Aires, 2005, on line en: <http://www.descartes.org.ar/col2005acuna.htm>.

ALBA, Luis, “Historia de la sexualidad. Volumen 1. La Voluntad de saber”, *Colofon. Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano*, N° 22, Noviembre, 2002, pág. 48-50.

ALEMÁN, Jorge, *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1993.

“Alrededor de la hermenéutica del sujeto: Foucault–Lacan”, *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1996, pág. 169-177.

Lacan en la razón posmoderna, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2000, pág. 161-171.

“Lacan, Foucault: el debate sobre el ‘construccionismo’”, *Colofon. Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano*, N° 22, Noviembre, 2002, pág. 40-44.

“Notas sobre Lacan y Foucault: El ‘construccionismo’”, *Derivas del Discurso Capitalista. Notas sobre psicoanálisis y política*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2003, pág. 57-68.

ALLOUCH, Jean, *La psychanalyse: une érotologie de passage*, París, EPEL, 1998, trad. Silvio Mattoni, Córdoba (Argentina), EDELP, 1998.

Le Sexe du maître. L'érotisme d'après Lacan, París, Exils, 2001.

La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault, París, EPEL, 2007.

BIRMAN, Joël, *Entre cuidado e saber de sí. Sobre Foucault e a Psicanálise*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 2001.

Foucault et la psychanalyse, Lyon, Parangon/Vs, 2007.

CASTEL, Robert, “L’Inconscient Social de la psychanalyse”, *Topique*, N°1, octubre, 1969, pág. 129-142.

“Le traitement moral, médecine mentale et contrôle social au XIX siècle”, *Topique*, N°2, febrero, 1970, pág. 147-175, en AAVV, *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*, Barcelona, Barral Editores, 1975, pág. 71-96.

“L’Institution psychiatrique en question”, *Revue française de sociologie*, N° XII, enero-marzo, 1971, pág. 57-92.

Le psychanalisme, “Textes à l’appui”, París, Maspéro, 1973.

“La psychanalyse prise en tenailles”, *Autrement*, N° 4, 1975-1976, pág. 164-170.

L’ordre psychiatrique, París, Minuit, 1977, trad. José A. Álvarez-Uría y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1980.

La gestión des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychoanalyse, París, Minuit, 1981, trad. Nuria Pérez de Lara, Barcelona, Anagrama, 1984.

CATONNE, Jean-Philippe, “Michel Foucault et l'histoire de la sexualité: de la psychoanalyse à l'esthétique de l'existence”, *Raison présente*, N° 109, Les Sciences humaines en débat II, París, 1994, pág. 71-91.

“Le directeur de conscience, le psychanalyste et le philosophe. Reflexion foucauldienne sur l'éthique en tant qu'art de vivre”, *Daimon Revista de Filosofia*, N° 11, Julio-Diciembre, París, 1995, pág. 123-130.

CHAVEZ, Ernani, *Foucault e a psicanálise*, Río de Janeiro, Editora Forcense Universitária, 1988.

CHEBILI, Saïd, *Foucault et la psychologie*, Condé-sur-Noireau, L'Harmattan, 2005.

CUNHA, Eduardo L., “Entre o assujeitamento e a afirmação de si”, *Cuadernos de Psicanálise*, SPCRJ, Vol 18, N° 21, 2002, pág. 167-180 (on line en: http://ebep.org.br/artigos/2Cunha_-_confissao_spcrj__1_.pdf).

DAYAN, Maurice, “D'un ci-devant sujet”, *Nouvelle Revue de Psychoanalyse*, N° 20, París, 1979, pág. 77-102.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *Capitalisme et Schizophrénie, t. I: L'Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985.

DERRIDA, Jacques, “‘Ser justo con Freud.’ La historia de la locura en la edad del psicoanálisis”, en AAVV, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, París, Galilée, 1992, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1996.

Résistances - de la psychoanalyse, París, Galilée, 1996, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997.

DREYFUS, Hubert L., “Foucault et la psychothérapie”, *Revue Internationale de philosophie*, Revue trimestrelle, Volume 44, N° 173, 2/1990, pág. 209 a 230.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, París, Arthème Fayard, 1994, trad. Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

FERNÁNDEZ, Ana M., “Encuentros y desencuentros de Michel Foucault y el Psicoanálisis”, en FERNÁNDEZ, Ana M. (comp.), *Instituciones Estalladas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

“Morales incómodas: algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político”, *Revista de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires*, Vol 2, N° 1, Buenos Aires, 2002, pág. 79-104 (texto accesible en internet en: www.etatsgeneraux-psychoanalyse.net/mag/archives/paris2000/texte205.html).

FORRESTER, John, “Michel Foucault and the History of Psychoanalysis”, *History of Science*, N° 18, Science History Publications-ICA Publications, 1980, pág. 285-303.

Language and the Origins of Psychoanalysis, Nueva York, Columbia University Press, 1980.

“Foucault and psychoanalysis”, en APPIGNANESI, Lisa (ed.), *Ideas from France. Legacy of French Theory*, Londres, ICA Publications, 1985, pág. 24-26.

The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, trad. Angélica Bustamante de Simón, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

GUÉGUEN, Pierre-Gilles, “El diálogo entre Lacan y Foucault”, *Filosofía-Psicología*, trad. Graciela Esperanza y Nieves Soria Dafunchio, Buenos Aires, Tres Haches, 2005.

HUSSAIN, Athar, “La historia de la sexualidad de Foucault”, en AAVV, *Disparen sobre Foucault*, trad. Roy Hora, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993, pág. 189-224.

HUTTON, Patrick H., “Foucault, Freud, and the Technologies of the Self”, en MARTIN, Luther H., GUTMAN, Huck y HUTTON, Patrick H. (eds.), *Thechnologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1998, pág. 121-144.

LAGRANGE, Jacques, “Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault”, *Psychanalyse à l'Université*, Revue trimestrelle, Vol. 12, N° 45, Enero, 1987, pág. 259 a 280.

MEZAN, Renato, “Una arqueología inacabada: Foucault e a Psicanálise” en RIBEIRO, Renato (org.), *Recordar Foucault*, San Pablo, Brasiliense, 1985, pág. 94-125.

MILLER, Jacques-Alain, *Causa y consentimiento*, curso del 6 de enero de 1988, seminario inédito.

“Michel Foucault et la psychanalyse”, en AAVV, *Michel Foucault philosophe*, París, Seuil, 1989, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 67-73.

ORTIZ, Adrián, “Psicoanálisis, Foucault: ¿relación? Apuntes para una lectura de ‘Historia de la Sexualidad’, tomo I, ‘La voluntad de saber’”, artículo en internet, www.elseminario.com.ar/biblioteca/Ortiz_Psicoanalisis_Foucault.htm.

ORTEGA BOBADILLA, Julio, “Foucault frente a Freud”, *Revista Carta Psicoanalítica*, N° 3, septiembre, 2003, publicado en internet: cartapsi.org/revista/no3/foucault.htm.

PAPONI, María Susana, *Michel Foucault: historia, problematización del presente*, Buenos Aires, Biblos, 1996.

QUEIROZ PINHEIRO, Clara Virginia, “Sujeito do desejo: uma invenção cultural – Foucault e a história das práticas de subjetividade”, *Psyché*, Vol. VII, N° 11, junio, Universidade São Marcos, São Paulo, Brasil, 2003, pág. 143-156.

SILVA, Eduardo P., “Ética, loucura e normalização: um diálogo entre a psicanálise e Michel Foucault”, *Psicologia: ciência e profissão*, Vol. 21, N° 4, Diciembre, 2001, pág. 16-25 (disponible en: pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-8932001000400003&lng=es&nrm=is)

RAJCHMAN, John, *The Freedom of Philosophy by Michel Foucault*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, trad. francesa Sylvie Durasanti, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, París, PUF, 1987.

TRUTH and EROS. Foucault, Lacan and the question of ethics, Nueva York, Routledge, Chapman and Hall, 1991, trad. francesa Oristelle Bonis, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, París, PUF, 1994.

SÁEZ, Javier, *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.

SANDGREN, Steven, “Psychoanalysis and its Resistances in Michel Foucault’s The history of sexuality: Lessons for Anthropology”, *Ethos*, Vol. 32, N°1, California, Mayo, 2004, pág. 110-122.

SCHEPHERDSON, Charles, “History and the Real: Foucault with Lacan”, Department of English, University of Missouri at Columbia, January, 1995, artículo en internet: www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.195/shepherd.195.

TJIATTAS, Mary y DELAPONTE, Jean-Pierre, “Foucault’s Nominalism of the Sexual”, *Philosophy Today*, Vol. 32, N°1, Spring, 1988, pág. 118-127.

STEINHART, Eric, “Self-Recognition and Counter-memory”, *Philosophy Today*, Vol. 33, N° 4, Winter, 1989, pág. 302-317.

VAN HAUTE, Philippe, “Michel Foucault: la psychanalyse et la loi”, en MOYAERT, Paul y LOFTS, Steve (dirs.), *La pensée de Jacques Lacan: questions historiques, problèmes théoriques*, Louvain-París, Peeters, 1994, pág. 45-64.

VARELA, Julia y ÁLVAREZ-URÍA, Fernando, “Psicoanálisis y control social”, *Negaciones*, Núm. 2, Diciembre, 1976, pág. 151 a 163.

VIDARTE, Francisco J., “Lacan con Foucault”, *Maristán. Revista de la Asociación Andaluza de Neuropsiquiatría*, Vol. V, N° 11, Málaga, Diciembre, 1996, pág. 46-51.

II. OBRAS COMPLEMENTARIAS.

1. BIOGRAFÍAS DE MICHEL FOUCAULT:

ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, París, Flammarion, 1989, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1992.

- MACEY, David**, *The Lives of Michel Foucault*, Londres, Hutchison, 1994, trad. Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1995.
- MILLER, James**, *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon & Schuster, 1993, trad. Oscar L. Molina, Chile, Andrés Bello, 1995.

2. OBRAS Y ARTÍCULOS CONSULTADOS:

- ABRAHAM, Tomás**, *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
(dir.), *Foucault y la ética I*, Buenos Aires, Letra Buena, 1992.
- ÁLVAREZ-URÍA RICO, Fernando**, “Las instituciones de normalización”, en AAVV, *Michel Foucault: Arqueología del poder y de las resistencias; Actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes. Ciclo de Conferencias sobre Michel Foucault y Nietzsche*, La Coruña, Fundación Paideia, Documentos 3, 1994, pág. 123-138.
- ÁLVAREZ YÁRGÜEZ, Jorge**, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1996.
- AAVV**, *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.
Michel Foucault, philosophe. Rencontre internationale, París, Seuil, 1989, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.
Michel Foucault. Lire l'oeuvre, Grenoble, Millon, 1992.
- BAUDRILLARD, Jean**, *Oublier Foucault*, París, Galilée, 1977, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1994.
- BERCHERIE, Paul**, *Genèse des concepts freudiens*, París, Navarin Editeur, 1983, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- BERNAUER, James W.**, “Au-delà de la vie et de la mort. Michel Foucault et l'éthique après Auschwitz”, en AAVV, *Michel Foucault, philosophe*, París, Seuil, 1989, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 254-275.
- BERNAUER, James W. y MAHON, Michael**, “The ethics of Michel Foucault”, en GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1994, pág. 141-158.
- BLANCHOT, Maurice**, *Michel Foucault tel que le l'imagine*, París, Fata Morgana, 1986, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- BOULLANT, François**, *Michel Foucault et les prisons*, París, PUF, 2003, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- CARPINTERO, Helio y MESTRE, María Vicenta**, *Freud en España. Un capítulo de las ideas en España*, Valencia, Promolibro, 1984.
- CARRETTE, Jeremy R.**, *Foucault and Religion. Spiritual corporality and political spirituality*, Londres-Nueva York, Routledge, 2000.
- CHARTIER, Roger**, *Foucault lector de Foucault*, Valencia, Episteme S.L., 1996.
- CHERTOK, Léon y SAUSSURE, Raymond**, *Naissance du psychanalyse. De Mesmer à Freud*, París, Payot, 1973.
- COLWELL, C.**, “The retrat of the subject in the late Foucault”, *Philosophy Today*, Volume 38, Number 1-4, Spring, 1994, pág. 56-69.
- COPJEC, Joan**, *Read my desire: Lacan against the historicist*, Cambridge, MIP Press, 1994.
- COTTET, Serge**, “Deleuze, por y contra el psicoanálisis”, *Filosofía-Psicoanálisis*, Buenos Aires, Tres Haches, 2005, pág. 154-189.
- DAVIDSON, Arnold I.**, “Arqueología, genealogía, ética”, en COUZENS HOY, David (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford-Nueva York, Basil Blackwel, 1986, trad. Antonio Bonano, *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pág. 243-256.
- DEAN, Carolyn J.**, “The productive hypothesis: Foucault, Gender and the history of sex”, *History and Theory*, Vol 33, N° 3, Octubre, 1994, pág. 271-296.

- DE CERTEAU, Michel**, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987, nueva edición revisada y aumentada con estudio de Luce Giard, “Un chemin non tracé”, 2002.
- DELEUZE, Gilles**, *Différance et répétition*, París, PUF, 1967.
Logique du sens, París, Minuit, 1969.
Dialogues, París, Flammarion, 1977, trad. José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 1997.
Foucault, París, Minuit, 1986, trad. José Vázquez Pérez, México, Paidós, 1987.
Pourparlers, París, Minuit, 1995, trad. José L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1996.
“Cinq propositions sur la psychanalyse”, *L’île déserte et autres textes*, París, Minuit, 2002, pág. 381-390.
- DERRIDA, Jacques**, *L’Écriture et la Différence*, París, Seuil, 1967, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà, París, Aubier-Flammarion, 1980.
- DÍAZ, Esther**, *Michel Foucault y los modos de subjetivación*, Buenos Aires, Almagesto, 1992.
La sexualidad y el poder, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
La filosofía de Michel Foucault, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul**, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic*, Chicago, University of Chicago Press, 1982-1983, trad. francesa Fabienne Durand-Bogaert, *Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l’objectivité et de la subjectivité*, edición aumentada, París, Gallimard, 1984.
- ELLENBERGER, Henry F.**, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, EEUU, BasicBooks, 1970.
- FERRY, Luc y RENAULT, Alain**, *La pensée 68*, París, Gallimard, 1988.
- FREUD, Sigmund**, *Epistolario*, trad. Joaquín Merino Pérez, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1973, tres tomos.
Obras completas, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, veinticuatro tomos.
- GABILONDO, Ángel**, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Madrid, Anthropos, 1990.
- GARCÍA DEL POZO, Rosario**, *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*, Sevilla, Publicaciones Universidad Sevilla, 1988.
- GROS, Frédéric**, *Foucault et la folie*, París, PUF, 1997, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
(dir.) *Le courage de la vérité*, París, PUF, 2002.
Foucault et la philosophie antique, París, Kirne, 2003.
- GUEDEZ, Annie**, *Foucault*, París, Éditions Universitaires, 1972.
- HADOT, Pierre**, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études Augustiniennes, 1981.
“Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la *Historia de la sexualidad*”, en AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, París, Seuil, 1989, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 219-226.
Qu’est-ce que la philosophie antique?, París, Gallimard, 1995, trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard, Madrid, FCE, 1998.
- HAN, Béatrice**, *L’ontologie manquée de Michel Foucault entre l’historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, 1998.
- HIGUERA, Javier de la**, *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, Granada, Comares, 1999.
- HURTADO VALERO, Pedro**, *Michel Foucault (Un proyecto de Ontología Histórica)*, Málaga, Ágora, 1994.
- JONES, Ernest**, *The life and work of Sigmund Freud*, Londres, Basic Books Publishing, 1953-1958, trad. Mario Carlinsky y José Cano Tembleque, Barcelona, Anagrama, 1984, 2 tomos.

- KREMER-MARIETTI, Angèle**, *Archéologie et Généalogie*, París, Librairie Générale Française, 1985.
- LACAN, Jacques**, *De la psychose paranoïaque dans ses rapport avec la personnalité*, París, Le François, 1932 (reedición revisada, París, Seuil, 1975).
- Écrits*, París, Seuil, 1966, trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1972.
- Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texto établi par Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1973.
- Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, texto établi par Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1986, trad. Diana Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1988.
- Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, texto établi par Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975, trad. Eric Berenguer y Miquel Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII: Le transfert*, texto établi par Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991, trad. Eric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre IV: La relation d'objet*, texto établi par Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1994, trad. Eric Berenguer, Barcelona, Paidós, 1994.
- Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X: L'Angoisse*, texto établi par Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 2004, trad. Eric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- “Seminarios de Jacques Lacan”, en *Infobase Freud-Lacan*, Folio Views Editors, versión informatizada hiper-textual de los seminarios publicados e inéditos.
- LARIVÉE, Annie**, “Un tournant dans l'histoire de la vérité? Le souci de soi antique”, *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères*, Tomo LVIII, N° 660, Mayo, 2002, pág. 335-353.
- LARRAURI, Maite**, *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*, Valencia, Ediciones S.L., 1996 (‘Eutopías’, Documentos de trabajo, Vol. 138).
- LARRAURI, Maite y MAX**, *La sexualidad según Michel Foucault*, Valencia, Tàndem, 2000.
- LÓPEZ PIÑERO, José María**, *Del hipnotismo a Freud. Orígenes históricos de la psicoterapia*, Madrid, Alianza, 2002.
- MAIZ, R.** (comp.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- MARCHETTI, Valerio**, “La naissance de la bio-politique”, en AAVV, *Au risque de Foucault*, París, Éditions du Centre Pompidou, 1997, pág. 239-248.
- MC NEILL, Will**, “Care for the self. Originary ethics in Heidegger and Foucault”, *Philosophy Today*, Volume 42, Number 1-4, Spring, 1998, pág. 53-64.
- MC WHORTER, Ladelle**, “Foucault’s attack on sex-desire”, *Philosophy Today*, Volume 41, N° 1-4, Spring, 1997, pág. 160-165.
- MERQUIOR, José-Guilherme**, *Foucault*, Londres, Fontana Paperbacks, 1985, trad. Martine Azuelos, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, París, PUF, 1986.
- MILLER, Martin A.**, *Freud and the Bolsheviks. Psychoanalysis in Imperial Russia and the Soviet Union*, Yale, Yale University, 1998, trad. Nora Dottori, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- MONOD, Jean-Claude**, *Foucault. La police des conduites*, París, Michalon, 1997.
- MOORE, Darrell**, “The frame of discourse: sexuality, power, and the incitement to race”, *Philosophy today*, Volume 42, Number 1-4, Spring, 1998, pág. 95-107.
- MORENO PESTAÑA, José Luis**, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, España, Montesinos, 2006.
- MOREY, Miguel**, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
- “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, en AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, París, Seuil, 1989, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 116-124.

- NARANJO, José Antonio**, “Foucault: el poder y los cuerpos”, *Razón del psicoanálisis*, Barcelona, RBA-ELP, 2006, pág. 161-178.
- PERROT, Michelle** (ed.), *L'Impossible prison: recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, París, Seuil, 1980, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1982.
- POSTER, Mark**, *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Office Polity Press, 1984, trad. Ramón Alcalde, México, Paidós, 1991.
- RABINOW, Paul**, “Modern and countermodern: Ethos and Epoch in Heidegger and Foucault”, en GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1994, pág. 197-214.
- REDEKER, Robert**, “La dernière peau philosophique de Michel Foucault”, *Critique Revue générale des publications françaises et étrangères*, Tomo LVIII, N° 660, mayo, 2002, pág. 391-400.
- RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María**, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- ROUDINESCO, Elisabeth**, *La bataille de Cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. Volumen 1 (1885- 1939) - Volumen 2 (1925-1985)*, París, Seuil, 1986, trad. Ignacio Gárate - Volumen I- y Ana Elena Guyer -Volumen II-, Madrid, Fundamentos, 1988 y 1993.
- SAUQUILLO, Julian**, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1989.
- SAVATER, Fernando (ed.)**, *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988.
- SCHERIDAN, Alan**, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Londres-Nueva York, Tavistock, 1980, trad. francesa de Philip Miller, *Discours, sexualité et pouvoir. Initiation a Michel Foucault*, Bruselas, Pierre Mardaga, 1985.
- SERRANO GONZÁLEZ, Antonio**, *Michel Foucault. Sujeto, Derecho, Poder*, Zaragoza, Publicaciones Universidad de Zaragoza, 1987.
- SPARGO, Tamsin**, *Foucault and Queer Theory*, Londres, Icon-Totem Books, 1999, trad. Gabriela Ventureira, Barcelona, Gedisa, 2004.
- TARCUS, Horacio** (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El cielo por Asalto, 1993.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco**, *Perspectivas de Foucault*, Sevilla, Gómez Caro, 1987.
- Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995.
- “La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad”, en LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 199-221.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y MORENO MENGÍBAR, Andrés**, *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (Siglos XVI-XX)*, Madrid, Akal, 1997.
- VEYNE, Paul**, *Commen on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1978.
- WOLF, Reva**, “The uses of Foucault's: The History of sexuality in the visual arts”, *Philosophy today*, Volume 42, Number 1-4, Spring, 1998, pág. 85-94.

3. OTROS TEXTOS:

- ABRAHAMS, Jean Jacques**, “L'Homme au magnétophone, dialogue psychanalytique”, *Les Temps Modernes*, N° 274, abril, 1967.
- ANZIEU, Didier**, “OEdipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes”, *Temps modernes*, N° 245, octubre, 1966, pág. 675-715 (reedición en: *Psychanalyser*, Bélgica, Dunod, 2000).
- BEARD, George M.**, *A Practical Treatise on Nervous Exhaustion (Neurasthenia), Its Symptoms, Nature, Sequences, Treatment*, Nueva York, William Wood & Company, 1880.
- DESCOMBES, Vincent**, *L'inconscient malgré lui*, París, Minuit, 1977.
- Le Même et l'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française*, París, Minuit, 1979.
- IRIGARAY, Luce**, *Speculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974, trad. A. Baralides, Madrid, Saltés, 1978 y Akal, 2007.

HABERT, Louis, *Pratique du sacrement de pénitence ou méthode pour l'administrer utilement*, París, Alix, 1729.

HESNARD, Angelo Louis, "La théorie sexuelle des psycho-névroses, psycho-analyse de Freud", *Journal de médecine de Bourdeaux*, N° 24, Burdeos, 15 de junio de 1913.

De Freud à Lacan, París, E.S.F., 1970.

HESNARD, Angelo Louis y RÉGIS, Emmanuel, *La Psychanalyse de névroses et de psychoses, ses applications médicale et extra-médicales*, París, Alcan, 1914-1929.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*, París, Gallimard, 1947.

NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princenton, Princenton University Press, 1994.

LEA, Henry Charles, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia, Lea Brothers & Co, 1896, 3 tomos.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1974, trad. Eliseo Verón, Buenos Aires, Paidós, 1994.

MARCUSE, Herbert, *Éros et Civilisation. Contribution à Freud*, trad. J-G. Nény y B. Fraenkel, París, Minuit, 1963.

ORTIGUES, Marie-Cécile y Edmond, *Oedipe africain*, París, Plon, 1966, trad. Juana Bignozzi, Buenos Aires, Noé, 1974.

REICH, Wilhelm, *The Discovery of the Orgone. The Function of the Orgasm*, Nueva York, Orgone Institute Press, 1927, trad. Felipe Suárez (de la segunda edición), Barcelona, Paidós, 1993.

ROHEIM, Géza, *Psychanalyse et Anthropologie*, París, Gallimard, 1967.

SAFOUAN, Moustapha, *Études sur l'Oedipe*, París, Seuil, 1974, trad. M. del Pilar Berdullas, Madrid, Siglo XXI, 1977.

SÓFOCLES, "Edipo Rey", en *Sófocles: Ajax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey*, introducción, traducción y notas de Jose M. Lucas de Dios, Madrid, Alianza, 1988.

TURKLE, Sherry, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1978.

VAN GULICK, R. H., *Sexual Life in Ancient China A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from Ca. 1500 B.C. Till 1644 A.D.*, Holanda, Leiden, 1974, trad. Rosario Blanco Facal, Madrid, Siruela, 2000.

VAN USSEL, Jos, *Histoire de la répression sexuelle*, trad. C. Chevalot, París, Lafont, 1972, traducción al español, México, Roca, 1974).

VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero, 1972, trad. Mauro Armiño, Barcelona, Paidós, 2002, vol. 1 (1º edición: Madrid, Taurus, 1987).

3.a) Sobre brujas y posesas:

BECHTEL, Guy, *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, París, Plon, 1997.

Une histoire du diable, XIIe-XXe siècle, París, Seuil, 2000.

CARMONA, Michel, *Les Diables de Loudun: sorcellerie et politique sous Richelieu*, París, Fayard, 1988.

DE CERTEAU, Michel, *La possession de Loudun*, París, Gallimard, 2005 (edición revisada, primera edición de 1970).

GARNOT, Benoît, *Le Diable au couvent. Les possédées d'Auxonne (1658-1663)*, París, Imago, 1995.

LE BRAS-CHOPARD, Armelle, *Les putains du diable: le procès en sorcellerie des femmes*, París, Plon, 2006.

MANDROU, Robert, *Magistrat et sorciers en France au XVIIème siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968.

Possession et sorcellerie au XVIIème siècle, Paris, Fayard, 1979.

MAIRE, Catherine-Laurence, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophètes à Paris au XVIIIème siècle*, Paris, Gallimard, 1985.

MATHIEU, Pierre François, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard*, Paris, Didier, 1864.

MOUSSET, Albert, *L'étrange histoire des convulsionnaires de Saint-Médard*, Paris, Minuit, 1953.

MUCHEMBLED, Robert, *La sorcière au village (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Gallimard-Julliard, 1979.

Sorcères, justice et société aux XVIe-XVIIe siècle, Paris, Imago, 1987

Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers (XVe-XVIIe siècle), Paris, Desclée, 1993.

SALLMAN, Jean-Michel, "La bruja", en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (dir.), *Storia delle donna*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1990-1992, cinco tomos, trad. Marco Aurelio Galmarini, tomo 3, Madrid, Taurus, 1992, pág. 471-485.

VILLENEUVE, Roland, *Le mystérieuse affaire Grandier*, Paris, Payot, 1980.

3.b) Sobre la mujer-histérica y Charcot:

BANNOUR, Wanda, *Jean Martin Charcot et l'hystérie*, Paris, Metalie, 1992.

BONDUELLE, Michel, GELFAND, Toby y GOETZ, Christopher, *Charcot: Constructing Neurology*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

BOURNEVILLE, D.M. y RÉGNARD, P., *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Delahaye & Lecrosnier, 1876-1880, tres tomos.

CASTEL, Pierre-Henri, *La querelle de l'hystérie. La formation du discours psychopathologique en France*, Paris, PUF, 1998.

CORBIN, Alain, "El secreto del individuo", en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (dirs.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Seuil, 1985, cinco tomos, trad. María Concepción Martín Montero, tomo 4, Madrid, Taurus, 1989, pág. 569-585.

DIDI-HUBERMAN, Georges, *Invention de l'hystérie. Charcot e l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982, trad. Tania Arias y Rafael Jackson, Madrid, Cátedra, 2007.

EDELMAN, Nicole, *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du XIXème siècle à la Grande Guerre*, Paris, La Découverte, 2003.

GILMAN, Sander, KING, Helen, PORTER, Roy, ROUSSEAU, G. Y SHOWALTER, Elaine, *Hysteria Beyond Freud*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993.

NICOLAS, Serge, *L'hypnose: Charcot face à Bernheim. L'école de la Salpêtrière face à l'école de Nancy*, Paris, L'Harmattan, 2004.

SHORTER, Edward, *From Paralysis to Fatigue. A History of Psychosomatic Illness in the Modern Era*, Nueva York-Toronto, The Free Press, 1992.

THUILLIER, Jean, *Monsieur Charcot de la Salpêtrière*, Paris, Laffont, 1993.

TRILLAT, Etienne, *Histoire de l'hystérie*, Paris, Seghers, 1986.

3.c) Sobre el niño-masturbador:

ANÓNIMO, *Onania; or the Heinous Sin of Self-Pollution, and All its Frightful Consequences in Both Sexes Considered, with Spiritual and Physical Advice to those who Have Already Injured themselves by this Abominable Practice*, London, 1718.

BASEDOW, Johann Bernhard, *Das Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker*, Altona-Bremen, 1770, traducción al francés del alemán de Mr. Huber, *Nouvelle Méthode d'éducation*, Francfort-Leipzig, Fritsch, 1772.

CORBIN, Alain, “El secreto del individuo”, en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (dirs.), *Histoire de la vie privée*, París, Seuil, 1985, cinco tomos, trad. María Concepción Martín Montero, tomo 4, Madrid, Taurus, 1989, pág. 459-461.

“El encuentro de los cuerpos”, en CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques y VIGARELLO, Georges (dirs.), *Histoire du corps. 2. De la Révolution à la Grande Guerre*, París, Seuil, 2005, tres tomos, trad. Paloma Gómez, María José Hernández y Alicia Martorell, volumen 2, Madrid, Taurus, 2005, pág. 153-159.

DUCHÉ, Didier-Jacques, *Histoire de l'onanisme*, París, PUF, 1994.

LAQUEUR, Thomas, *Solitary Sex, A Cultural History of Masturbation*, Nueva York, Zone Books, 2003.

MATTHEWS-GRECO, Sara, “Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen”, en CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques y VIGARELLO, Georges (dirs.), *Histoire du corps. 1. De la Renaissance aux Lumières*, París, Seuil, 2005, tres tomos, trad. Núria Petit y Mónica Rubio, volumen 1, Madrid, Taurus, 2005, pág. 208-212.

SALZMANN, Christian Gotthilf, *Ists recht, über die heimlichen Sünden der Jugend, öffentlich zu schreiben*, Schnepfenthal, 1785, trad. francesa: *L'Ange protecteur de la jeunesse ou Histoires amusantes et instructives destinées à faire connaître aux jeunes gens les dangers que l'étourderie et l'inexpérience leur font courir*, París, 1825.

STENGERS, Jean y VAN NECK, Anne, *Histoire d'une grande peur, la masturbation*, Bruselas, Université de Bruxelles, 1984 (reed. París, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998).

TARCZYLO, Théodore, “Prêtons la main à la nature. L'onanisme de Tissot”, *Dix-huitième siècle*, N°12, París, 1980, pág. 74-94.

Sexe et liberté au siècle des Lumières, París, Presses de la Renaissance, 1983.

TISSOT, Samuel Auguste André David, *Dissertatio de Feribus biliosis seu historia epidemiae biliosae lausannensis*, Losannae, Bousquet & Soc., 1758, pág. 177-264, *L'onanisme, ou dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*, tercera edición francesa aumentada con 62 reproducciones, Bousquet & Soc. Lausanne, 1760, trad. al español de María José Pozo Sanjuán, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2003.

3.d) Sobre la pareja reproductora y las modificaciones en el habitat proletario:

ALLIAUME, J.M., BARRET-KRIEGEL, Blandine, BÉGUIN, François, RANCIÈRE, Danielle, THALAMY, Anne, *Politique de l'habitat (1800-1850)*, Équipe de recherches de la chaire d'Histoire des systèmes de pensée sous la direction de Michel Foucault, París, CORDA, 1977.

BUTLER, Rémy, NOISETTE, Patrice, *De la cité ouvrière au grand ensemble: la politique capitaliste du logement social, 1815-1975*, París, Maspero, 1977, 2ª edición aumentada de 1983.

FREY, Jean-Paul, *La généalogie des types de logements patronaux, 1836-1939*, París, Société et urbanistique patronale, 1987.

FLAMAND, Jean-Paul, *Loger le peuple: essai sur l'histoire du logement social en France*, París, La Découverte, 1989.

GIRAULT, J., *Ouvriers en banlieu, XIXème-XXème siècle*, Atelier, París, 1998.

GUERRAND, Roger-Henri, *Les Origines du logement social en France*, París, Éditions ouvrières, 1966.

Le logement populaire en France: sources documentaires et bibliographies (1800-1960), París, CERAC, 1979.

“Espacios privados”, en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (dirs.), *Histoire de la vie privée*, París, Seuil, 1985, cinco tomos, trad. María Concepción Martín Montero, tomo 4, Madrid, Taurus, 1989, pág. 331-413.

Une Europe en construction: deux siècles d'habitat social en Europe, París, La Découverte, 1992.

3.e) Sobre perversos y homosexuales:

ALDRICH, Robert (dir.), *Gay Life and culture: A Word history*, Nueva York, Universe, 2006, trad. P. Saint-Jean y P. Lepic, París, Seuil, 2006.

ARON, Jean-Paul y KEMPF, Roger, *Le Pénis et la démoralisation de l'Occident*, París, Grasset, 1978.

La bourgeoisie, le sexe et l'honneur, Bruselas, Complexe, 1984.

COURBIN, Alain, “El secreto del individuo”, en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (dirs.), *Histoire de la vie privée*, París, Seuil, 1985, cinco tomos, trad. María Concepción Martín Montero, tomo 4, Madrid, Taurus, 1989, pág. 592-597.

“El encuentro de los cuerpos”, en CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques y VIGARELLO, Georges (dirs.), *Histoire du corps. 2. De la Révolution à la Grande Guerre*, París, Seuil, 2005, tres tomos, trad. Paloma Gómez, María José Hernández y Alicia Martorell, volumen 2, Madrid, Taurus, 2005, pág. 187-194.

GARCÍA VALDEZ, Alberto, *Historia y presente de la homosexualidad. Análisis crítico de un fenómeno conflictivo*, Madrid, Akal, 1981, pág. 15-122.

GODARD, Didier, *Histoire des sodomites. L'homosexualité masculine de l'avènement du christianisme à la Révolution française*, París, H&O, 2006.

HAHN, Pierre, *Nos ancêtres, les pervers. La vie des homosexuels sous le Second Empire*, París, Olivier Orban, 1979.

HAVELOCK ELLIS, Henry, *Studies in the Psychology of Sex*, Philadelphia, 1897-1928, siete tomos, texto digitalizado y accesible en <http://www.gutenberg.org/browse/authors/e#a2654>.

KAAN, Heinrich, *Psychopatia sexualis*, Lipsiae, 1844.

KRAFT-EBING, Richard von, *Psychopathia sexualis. Eine klinische-forensische Studie*, Stuttgart, 1886, trad. de la octava edición de Émile Laurent y Sigismond Csapo, París, Georges Carre, 1895, texto digitalizado y accesible en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76843b/f1.table>.

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

MATTHEUS-GRIECO, Sara, “Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen”, en CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques y VIGARELLO, Georges (dirs.), *Histoire du corps. 1. De la Renaissance aux Lumières*, París, Seuil, 2005, tres tomos, trad. Núria Petit y Mónica Rubio, volumen 1, Madrid, Taurus, 2005, pág. 212-227.

MURAT, Laure, *La loi du genre. Une histoire culturelle du troisième sexe*, París, Fayard, 2006.

SPENCER, Colin y SULMON, Olivier, *Histoire de l'homosexualité de l'Antiquité à nos jours*, París, Le Pré-aux-clercs, 1998.

TAMAGNE, Florence, *Mauvais genre? Histoire des représentations de l'homosexualité*, París, La Martinière, 2001.

3.f) Sobre la medicina y el cuerpo en la Antigüedad:

ANDRÉ, Jacques, *Être médecin à Rome*, París, Les Belles Lettres, 1987.

La médecine à Rome, París, Tallandier, 2006.

ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, trad. Esther Sánchez, Madrid, Gredos, 1994.

De la generación y la corrupción, trad. Ernesto La Croche, Madrid, Gredos, 1997, pág. 20-121.

Política, traducción M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

FLEMMING, Rebecca, *Medicine and the making of Roman women: gender, nature, and authority from Celsus to Galen*, Oxford, Oxford University Press, Madrid, 2000.

GALENO, *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, trad. Juana Zaragoza Gras, Madrid, Gredos, 2003.

“De l'utilité des parties” y “Des lieux affectés”, en *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales*, trad. Ch. Daremberg, París, 1856.

GARCÍA BALLESTER, L., “Galeno”, en LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia universal de la Medicina*, volumen II, Barcelona, Salvat, 1972, pág. 209-267.

Tradición e innovación en el helenismo: su uso en la Medicina por Galeno, Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Educación y Ciencia, 1994.

GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969.

GOUREVITCH, Danielle, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain: le malade, sa maladie et son médecin*, Roma, Ecole Française de Rome, 1984.

HIPÓCRATES, *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Gredos, 1993-2003.

JOUANNA, Jacques, *Hippocrate*, París, Fayard, 1992.

“La nascita dell'arte medica occidentale”, en GRMEK, Mirko (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale, 1. Antichità e medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

KING, Helen, *Hippocrates' Woman: Reading the female body in ancient Greece*, Londres, Routledge, 1998.

Greek and Roman Medicine, Londres, Duckworth Publishers, 2001.

KUDLIEN, F., “Medicina helenística y helenístico-romana”, en LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia universal de la Medicina*, volumen II, Barcelona, Salvat, 1972, pág. 153-199.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, “La medicina hipocrática”, en LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia universal de la Medicina*, volumen II, Barcelona, Salvat, 1972, pág. 73-117.

La medicina hipocrática, Madrid, Alianza, 1988.

LASSO DE LA VEGA, J., “Pensamiento presocrático y medicina”, en LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia universal de la Medicina*, volumen II, Barcelona, Salvat, 1972, pág. 37-71.

“Los grandes filósofos griegos y la medicina”, en LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia universal de la Medicina*, volumen II, Barcelona, Salvat, 1972, pág. 119-144.

LONGRIGG, James, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Londres, Routledge, 1993.

NUTTON, Vivia, *Ancient Medicine*, Nueva York, Routledge, 2004.

PIGEAUD, Jackie, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, Les Belles Lettres, 1981.

Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine, París, Belles Lettres, 1988.

PLATÓN, “Leyes”, *Obras completas*, trad. Francisco Lici, tomos VIII y IX, Madrid, Gredos, 1999.

“República”, *Obras completas*, trad. Conrado Eggers Lan, tomo IV, Madrid, Gredos, 1986.

SCHMID, M. y P., “Medicina posgalénica”, en LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia universal de la Medicina*, volumen II, Barcelona, Salvat, 1972, pág. 269-291.

VITRAC, Bernard, *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*, Saint Denis, Presse Universitaire de Vicennes, 1989.

3.g) Sobre la mujer y el matrimonio en la Antigüedad.

ARISTÓTELES (Pseudo), *Económicos*, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1984.

BLUNDELL, Susa. *Women in Ancient Greece*, Harvard, Harvard University Press, 1995.

CANTARELLA, Eva, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori Riuniti, 1981, trad. A. Pociña, Madrid, Ediciones clásicas, 1991.

Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia, Milán, Feltrinelli, 1996.

FANTHAM, E., FOLEY, H., KAMPEN, N., POMEROY, S. y SHAPIRO, H., *Women in the Classical World*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.

ISÓCRATES, “A Nicocles”, en *Discursos I*, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1979, pág. 268-301

“Nicoclès”, en *Discours*, trad. G. Mathieu y E. Brémond, tomo II, París, Les Belles Lettres (CUF), 1967.

JENOFONTE, *Económico*, trad. Juan Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993, pág. 213-291.

LEDUC, Claudine, “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV aC”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (dirs.), *Storia delle donna*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1990-1992, diez tomos, trad. Marco Aurelio Galmarini, tomo 2 (rústica), Madrid, Taurus, 1993, pág. 11-73.

LEFKOWITZ, Mary y FANT, Maureen (eds.), *Women’s Life in Greece and Rome: a source book in translation*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1982.

LISSARRAGUE, François, “Una mirada ateniense”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (dirs.), *Storia delle donna*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1990-1992, diez tomos, trad. Marco Aurelio Galmarini, tomo 1 (rústica), Madrid, Taurus, 1993, pág. 187-200.

MOSSÉ, Claude, *La femme dans la Grèce antique*, París, Albin Michel, 1983, trad. Celia Sánchez, Madrid, Nerea, 1990.

PLUTARCO, “Erótico”, en *Obras morales y de costumbres*, trad. M. Valverde, H. Rodríguez Somolinos, C. Alcalde Martín, tomo X, Madrid, Gredos, 2003, pág. 41-123.

“Deberes del matrimonio”, en *Obras morales y de costumbres*, trad. Concepción Morales Otán y José García López, tomo II, Madrid, Gredos, 1986, pág. 177-205.

POMEROY, Sarah, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Shocken Books, 1975, pág. 57-119.

ROUSELLE, Aline, “La política de los cuerpos: entre procreación y continencia en Roma”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (dirs.), *Storia delle donna*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1990-1992, diez tomos, trad. Marco Aurelio Galmarini, tomo 2 (rústica), Madrid, Taurus, 1993, pág. 77-129.

SEALEY, Raphael, *Women and Law in Classical Greece*, EEUU, University of North Carolina Press, 1990.

SISSA, G., “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (dirs.), *Storia delle donna*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1990-1992, diez tomos, trad. Marco Aurelio Galmarini, tomo 1 (rústica), Madrid, Taurus, 1993, pág. 73-111.

VEYNE, Paul, *Sexe et pouvoir à Rome*, París, Tallandier, 2005, pág. 157-177.

“El Imperio romano”, en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (dirs.), *Histoire de la vie privée*, París, Seuil, 1985, diez tomos, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, tomo 1 (rústica), Madrid, Taurus, 1989, pág. 45-59.

3.h) Sobre el amor a los muchachos en la Antigüedad.

BUFFIÈRE, Felix, *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, París, Les Belles Lettres, 1980.

CALAME, Claude, *L’Éros dans la Grèce antique*, Roma-Bari, Laterza e Figli, 1992, trad. Estrella Pérez Rodríguez, Madrid, Akal, 2002.

CANTARELLA, Eva, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, Editori Riuniti, 1988, Madrid, Akal, 1991.

DEMÓSTENES, “Discurso sobre el amor”, en *Discursos políticos*, trad. A. López Eire, Tomo II, Madrid, Gredos, 1985, pág. 307-336.

DOVER, Kenneth James, *Greek homosexuality*, Londres, Duckworth, 1978-1989.

DUPONT, Florence y ÉLOI, Thierry, *L’Érotisme masculin dans la Rome antique*, París, Belin, 2001.

FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel, LASSO DE LA VEGA, José y RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985.

HALPERIN, David, EINKLER, John y ZEITLIN, Froma (eds.), *Before Sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek world*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

LUCIANO (seudo), *Amours*, trad. Pierre Maréchaux, París, Arléa, 1993.

MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Seuil, 1948, trad. José Ramón Mayo, Buenos Aires, Eudeba, 1976.

PLATÓN, “Banquete”, en *Diálogos*, trad. M. Martínez Hernández, tomo III, Madrid, Gredos, 1986, pág. 185-287.

“Fedro”, en *Diálogos*, trad. E. Lledó Íñigo, tomo III, Madrid, Gredos, 1986, pág. 309-413.

“Teages o sobre el saber”, en *Diálogos*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, tomo VII, Madrid, Gredos, 1992.

PLUTARCO, “Erótico”, en *Obras morales y de costumbres*, trad. M. Valverde, H. Rodríguez Somolinos y C. Alcalde Martín, tomo X, Madrid, Gredos, 2003, pág. 41-123.

ROBERT, Jean-Noël, *Éros romain: sexe et morale dans l'ancienne Rome*, París, Belles Lettres, 1997.

SARTRE, Maurice, “L'homosexualité dans la Grèce ancienne”, en AAVV, *La Grèce ancienne*, París, Seuil, 1986, pág. 189-205.

SCHNAPP, Alain, *Le Chasseur et la Cité: Chasse et Érotique dans la Grèce Ancienne*, París, Albin Michel, 1997.

SPENCER, Colin y SULMON, Olivier, *Histoire de l'homosexualité de l'Antiquité à nos jours*, París, Le Pré-aux-clerics, 1998.

VEYNE, Paul, “La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain”, *Annales ESC*, XXXIII, N° 1, 1978, pág. 35-63, trad. P. González, *La sociedad romana*, Madrid, Mondadori, 1991, pág. 169-211.

“L'homosexualité à Rome”, en *Sexe et pouvoir à Rome*, París, Tallandier, 2005, pág. 187-199.

WINKLER, John, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York-Londres, Routledge, 1989.

3.i) Sobre la ‘sexualidad’ y la moral en el cristianismo primitivo (Agustín y Casiano):

AGUSTÍN, “Confesiones”, “La ciudad de Dios”, “Tratados morales”, en *Obras completas de San Agustín*, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957-1995, 40 tomos.

ARIÈS, Philippe, “San Pablo y (los pecados de) la carne” en AAVV, *Sexualités occidentales*, París, Seuil, 1982, trad. Carlos García Velasco, Buenos Aires, Paidós, 1987, pág. 65-69.

BIANCHI, Hugo, “Agustín: sobre la concupiscencia”, *Augustinus*, N° 36, Madrid, 1991, pág. 39-51.

BRASSE, David, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard, Harvard University Press, 2006.

BOSWELL, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from Beginning of the Christian Era to Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

BROOTEN, Bernardette, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

BROWN, Peter, *Agustine of Hippo. A biography*, Londres, Faber and Faber Ltd., 1967 y 2000 (nueva edición revisada), trad. Santiago Tovar y María Rosa Tovar, Madrid, Acento, 2001.

Society and the Holy in Late Antiquity, Londres, Faber and Faber, 1982, trad. Aline Rouselle, París, Seuil, 1985.

The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity, EEUU, Columbia University Press, 1988.

The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, Oxford, Blackwell, 1996 y 2003 (nueva edición revisada).

BURKE, Cormac, “San Agustín y la sexualidad conyugal”, *Augustinus*, N° 35, Madrid, 1990, pág. 279-297.

CASIANO, Juan, *De institutis coenobiorum*, trad. francesa de Jean-Claude Guy, *Institutions cénobitiques*, París, Cerf, Sources chrétiennes, 1965, edición bilingüe; traducción al español de L. y P. Sansegundo, *Instituciones*, Madrid, Rialp, 1957.

Collationes, trad. francesa E. Pichery, *Conférences*, París, Cerf, Sources chrétiennes, 1955-59, tres tomos, N° 42, 54 y 64, edición bilingüe; traducciones al español: *Conferencias*, trad. Miguel Vicente de las Cuevas, Almagro, Tipografía del Rosario, 1926, tres tomos y *Colaciones*, trad. L. y P. Sansegundo, Madrid, Rialp, 1958 y 1962, dos tomos.

ESPEJO MURIEL, Carlos, *El deseo negado. Aspectos de la problemática homosexual en la vida monástica (siglos III-VI dC)*, Granada, Universidad de Granada, 1991.

FILORAMO, Giovanni, “Aspetti della direzione spirituale in Giovanni Cassiano”, en BADILITA, Cristian y JAKAB, Attila (eds.), *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident*, Actas del Coloquio Internacional organizado por el *New Europe College* en colaboración con la *Ludwing Boltzmann Gesellschaft*, París, Beauchesne, 2003, pág. 133-146.

FLANDRIN, Jean-Louis, *Le sexe et l’Occident*, París, Seuil, 1981, trad. Irene Agoff, *La moral sexual en Occidente*, Barcelona, Juan Granica, 1984, pág. 113-152.

HUNTER, D.G., “Augustine’s Pessimism? A New Look at Augustine’s Teaching on Sex, Marriage and Celibacy”, *Augustinian Studies*, N° 25, 1994, pág. 153-177.

NOONAN, John T., *Contraception: A History of Its Treatment by Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, 2ª edición aumentada: 1986 (hay traducción española de la primera edición: *Contracepción: desarrollo y análisis del tema a través de los canonistas y teólogos católicos*, Buenos Aires, Troquel, 1967).

MARCILLA CATALÁN, Javier, “El matrimonio en la obra pastoral de San Agustín”, *Augustinus*, N° 34, Madrid, 1989, pág. 31-117.

MIETHE, Terry (comp.), *Augustinian Bibliography, 1970-1980, with Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*, Connecticut, Greenwood Press, 1982.

RIST, John, “Augustine and Julian: aspects of the debate about sexual concupiscentia”, *Augustine. Ancient thought baptized*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pág. 321-327.

SCHLABACH, Gerald, “‘Love is the Hand of the Soul’: The Grammar of Continence in Augustine’s Doctrine of Christian Love”, en FERGUSON, E., *Recent Studies in Early Christianity: A Collection of Scholarly Essays*, EEUU, Routledge, 1999, pág. 151-184.

SOBLE, Alan, “Correcting Some Misconceptions about Saint Augustine Sex Life”, *Journal of the History of Sexuality*, Vol 11, N° 4, Octubre, 2002, pág. 545-569.

STEWART, Columba, *Cassian the Monk*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

VAN OORT, J., “La concupiscencia sexual y el pecado original en San Agustín”, *Augustinus*, N° 36, Madrid, 1991, pág. 337-342.

3.j) Sobre el sueño en la Antigüedad y en el cristianismo:

ARTEMIDORO DE DALDIS, *El libro de la interpretación de los sueños*, edición y traducción de Mª Carmen Barrigón Fuentes y Jesús Nieto Ibáñez, Madrid, Akal, 1999.

BRASSE, David, “The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul”, *Journal of Early Christian Studies*, N° 3, 1995, pág. 419-460.

BRAVO GARCÍA, Antonio, “La interpretación de los sueños: onirocrítica griega y análisis freudiano” en RODRIGUEZ ALFAGEME, Ignacio y BRAVO GARCÍA, Antonio, *Tradición clásica y siglo XX*, Madrid, Coloquio, 1986, pág. 124-141.

“Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación”, en BÁDENAS, Pedro, BRAVO, Antonio y PÉREZ MARTÍN, Inmaculada, *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, pág. 69-99.

“Sueños y visiones entre los cristianos bizantinos”, en TEJA, Ramón (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Codex Aquilarensis, Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real, Aguilar del Campoo (Palencia), Fundación Santa María la Real y Centros de Estudios del Románico, 2002, pág. 117-144.

COX MILLER, Patricia, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Siruela, 2002.

GIL, Luis, “*Procul recedant somnia*. Los ensueños eróticos en la Antigüedad pagana y cristiana”, en MELENA, J. L. (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 1985, pág. 193-219.

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad tardía”, en TEJA, Ramón (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Codex Aquilarensis, Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real, Aguilar del Campoo (Palencia), Fundación Santa María la Real y Centros de Estudios del Románico, 2002, pág. 97-113.

HOLOWCHAK, Andrew, *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, Lanham, University Press of America, 2001.

MACALISTER, Suzanne, “Gender as Sign and Symbolism in Artemidorus Oneirokritika: Social Aspirations and Anxieties”, *Helios: a Journal to Critical and Methodological Studies of Classical Culture, Literature and Society*, N° 19, Lubbock, Texas, 1992, pág. 140-160.

PRICE, Simon R. F., “The future of dreams: from Freud to Artemidorus”, *Past and Present*, Vol. 113, N° 1, Oxford, 1986, pág. 3-37, reed. en OSBORNE, Robin (ed.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pág. 226-259.

RUIZ GARCÍA, Elisa, “Artemidoro y la arqueología del saber onirocrítico”, en TEJA, Ramón (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Codex Aquilarensis, Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real, Aguilar del Campoo (Palencia), Fundación Santa María la Real y Centros de Estudios del Románico, 2002, pág. 31-50.

SEITTER, Walter, “Onirocríticas”, en AAVV, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, París, Seuil, 1989, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 140-144.

VINAGRE LOBO, Miguel Ángel, *La literatura onirocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1992, fondo digitalizado TD 2/92 y TD 2/93, accesible libremente en internet en fondosdigitales.us.es/public_thesis/471/10609.pdf y [472/10620.pdf](http://fondosdigitales.us.es/public_thesis/472/10620.pdf).

VAN LIESHOUT, R. G. A., *Greeks on Dreams*, Utrecht, HES Publishers, 1980.

WINKLER, John, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, Routledge, 1990.

NOTA. Dos trabajos bibliográficos recopilan más de seis mil títulos sobre Michel Foucault: **CLARK, Michael**. *Michel Foucault, an annotated bibliography, tool kit for a new age*, Nueva York-Londres, Garland Publishing, 1983 y **BERNAUER, James - KEENAN, Thomas**. *The final Foucault*, Cambridge, The MIT Press, 1988.