

JAMES MILLER

LA PASION  
DE  
MICHEL FOUCAULT

Traducción de Oscar Luis Molina S.

EDITORIAL ANDRES BELLO

Buenos Aires • México D. F. • Santiago de Chile

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

## **cultura Libre**

Título original: *The Passion of Michel Foucault*

Edición original: Simon & Schuster, Nueva York, 1993

Copyright © 1993 by James E. Miller

**EDITORIAL ANDRES BELLO**

Av. Ricardo Lyon 946, Santiago de Chile

Derechos exclusivos para América Latina

Registro de Propiedad Intelectual

Inscripción N° 92.322, año 1995

**SANTIAGO · CHILE**

Se terminó de imprimir esta primera edición de 4.000 ejemplares en el mes de marzo de 1995

**IMPRESORES:** Antártica S.A.

**IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE**

**ISBN 956-13-1277-8**

# CONTENIDO

Prefacio .....	9
1	
La muerte del autor .....	19
2	
Esperando a Godot .....	51
3	
El corazón desnudo .....	91
4	
El castillo de los asesinatos .....	129
5	
En el laberinto .....	167
6	
¡Sé cruel! .....	223
7	
Un arte de sensaciones insoportables .....	279
8	
La voluntad de saber .....	331
9	
El estruendo distante de la batalla .....	385
10	
El guión del <i>self</i> .....	429

CONTENIDO

11

Los secretos de un hombre .....	475
<i>Postfacio</i> .....	503
<i>Nota sobre las fuentes y traducciones</i> .....	517
<i>Abreviaturas utilizadas en las notas</i> .....	521
<i>Notas</i> .....	523
<i>Agradecimientos</i> .....	617
<i>Indice</i> .....	623

## PREFACIO

**E**ste libro no es una biografía, aunque su trazado general sigue la cronología de la vida de Michel Foucault. Tampoco es una revisión exhaustiva de su obra, aunque propone una interpretación de muchos de sus textos. Es, más bien, el relato de la lucha permanente de un hombre que intentó dar cabal cumplimiento al brevísimo mandato de Nietzsche: “llegar a ser lo que uno es”.

Mediante la combinación de anécdota y exégesis me he acercado a los escritos de Foucault como si expresaran un poderoso deseo de concretar una forma determinada de vida, y a su vida como si encarnara un esfuerzo sostenido y parcialmente exitoso por convertir ese deseo en realidad. Adopté la actitud de un periodista investigador para reunir información sobre varios aspectos de la vida de Foucault que hasta ahora no se habían documentado y que, por lo tanto, en buena parte no se habían indagado. Fui también historiador intelectual y he esbozado el amplio contexto cultural y social en que se desplegó su vida. Y asumí, en fin, la disposición del crítico literario para destacar un puñado de fantasías y obsesiones recurrentes que conceden colorido y talante característicos a los textos que Foucault compuso y a la vida cotidiana del filósofo. Mi objetivo no ha sido conjurar “el mero sujeto gramatical ni tampoco el sujeto psicológico profundo”, como dijera alguna vez el mismo Foucault, “sino el que dice ‘Yo’ en las obras, las cartas, los borradores, los bocetos, los secretos personales”.<sup>1</sup>

Empecé a trabajar en este libro en 1987, tres años después de la muerte de Foucault; un especialista me advirtió

que perdería el tiempo: sus papeles eran inaccesibles, sus amigos no hablarían; mi indagación resultaría inútil.

Desde entonces ha aparecido una biografía, útil, de Foucault, la de Didier Eribon, y otra más, de David Macey, se está preparando mientras escribo. Fue una sorpresa, pero pude hablar con muchos amigos de Foucault. Aprendí bastante acerca de su vida y pude consultar más de un raro documento. No creo haber perdido el tiempo.<sup>2</sup>

Tuvo alguna razón, sin embargo, el especialista que me hizo aquella advertencia. Hace falta que pase más tiempo para hacer una biografía definitiva. Hay demasiados testigos que aún no comparten lo que saben. Y aun peor: faltan demasiados documentos que todavía no se publican.

En 1984, antes de morir, Foucault destruyó muchos papeles personales. En su testamento, prohibió la publicación póstuma de cualquier escrito que hubiera desdenado. Y aún no aparece su Max Brod. En París han creado un centro para investigadores; pero sus archivos son muy incompletos. Mientras escribo, diversos ensayos y entrevistas continúan dispersos en numerosas publicaciones en distintas lenguas, y muchas son difíciles de localizar. La anunciada publicación, en Francia, de las obras breves completas de Foucault y de las entrevistas en orden cronológico, va a modificar sustancialmente la comprensión de su obra. Pero incluso entonces quedará material sin estudiar. Su compañero por tantos años, Daniel Defert, posee los diarios y cuadernos de notas de Foucault, y también ha conservado su biblioteca privada. Por lo menos una persona posee un manuscrito parcial del volumen sobre la perversión de su *Historia de la Sexualidad* en la versión original; pero no me lo quiso mostrar por la simple razón de que Foucault le pidió expresamente que le prometiera no mostrarlo jamás a nadie. Y hay más: durante estos años de trabajo he descubierto nuevos documentos, algunos dudosos y no autorizados. No sé de ningún otro filósofo contemporáneo cuya obra haya provocado un mercado negro tan floreciente de grabaciones y transcripciones de conferencias públicas, muchas de las cuales guardan celosamente los coleccionistas.

La literatura acerca de Foucault es, en cambio, *excesivamente* extensa. Es indudable que el que pretenda dominarla va renunciar a ello muy pronto por aburrimiento y fatiga, asuntos ambos que son contradictorios con el impacto que provoca la obra misma de Foucault. Debí adoptar una suerte de estudiada ignorancia para poder avanzar. Me sentía inclinado a aproximarme a esa obra de una vida con la mayor ingenuidad posible, posponiendo deliberadamente todo juicio y sin dar nada por descontado.

Había una buena dosis de otros obstáculos y posibles escollos que conviene señalar. Considérese, por ejemplo, el problema de intentar un relato sobre alguien que puso en duda, de manera insistente y sistemática, el valor de viejas nociones acerca del “autor”, sobre alguien que planteó muy serias dudas sobre la índole de la identidad personal, sobre alguien que, por temperamento, desconfiaba de las intromisiones y de la honestidad demasiado evidente, sobre alguien que, en fin, se inclinaba no obstante a considerar que sus obras eran, en algún nivel, autobiográficas.

Un prefacio no es buen sitio para encarar los muchos temas complejos que plantean las ideas de Foucault sobre esas materias. Baste decir que, en última instancia, me vi forzado a adjudicar a Foucault un *self* persistente e intencionado, habitante de uno y el mismo cuerpo durante su vida mortal, el cual da cuenta con mayor o menor consistencia de sus actos y de sus actitudes hacia los otros y hacia sí mismo; me vi forzado a comprender su vida como una búsqueda (*recherche*) estructurada teleológicamente.

Puede que contar la historia de Foucault de este modo sea traicionar sus más profundas enseñanzas; puede, como ha sostenido recientemente el filósofo Alasdair MacIntyre, que incluso la aparente necesidad de acercarse a Foucault adjudicándole un *self* persistente e intencionado, tras todas sus máscaras y cambios externos de creencias y conducta, manifieste una limitación decisiva de su filosofía; o puede —como creo yo— que Foucault nunca haya sostenido esas ideas, en última instancia incoherentes, a cerca de la muerte del autor y su desaparición, las cuales MacIntyre, correctamente, rechaza.<sup>3</sup>

El tema de la identidad personal no agota los laberintos metodológicos que debe enfrentar quienquiera escriba sobre éste, el más tenaz de los escépticos modernos. Porque Foucault también puso en duda el concepto mismo de “verdad” e insinuó que sus propios estudios históricos eran, en cierto sentido, obras de “ficción”.<sup>4</sup>

Este no es, lo vuelvo a decir, el lugar adecuado para encarar los variados e interesantes, y quizás insolubles, asuntos que plantea el acercamiento de Foucault a la historiografía. Pero es prudente afirmar explícitamente qué “juego de la verdad”, para usar una frase de Foucault, creo estar jugando.

En lo que sigue adhiero a las convenciones académicas modernas y confronto mis intuiciones y saltos imaginativos con los indicios y evidencias disponibles. He incluido un extenso aparato de notas que documentan la fuente de toda cita y toda anécdota, que indagan las incertidumbres y califican cuando hace falta. En cada paso he preferido la sencillez y luchado por conseguir claridad de expresión, aunque a menudo trato con ideas complejas y a veces con costumbres herméticas. Por sobre todo, he intentado decir la verdad.<sup>5</sup>

La verdad me ha provocado, en realidad, los problemas más difíciles. Como los lectores descubrirán muy pronto, el *quid* de lo más original y desafiante del modo de pensar de Foucault, tal como yo lo veo, es su preocupación –implacable, profundamente ambigua y problemática– con la muerte, que indagó no sólo en la exotérica forma de su escritura sino también, y me parece que de manera decisiva, en la forma esotérica de su erotismo sadomasoquista. Foucault habló abiertamente acerca de este aspecto de su vida, pero más de una vez he debido preguntarme, mientras escribía este libro, si acaso no estaba comportándome como un no tan gran inquisidor. Como ha observado agudamente un crítico estadounidense, “en una cultura que, si bien nunca ha cesado de diseminar significados homosexuales, sabe cómo restringirlos individual y colectivamente a una especie de falsa inconciencia, apenas si hay algún procedimiento para poner de manifiesto esos significados sin que esto parezca o se perciba como una nueva trampa de tipo policial”.<sup>6</sup>



Y aquí no terminan los problemas que surgen por decir la verdad. Para empeorar las cosas, el Sida ingresó en esta historia tendiendo su mortaja encima de cada página que escribía y dando un giro a esta vida, un giro que de ningún modo era el que yo esperaba. El hecho de que mi libro se haya escrito y vaya a ser leído en un principio a la sombra de una plaga, facilita demasiado la posibilidad de que Foucault resulte, con su planteo radical sobre el cuerpo y sus placeres, una especie de visionario, y de que en el futuro, una vez que haya desaparecido la amenaza del Sida, los hombres y mujeres, tanto los hetero como los homosexuales, vayan a renovar sin temor ni vergüenza esos experimentos corporales que forman parte integral de su propia búsqueda filosófica.

Sin embargo ninguna profesión de buena fe puede desactivar lo transitorio y quizás trágico de la vida que sigue. A pesar, entonces, de los muchos peligros de escándalo y reduccionismo, de pudibundo sensacionalismo y de inconsciente conversión en estereotipos —y no los menores, los de ofrecer nuevas municiones a los críticos hostiles a cuanto Foucault intentó hallar luchando— seguí adelante y traté de decir toda la verdad lo mejor que pude.

Parte de mi objetivo es anticuado: decir, la verdad es lo que se supone que hacen los escritores de historia.

Otra parte es igualmente sencilla y directa, aunque algo más difícil de justificar: la justificación es, en muchos sentidos, este libro como un todo. Para mejor o peor, Michel Foucault es uno de los hombres representativos —y un pensador sobresaliente— del siglo veinte. Su vida y sus textos están apretadamente entreteljidos de una manera que resulta mutuamente iluminadora. Por lo tanto no sólo hace falta, sino que es esencial, la narración de su vida con *todas* sus dimensiones filosóficas, por más perturbadoras que algunas puedan parecer.

Hay, todavía, una parte de la razón de este libro que es más personal. Soy uno de los que sostienen la convicción, no enteramente feliz, de que no existe un modo aristotélico ni una idea platónica del bien, de que no hay una norma moral

implícita en nuestra capacidad de razonar ni un ideal que regule algún consenso que nos ayude a suavizar o suprimir los ásperos bordes de formas de vida competitivas y que nos permita reconciliar sus inconmensurables exigencias. La filosofía de Nietzsche siempre me ha planteado un enigma y una provocación, aunque solo sea porque, en términos de su lógica interna, que aún no he visto que nadie refute, no encuentro un modo fácil de eliminar las prácticas crueles y sanguinarias que adoptan algunos de sus seguidores.

En una palabra, vale la pena averiguar qué podría significar, después de Auschwitz, vivir conscientemente una vida “más allá del bien y del mal”. ¿Y qué mejor modo que el estudio de la vida del más revolucionario, y más hondamente serio, de los nietzscheanos de la posguerra?

Este no es, por supuesto, el único modo de acercarse a la obra de Foucault. Hace mucho que sus libros se abrieron paso en el mundo y entraron en contacto con otros campos de experiencia, con otros tipos de inteligencia, y florecieron o se agotaron en el choque de las ideas. Como sucede con cualquier figura de moda, en su nombre se dijeron e hicieron numerosas insensateces. Pero también merece crédito por haber abierto el camino a una impresionante variedad de estudios decisivos de historia y filosofía: por ejemplo, *The Body and Society*, de Peter Brown, una gran revisión de la renuncia sexual en el cristianismo primitivo, la nueva descripción de las instituciones clásicas de Roma que hace Paul Veyne en *Pan y Circos*, la historia de los estilos estadísticos de razonamiento que hace Ian Hacking en su *Domesticación del Azar* y el estudio de François Ewald acerca de las indemnizaciones y los seguros de salud de los trabajadores de Francia en el siglo diecinueve en su *El Estado Proveedor*. Y esto es solo un principio de una lista larga y creciente.

Pero estos estudios, que demuestran el poder de los textos de Foucault para inspirar trabajos originales y excitantes, no nos ponen finalmente en contacto con lo más propio, y quizás más perturbador e inquietante, de la obra del filósofo tal como él mismo, al final de su vida, nos invitó a comprenderla.

“En cada momento, paso a paso”, nos dice en 1983, “uno debe confrontar lo que está pensando y diciendo con lo que está haciendo, con lo que uno es”. Y esto requiere que se examine la fusión, quizás la confusión, de concepto y existencia, de sueño y realidad, tal como el mismo Foucault sugería: “La clave de la actitud poética personal de un filósofo no ha de buscarse en sus ideas, como si de ellas se la pudiera deducir, sino más bien en su filosofía-como-vida, en su vida filosófica, en su ethos”.<sup>7</sup>

Este libro es, entonces, “una vida filosófica”, dedicado a la memoria de Michel Foucault.

Algunos seres poseen un significado que se nos escapa. ¿Quiénes son? Su secreto reside en las profundidades del secreto mismo de la vida. Ellos se le acercan. La vida los mata. Pero el futuro que así han despertado con un murmullo los diviniza, los crea. ¡Oh laberinto del amor extremo!

RENÉ CHAR

Nadie conversa conmigo que no sea yo mismo y mi voz me alcanza como la voz de los moribundos. Permíteme hablar contigo, voz amada, contigo, el último aliento recordado de toda felicidad humana, aunque sea durante una hora. Porque gracias a ti me engaño y descreo de mi soledad y me miento y me indico un camino de retorno a la multiplicidad y al amor; porque el corazón teme creer que el amor ha muerto. No puede soportar los helados estremecimientos de la más solitaria de las soledades. Me impulsa a hablar como si yo fuera Dos.

FRIEDRICH NIETZSCHE

## LA MUERTE DEL AUTOR

Cuando murió, el 25 de junio de 1984, a los cincuenta y siete años, Michel Foucault era quizás el intelectual más famoso del mundo. Sus libros, ensayos y entrevistas se habían traducido a dieciséis lenguas. Los críticos sociales trataban su obra como a una piedra de toque. En numerosos campos académicos, los estudiosos estaban esforzándose por capturar las implicaciones de su investigación empírica y ponderando las preguntas abstractas que había planteado: sobre el alcance del poder y los límites del conocimiento, sobre los orígenes de la responsabilidad moral y los fundamentos del gobierno moderno, sobre la naturaleza de la indagación histórica y la índole de la identidad personal. Durante más de una década su elegante cráneo afeitado había sido el emblema del coraje político, el punto de convergencia de la resistencia a instituciones que podrían sofocar el espíritu libre y ahogar “el derecho a ser diferente”. A ojos de sus admiradores, había reemplazado a Jean-Paul Sartre como la personificación de lo que debe ser un intelectual: veloz en la condena, decidido a denunciar los abusos de poder, sin temor a hacerse eco del viejo grito de batalla de Emile Zola: *J'accuse!*.<sup>1</sup>

Su muerte causó auténtica conmoción. Había sufrido un colapso a principios de junio en su departamento de París, pero todo el mundo suponía que se estaba recuperando. Se encontraba en la plenitud de la vida, en la cima de sus facultades. Dos volúmenes más de su ansiosamente esperada *Historia de la Sexualidad* acababan de aparecer pocos días antes de su muerte.

En Francia lo consideraban una especie de tesoro nacional. El primer ministro hizo públicas sus condolencias. *Le Monde*, *Libération* y *Le Figaro* anunciaron la noticia en primera página. La edición dominical de *Libération* apresuró la publicación de un suplemento especial de doce páginas dedicado a la vida y las obras del gran hombre. Toda suerte de elogios inundó los medios desde todos los rincones del país.

En el semanario *Le Nouvel Observateur*, el editor Jean Daniel celebró “el aliento, la vastedad, la fuerza insolente de su inteligencia”, “la severidad a veces cruel de su juicio”. Paul Veyne, el famoso clasicista, declaró que su obra “era el acontecimiento más importante del pensamiento del siglo veinte”. Fernand Braudel, quizás el más eminente historiador vivo de Francia, saludó, sin perder la compostura, a “una de las mentes más brillantes de su época”. Y así continuaron los homenajes, de académicos y artistas, de ministros y maduros ex maoístas, de líderes sindicales y ex prisioneros, algunos sinceros y otros evidentemente falsos, pero la enorme amplitud de estos elogios constituyó una prueba evidente del impacto de Foucault en su propia sociedad.<sup>2</sup>

Su fama, como recordaron los obituarios, empezó con la obra que produjo en los años sesenta. En *Locura y Civilización*, publicada en 1961, sostenía que la percepción de la insania había cambiado dramáticamente desde fines del siglo quince: en la Edad Media, el loco se movía con libertad e incluso se lo veía con respeto, pero en nuestra época se lo confina en asilos y se lo trata como a enfermo, un triunfo de “equivocada filantropía”. Lo que parecía la aplicación humana e ilustrada de conocimiento científico se convertía, en los textos de Foucault, en una forma nueva, sutil e insidiosa, de control social. Solo varios años más tarde quedaron claras las implicaciones más amplias de estos argumentos, cuando el texto de Foucault resultó la clave del planteo de un grupo de “antiquiatras” que incluía a R. D. Laing, David Cooper y Thomas Szasz. Pero incluso en 1961 hubo varios importantes críticos y

académicos franceses –entre ellos Fernand Braudel, Roland Barthes y el filósofo Gaston Bachelard– que manifestaron su admiración por la audacia de las tesis de Foucault, la calidad de su investigación y la belleza de su lenguaje. Su fama empezó a crecer en Francia. En 1965 se publicó en inglés *Locura y Civilización* y su reputación también empezó a crecer fuera de su patria.<sup>3</sup>

El año siguiente, 1966, *Las Palabras y las Cosas*, la segunda obra principal de Foucault, sorpresivamente se convirtió en best-seller en Francia. En este libro emprendió un atrevido estudio comparativo del desarrollo de la economía, las ciencias naturales y la lingüística en los siglos dieciocho y diecinueve. A menudo difícil, la escritura brilla sin embargo con deslumbrantes neologismos y sorprendentes formulaciones. De éstas, ninguna alcanzó tanta fama como la última frase, que sostiene que el “hombre” va a desaparecer muy pronto “como un rostro que se ha dibujado en la arena al borde del mar”. La controversia que suscitó este pasaje, que anuncia la muerte del hombre como Nietzsche anunciara un siglo antes la muerte de Dios, hizo que por primera vez la figura de Foucault alcanzara dimensiones imposibles de eludir.<sup>4</sup>

Pero sólo después de los acontecimientos de mayo de 1968 fue total el ascendiente de Foucault. A consecuencia de la rebelión estudiantil global de ese año, surgió en él una pasión permanente por la política. Durante el resto de su vida no dejó de comentar los sucesos del día, firmar peticiones y participar en demostraciones públicas, siempre dispuesto a protestar en favor de los impotentes y de los desplazados: prisioneros en las cárceles de Francia, inmigrantes argelinos, sindicalistas polacos, refugiados vietnamitas. Alcanzó al mismo tiempo una nueva cima de prestigio académico: tras las huellas de Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty y de su propio mentor, Jean Hyppolite, en 1970 lo eligieron miembro del Collège de France, la institución de investigación y enseñanza más eminente de la nación.

En esos últimos años quizás el aspecto más notorio de la obra de Foucault fue su idea del “poder”. Como Nietzsche, su

confesado modelo y precursor, no comprendía el poder como una cantidad determinada de fuerza física, sino más bien como un torrente de energía que fluye en cada organismo viviente y en toda sociedad humana y cuyo flujo informe está controlado por distintas pautas de conducta, hábitos de introspección y sistemas de conocimiento, además de darse en diferentes tipos de organización política, social y militar.

En *Vigilar y Castigar*, quizás la más influyente de sus obras, publicada en Francia en 1975, aplica su noción del poder para relatar el auge de la prisión moderna. Aunque su lectura de los indicios históricos era, como siempre, muy matizada, su tesis global otra vez resultó sorprendente y perturbadora. El esfuerzo por introducir “más bondad, más respeto y más ‘humanidad’” en el sistema carcelario era una trampa: su mismo éxito en la atenuación de las aristas más ásperas del castigo corporal constituía un caso ejemplar de la coerción discreta y esencialmente indolora que es típica del mundo moderno en general. Desde las escuelas y las profesiones hasta el ejército y la cárcel, las instituciones centrales de nuestra sociedad, acusa Foucault, luchan con siniestra eficacia por supervisar y controlar al individuo, “para neutralizar sus estados peligrosos” y para alterarle la conducta inculcándole anestésicos códigos de disciplina. El resultado inevitable son “cuerpos dóciles” y almas obedientes, horras de energía creadora.<sup>5</sup>

Aunque Foucault encaró por primera vez el tema del poder de manera explícita en esta obra, siempre había sido una de sus preocupaciones. Toda su obra, desde *Locura y Civilización* en adelante, gira en torno a relaciones asimétricas en las cuales el poder se ejerce a veces con cuidado y a menudo con desenfreno. Las figuras que obsesivamente pueblan sus páginas representan una alegoría de interminable dominación, desde el verdugo que tortura al asesino hasta el médico que encierra al transgresor.

¿Podría la sociedad, como han soñado los socialistas desde Marx hasta Sartre, liberarse alguna vez del puño cruel del poder? Resulta difícil saberlo, por lo menos si se considera con alguna seriedad la dramática (e inconclusa) *Historia de la*



*Sexualidad*. En el polémico primer volumen de esta obra, publicado en 1976, Foucault discute y rechaza la noción habitual de que la cultura moderna es sexualmente represora y la reemplaza con una noción aun más inquietante: el placer del ejercicio del poder, extraído de “cuerpos dóciles”, debe reaparecer inevitablemente, metamorfoseado, en fantasías sexuales que estallan en “*espirales perpetuas* de poder y placer” que encienden y mantienen un crecimiento incontrolable de perversiones nuevas y polimorfías, a veces vitalizadoras y a veces virulentas.<sup>6</sup>

No extraña que Foucault considerara que la muerte es la única forma de gracia que se asegura a un ser humano. En realidad, morir de “enfermedades de amor”, declaró en 1963 en un típico aparte breve, es experimentar “la Pasión”. Es dar a una vida maldita y singular “un rostro que no se puede intercambiar”. En lo que constituye una inversión implícita de la apoteosis de Cristo en la cruz, el hombre que sufre martirio a causa de sus costumbres eróticas no manifiesta la gloria eterna de Dios en los cielos sino “el núcleo lírico del hombre, su verdad invisible, su secreto visible”.<sup>7</sup>

Que el filósofo, como un insólito personaje de un relato de Borges, nos haya ofrecido así un comentario anticipado de las consecuencias posibles de su propia muerte es un ejemplo más de lo extraño que convive en toda la escritura de Foucault.

Estamos ante un estilo de pensamiento —estudiado, indudablemente original, con cierto aire de misterio y algún matiz de peligro— que la Francia de posguerra convirtió en principal industria de exportación. Muchos lectores van a vincular sin duda y siempre a Foucault con los otros *savants* de París que alcanzaron fama internacional en los años sesenta. Esta generación incluye a muchos de sus mentores, amigos y rivales: Luis Althusser, decano de un marxismo rigurosamente científico; Jacques Lacan, el amedrentador gnóstico freudiano; Roland Barthes, teórico de los signos, profundo conocedor del mito contemporáneo, campeón de la “nueva novela”, y Jacques Derrida, anti-filósofo y enemigo de la metafísica.

Como grupo, estos hombres adquirieron primero fama de críticos del humanismo. Escépticos acerca de las filosofías racionalistas y personalistas, críticos del tratamiento teleológico de la historia como si fuera un relato con final feliz, desconfiaban del liberalismo y el marxismo (con la excepción de Althusser) los impacientaba. Y aunque Foucault finalmente pretendería ser una especie nueva de intelectual, modesto y sin pretensiones mistificadoras, también él fue considerado por todos como *un maître à penser*, un maestro del pensamiento, la frase cariñosa que los franceses aplican al puñado de figuras olímpicas a quienes invisten de autoridad soberana.

Y tal como los otros, Foucault hizo cuanto le fue posible para provocar un quiebre tajante con sus precursores inmediatos. La experiencia del fascismo y de la guerra total había llevado a Sartre y a su generación de vuelta a los tópicos de la Ilustración: a muchos les parecía que el marxismo y la idea de una historia universal ofrecían una necesaria brújula moral. La generación de Foucault, en cambio, no sentía ninguna necesidad de moral ni de brújulas y mapas fijos de la realidad: el recurso a una historia universal y la nostalgia, arropada de retórica marxista, de una armoniosa síntesis hegeliana de razón y libertad les parecía casi un fracaso, casi una falla fatal de nervio filosófico. El mismo Foucault rechazó abiertamente el viejo “tema de la solidaridad” y urgió a sus lectores a que admitieran que “podemos y debemos hacer del hombre una experiencia negativa que se viva bajo la forma de odio y agresión”.<sup>8</sup> Y precisamente cuando el crepúsculo del colonialismo francés en Argelia se convertía en test de la generación sartreana de existencialistas, la inesperada vehemencia de la rebelión estudiantil de mayo del sesenta y ocho y los distintos movimientos de liberación que la siguieron —especialmente el de las mujeres y el gay— permitieron que la obra de Foucault consiguiera oportunidad histórica.

En este contexto cargado de resonancias empezó a lograr audiencia global: En todo el mundo después de 1968, en Italia y España, en Alemania y en Inglaterra, en Japón y Brasil, pero sobre todo en los Estados Unidos, incontables académicos

micos, enclaustrados en los campus pero hambrientos del estrépito del combate, aunque solo fuera en la forma vicaria de defender ideas que chocaran con la ortodoxia al uso, adoptaron la filosofía de Foucault como la propia. Y como ocurre inevitablemente cuando entusiastas discípulos imitan a “un fundador de discursividad” –el neologismo de Foucault para designar a potentes y originales pensadores como él mismo–, lo más sorprendente y singular de su obra muy pronto quedó en parodia por tanta repetición irreflexiva.<sup>9</sup> No obstante, a medida que crecía su influjo, las ideas más extrañas de este tan extrañísimo pensador no pudieron sino filtrarse al torrente central de las opiniones recibidas y fueron conformando insensiblemente el tenor y el tono de nuestra cultura de *fin-de-siècle*.

El valor académico de Foucault sólo ha aumentado desde el día de su muerte. Según un especialista, ahora detenta “una posición, casi sin paralelo, de dominio intelectual sobre la interpretación de muchos aspectos claves de la evolución de la civilización occidental desde el siglo diecisiete”. Los historiadores que estudian medicina y psiquiatría, crimen y castigo, sexualidad y familia, apenas pueden avanzar sin referirse a él, aunque sólo sea para corregir o desdeñar sus hallazgos. También ha establecido una nueva agenda para la investigación en sociología y teoría política. Su propuesta de que la sociedad no necesita castigar al criminal ni segregarlo al loco ha afectado directa e indirectamente los movimientos para la reforma de las cárceles y la práctica de la psiquiatría: por lo menos un médico eminente de los Estados Unidos, observando el número creciente de esquizofrénicos sin hogar, ha deplorado la influencia de las ideas de Foucault.<sup>10</sup> Sus hipótesis sobre el impacto constitutivo de las creencias y costumbres sociales en el cuerpo humano y en sus deseos han desempeñado un rol clave en el estímulo de las discusiones sobre la identidad sexual y también han dado impulso y dirección a muchos activistas gay en los Estados Unidos y en Europa. Con su análisis de la interrelación de conocimiento y poder, ha levantado nuevas dudas acerca del significado de la verdad, el

alcance de la razón y la regulación apropiada de la conducta humana, e inspirado a algunos de los más importantes filósofos del mundo –Gilles Deleuze en Francia, Jürgen Habermas en Alemania, Charles Taylor en Canadá, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty e Hilary Putnam en Estados Unidos– a utilizar su obra (cada uno de un modo diferente) como trampolín para su propio pensamiento crítico. Incisivo conocedor de poesía y música, de literatura y pintura, Foucault ha dejado su sello en más de una generación de artistas y críticos literarios.

En cada uno de estos campos, el logro de Foucault se discute acaloradamente, sin embargo. Exaltado por Paul Veyne y otros como uno de los genios del siglo, también se lo ha atacado ácidamente y calificado de “padre fundador de nuestro *Kathedernihilismus*”, de sofista de nueva ola que embrujó a su público con una retórica engañosa y evadió las responsabilidades de la rigurosa erudición. Más de un lector ha quedado sumido en desconcierto. Los teóricos de la moral han exigido “criterios normativos” para sus reiteradas protestas contra los poderes “políticos”. Los historiadores se han preguntado cuál es, si lo hay, el principio que gobierna la selección que hace de las pruebas y los indicios. Empedernidos liberales han manifestado alarma por las implicaciones políticas de sus teorías, mientras los filósofos continúan debatiendo la coherencia de las nociones de Foucault, desde sus afirmaciones sobre la verdad hasta su concepción del poder. Resulta sintomático que un crítico perspicaz, después de terminar *Las Palabras y las Cosas*, quizás el texto más endiabladamente intrincado de Foucault, recordara nada menos que al Gato Félix, el personaje de historietas, que avanza enérgicamente hacia un abismo y de súbito advierte, “junto con el espectador, que la tierra se acabó bajo sus pies”.<sup>11</sup>

A pesar de la publicación, en 1989, de una biografía voluminosa que por primera vez establece los hechos principales de su vida y carrera, el hombre mismo continúa tan elusivo y enigmático como siempre. A la ingenua pregunta

“quién es el autor verdadero”, Foucault responde, característicamente, citando a Samuel Beckett: “¿Qué importa quién hable?” Los amigos describen a un hombre de amedrentadora complejidad, de encanto diplomático y gélida reserva, de incómodos silencios y carcajada explosiva; su risa, a veces cáustica y a menudo irónica, era legendaria. En privado presentaba rostros diferentes, a menudo contradictorios, a distintas personas. A menos que fuera en público, prácticamente nunca habló o escribió de sí mismo, o no lo hizo nunca abiertamente. Virtuoso del ocultamiento y la discreción, le fascinaba usar máscaras en su propio teatro de ideas. “No me pregunten quién soy ni me pidan que siempre sea el mismo”, escribió en uno de los pasajes citados profusamente en los homenajes póstumos, “más de alguien, sin duda como yo, escribe para no tener rostro”.<sup>12</sup>

Empero, como él mismo admitiría al final de su vida, Foucault era el tipo de pensador que actúa sus ideas en su propia odisea personal; en sus escritos, por supuesto, pero también en su vida. Hostil al ideal enciclopédico en las ciencias humanas y a la pretensión trascendental en la filosofía, Foucault no dejó tras él una crítica sinóptica de la sociedad, un sistema ético, una teoría comprensiva del poder, ni siquiera (a pesar de la creencia en contrario) un método histórico de validez general. ¿Qué valor tiene entonces, en realidad, su obra? ¿Qué puede significar para nosotros? ¿Cómo se la puede usar? Como sabía muy bien Foucault, una respuesta nueva a este tipo de preguntas sólo puede reforzar las “enigmáticas costuras” que atan “la obra y el autor”. La clave para comprender la obra de un filósofo, como él mismo concedió cerca del final de su vida, es estudiar su “ethos”. Y para iluminar la índole de este ethos y conjurar el universo imaginativo de “aquel que dice ‘yo’”, hace falta examinar una gama muy amplia de indicios: no sólo los libros y ensayos del escritor, sino también sus conferencias y entrevistas, sus borradores y anotaciones, sus diarios privados, y también sus actuaciones públicas, sus discursos políticos y sus manifiestos, la impresión que dejó en estudiantes, los recuerdos que compartió con

amigos, incluso la información disponible sobre sus preferencias sexuales.<sup>13</sup>

“Me parece que... quien es escritor no sólo hace obra en sus libros”, observa en 1983, “sino que su obra principal es, en última instancia, él mismo durante el proceso de escribir sus libros”. La vida privada de un individuo, sus preferencias sexuales y su obra están interrelacionadas y no porque su obra traduzca su vida sexual, sino porque *la obra incluye la totalidad de la vida y también el texto*.<sup>14</sup>

Ante lo que trasuntan esos comentarios, conviene considerar seriamente lo que a primera vista puede parecer una de las convicciones aparentes más atrevidas y extremas de Foucault: que el modo de morir un hombre, la culminación de la “totalidad de su vida”, puede revelar, en un relámpago, el “núcleo lírico” de su vida, la clave de la “actitud poética personal” de un escritor. Esto no es retórica ociosa. En el único libro que dedicó a otro autor, al poeta y novelista Raymond Roussel, el mismo Foucault empieza por el final, ponderando la posible significación de un hecho puramente biográfico: el aparente suicidio de Roussel en 1933 después de pasar semanas drogado en un estado de intensa euforia.<sup>15</sup>

La muerte, y su significación, fue una de las obsesiones de Foucault. “En las profundidades de sus sueños”, declaró en 1954, “lo que el hombre encuentra es su muerte” y muy posiblemente, “el cumplimiento de su existencia”. Treinta años más tarde, presa ya de su propia enfermedad mortal, solazándose en el “deseo de muerte” formulado por los antiguos estoicos, cita afectuosamente a Séneca: “Apresurémonos a envejecer, démonos prisa y lleguemos al tiempo señalado que nos permite volver a ser unos con nosotros mismos”. Apoyado en Bichat, el padre de la anatomía patológica, Foucault entendía la muerte como la compañera constante de la vida, el “blanco resplandor” que asoma siempre en “el negro catafalco del cuerpo”. Y tal como el Heidegger de *Ser y Tiempo*, creía que sólo la muerte, su conquista culminante, podía definir la

inconfundible unicidad –la autenticidad– de una vida humana: “En la muerte”, escribió Foucault en 1963, “el individuo se hace uno consigo mismo, escapa de la monotonía y de su efecto nivelador; gracias al lento, a medias subterráneo pero ya visible acercamiento de la muerte, la opaca y ordinaria vida por fin se convierte en individualidad, la aíslan unos límites oscuros que le conceden el estilo de su verdad”.<sup>16</sup>

Recordando sin duda estos pasajes, Gilles Deleuze –alter ego filosófico de Foucault y el pensador que quizás lo entendió más que nadie– observó lacónicamente que “pocos hombres han muerto como Foucault, de un modo comparable a su concepción de la muerte”. Deleuze aventuró incluso una nota discreta y especulativa: “quizás escogió la muerte, como Roussel...”<sup>17</sup>

¿Pero cómo murió Foucault en realidad? Durante meses el “límite oscuro” en torno a su propia vida permaneció tan velado de misterio como el “núcleo lírico” de su individualidad. Explicar los orígenes de este morboso misterio y su resolución definitiva obliga a narrar un relato complejo. Pero si Foucault tenía razón –si “lo *morboso*”, como lo dijo una vez, “permite una sutil percepción del camino por el cual la vida halla en la muerte su figura más diferenciada”– entonces los hechos acerca de su muerte y el modo como fueron conocidos deben formar, paradójicamente, el punto de partida adecuado para examinar con seriedad el “estilo” único de su vida: como si desvelando el “secreto visible” de un hombre muerto pudiéramos iluminar también el corazón aún vital de una “verdad invisible” de otro modo.<sup>18</sup>

El 27 de junio de 1984, *Le Monde* publicó el boletín emitido por los médicos y por la familia: “Michel Foucault ingresó a la clínica para dolencias del sistema nervioso del Hospital de la Salpêtrière el 9 de junio de 1984 con el objeto de que se continuara la exploración de síntomas neurológicos complicados con septicemia”, una infección de la sangre. “Estos exámenes revelaron la existencia de varias áreas de supuración cerebral. El tratamiento con antibióticos tuvo efectos favora-

bles en un principio: la remisión permitió que Michel Foucault tomara nota la semana pasada de las reacciones iniciales a la publicación de sus últimos libros”, *El Uso de los Placeres y La Inquietud de Sí*, segundo y tercer volumen de la *Historia de la Sexualidad*, que dejó incompleta al morir. “Un deterioro agudo impidió toda posibilidad de tratamiento efectivo y la muerte ocurrió a la una y quince minutos de la tarde del 25 de junio”.<sup>19</sup>

El 26 de junio una información ligeramente distinta había aparecido en *Libération*, un periódico mucho más ligado a Foucault y a sus amigos. Junto a la información aparecía un comentario sumamente extraño: “Los rumores han aumentado desde su muerte. Puede que Foucault haya muerto de Sida. Como si un intelectual de excepción, por ser también homosexual –de manera muy discreta, es verdad– pudiera ser blanco ideal de esta sofisticada enfermedad”. Como, según *Libération*, nada en el caso de Foucault sugería que hubiera Sida, “asombra lo vicioso del rumor. Como si Foucault tuviera que haber muerto vergonzosamente”.<sup>20</sup>

En los días que siguieron, el diario izquierdista fue asediado por cartas, muchas de las cuales se preguntaban cómo era posible que un periódico llamado “liberación” calificara de “vergonzosa” una enfermedad como el Sida. El biógrafo francés de Foucault informa que el periodista que escribió esa nota había sido amigo del filósofo y quiso adelantarse a cualquier campaña que lo desacreditara.<sup>21</sup>

Aparte de otras consideraciones posibles, los esfuerzos del periodista son sintomáticos del pánico que provocaba el Sida. Apenas dos años antes, en 1982, se le había dado nombre a la enfermedad; y los primeros casos informados databan de sólo dos años antes, de 1980. Como señala un especialista, “la primera sorpresa provenía del descubrimiento de una categoría de enfermedades que la teoría médica apenas si había previsto”; las cosas irían de mal en peor. “Una verdadera histeria provocó la revelación de que la enfermedad estaba ligada al sexo, a la sangre y a las drogas. A la enfermedad se la percibía no solo como ‘extraña’ por sus singulares características clínicas y epidemiológicas, sino también ‘extranjera’, ori-



ginada en ‘extranjeros’. Parecía haber estallado en el ordenado mundo de uno desde un mundo enteramente otro, subdesarrollado y poblado de gente marginal y moralmente reprehensible. Como sugería con claridad el título de uno de los primeros libros sobre el Sida, su causa sólo podía estar en ‘un extraño virus de más allá’.<sup>22</sup>

Los primeros casos que se analizaron en el mundo desarrollado venían todos de las comunidades gay de California y Nueva York y provocaron especulaciones sobre una especie de “cáncer gay”. La especulación erraba el blanco. A medida que surgían nuevos casos, primero en hemofílicos y después en quienes se inyectaban drogas, las piezas del puzzle empezaron a ordenarse: los fluidos corporales, fueran semen o sangre, debían pasar de una persona a otra en circunstancias que permitieran el ingreso al torrente sanguíneo. Hacia la primavera de 1984 se había identificado un nuevo virus, y en 1986 una comisión internacional de nomenclatura virológica le dio nombre oficial: de allí en adelante se lo llamaría SIDA, síndrome de inmunodeficiencia adquirida.<sup>23</sup>

No era un “cáncer gay”. Era un retrovirus que alienta en las gotas de sangre de las agujas que un adicto le pasa a otro, en las ampollas y en los productos con sangre de los hospitales y bancos de sangre, en los fluidos vaginales de las mujeres y en el semen de los hombres. Las circunstancias que permitían la transmisión se hicieron más y más evidentes. El coito anal, por ejemplo, permitía que el virus ingresara en el torrente sanguíneo. Las agujas intravenosas, los instrumentos quirúrgicos, los juguetes sexuales que pinchan la piel: todos ellos podían llevar gotas de sangre portadora del virus. Y, por supuesto, las posibilidades de infección aumentaban con la frecuencia de exposición al virus.

En junio de 1984 quedaba aún por hacer mucho trabajo científico. Los medios se ocupaban del Sida, pero en Francia, especialmente, estaban mal informados. Durante muchos años, la primera impresión que causó la enfermedad —una especie de maldición biológica que recaía sobre los pecadores— permanecería en la imaginación popular y mantendría la ansie-

dad en torno al “virus de más allá”. Los hechos y la ciencia ficción se entretrejieron de manera grotesca y forzaron a más de un portador del virus a luchar en dos frentes: contra una enfermedad letal que la medicina moderna aún no domina y contra la atribución a priori de una condena moral. A muchos conservadores –e incluso, evidentemente, al periodista de *Libération*– el Sida les parecía una señal de culpa si no el castigo divino por crímenes contra natura, aunque, como ha comentado un crítico, “es muy extraño un Dios que elige castigar a los homosexuales varones y no a las mujeres y que se enfada con los drogadictos que se inyectan la droga y no con los que la inhalan”.<sup>24</sup>

En estas circunstancias apenas sorprende que ningún personaje conocido se atreviera a admitir públicamente que estaba muriendo de Sida hasta que Rock Hudson lo hizo en agosto de 1984, dos meses después de la muerte de Foucault. El tema continuaba espeso. Hablar abiertamente del modo como murió Foucault podía tentar a algunos –encantados por el poder moralizador del Sida como metáfora y confiados en su propio entendimiento del bien y el mal– a sencillamente desdeñar la obra entera de su vida, y tentar incluso a otros, justificadamente furiosos por ese mismo poder moralizador, y confiados del dominio que tenían del campo de batalla cultural, a desdeñar cualquier discusión amplia de la cuestión y a calificarla de fragmento de “discurso patologizador” que reforzaría la peor forma de estereotipo.

Los escrúpulos de los activistas políticos son comprensibles; los peligros son reales. Pero el mismo Foucault insistió al final de su vida en que *valía* la pena tratar de decir la verdad, aun cuando ello fuera peligroso.<sup>25</sup>

En cualquier caso, aún no están enteramente claras las circunstancias de la muerte de Foucault. Según una fuente, el certificado original daba al Sida como causa de la muerte. Parece que esa información conmovió demasiado a la madre, la hermana y el hermano de Foucault y también a Daniel Defert, compañero por tanto tiempo del filósofo. La familia, según esta fuente, exigió que se suprimiera la causa de muer-

te, temerosa de que algún biógrafo inquisitivo averiguara la verdad.<sup>26</sup>

No se sabe con exactitud cuándo hicieron el diagnóstico los médicos. La muerte de Foucault ocurrió relativamente al principio de la epidemia, antes de que estuviera disponible un test para detectar la presencia de anticuerpos del virus en la sangre. Foucault se había sentido mal desde hacía un tiempo; según distintas fuentes, hacia el otoño de 1983, si no antes, había empezado a preocuparse por la posibilidad de tener Sida. Sin embargo, parece que un diagnóstico preciso sólo se hizo tardíamente, quizás a finales de 1983 o principios de 1984. En ese momento lo hospitalizaron; pero respondió bastante bien al tratamiento con antibióticos y pudo dictar un conjunto final de conferencias y cursos en el Collège de France.<sup>27</sup>

Tampoco está claro que los médicos le hayan informado explícitamente el diagnóstico. Los médicos franceses son famosos por su reticencia. Y hay más de un indicio de que el mismo Foucault, como muchos otros pacientes de enfermedades terminales, no estaba especialmente ansioso por conocer todos los detalles. Según una fuente, despidió a un médico que le vino a hablar de su diagnóstico con la pregunta “¿cuánto tiempo?”<sup>28</sup>

La muerte de Foucault dejó a Daniel Defert en una posición difícil. Había compartido la vida de Foucault por casi un cuarto de siglo; y durante los últimos días, la agonía de su muerte. Pero ahora advertía que nadie —ni el médico ni Foucault, si lo sabía— le había dicho la verdad.

Uno de sus amigos ha confiado que, en privado, Defert estaba furioso. Su viejo amante, al cabo, quizás lo había engañado. Le molestaba, también, que Foucault no hubiera transformado su muerte por Sida en asunto público, en un tema político. Defert, viejo activista, seguramente advirtió que habían perdido una rara oportunidad de educar al público.<sup>29</sup>

Poco después de la muerte de Foucault, Defert empezó a trabajar para establecer la primera organización francesa del Sida, la Association *Aides*. (El nombre es una sigla bilingüe,

que combina la palabra francesa “*aide*”, ayuda, con la sigla inglesa “Aids”, Sida). Fue un homenaje adecuado. La Association Aides ha jugado un rol principal en Francia, movilizandoo a los que corren riesgo de contraer la enfermedad para que combatan la extensión del mal y ofreciendo apoyo práctico y emocional a la gente que sufre de Sida. Pero su existencia no ha servido para combatir los rumores sobre la verdadera muerte de Foucault, los que ahora, en parte porque los hechos todavía se siguen negando, han cobrado vida fantástica por sí mismos.<sup>30</sup>

Las ironías que rodean la muerte de Foucault empezaron a multiplicarse. En primer lugar, murió en el Hôpital de la Salpêtrière, la misma institución que había estudiado en *Locura y Civilización*, un lugar que durante los siglos diecisiete y dieciocho sirvió de prisión de facto para mendigos, prostitutas, criminales y locos, el mismo lugar que las reformas humanitarias posteriores a la Revolución transformaron en asilo de insanos. Inmediatamente después de su muerte se vio envuelto no en uno de los “juegos de la verdad” a cuyo estudio dedicó la vida, sino en una red de engaños. En los meses posteriores, quien fuera estudioso de “hombres infames” empezó a ser retratado subrepticamente en el chismorreoo intelectual como un “hombre infame”. Y lo peor es que en realidad pereció por obra de una especie de plaga moderna que produce leprosos modernos y que provoca precisamente la clase de respuesta que había descrito caústicamente diez años antes en su relato de la mentalidad de plaga, en *Vigilar y Castigar*: “todo un conjunto de técnicas y de instituciones para medir, supervisar y corregir lo anormal” con el objeto de aislar a los supuestamente ‘culpables’ y exorcisar la imaginaria amenaza “de ‘contagios’..., de rebeliones, crímenes, vagabundaje, desertiones, de gente que desaparece y aparece, que vive y muere en desorden”.<sup>31</sup>

Se acercaba el segundo aniversario de la muerte de Foucault, y Defert y uno de sus colegas de la Association Aides, Jean Le Bitoux, decidieron que era tiempo de limpiar el aire. Su agente fue un joven estudiante y periodista que pla-

neaba enviar una “Carta de París” al semanario gay *The Advocate*, el cual, cosa apropiada, se publica en California, destino favorito de Foucault en la última década de su vida.<sup>32</sup>

A medio camino del artículo –el periodista sepultó deliberadamente la noticia para atenuar su impacto– Le Bitoux, con la bendición de Defert, reveló públicamente por primera vez la verdad: “La Association Aides... fue organizada por amigos de Foucault, dice Le Bitoux, ‘que quisieron enfrentar esta enfermedad para honrar su memoria; Foucault se había contagiado con ella’. La muerte del filósofo se había atribuido oficialmente a un ‘trastorno neurológico’, pero Le Bitoux habló francamente: ‘Su manera de morir fue una señal aterradora, un mensaje postrero, porque enfrentó la muerte con gran coraje y modestia y porque recordó (a la comunidad gay) algo que habíamos olvidado, la capacidad de estar alertas y ocuparnos de nuestros propios asuntos y de nuestra salud’”.<sup>33</sup>

La declaración llegó demasiado tarde. A esas alturas, la reputación de Foucault, especialmente entre algunos activistas gay, se había dañado. Un año después, cuando Jean-Paul Aron, historiador francés que fuera amigo de Foucault y su némesis al final de sus días, anunció que *él* estaba muriendo de Sida, aprovechó la ocasión para atacar la integridad personal del muerto. Concedió que su ataque, en parte, surgía de mera envidia, pero acusó a Foucault de haberse “avergonzado” de su homosexualidad, “aunque a veces vivió de modo francamente insano”. La negativa del filósofo a aceptar públicamente que tenía Sida había sido “el silencio de la vergüenza, no el silencio del intelectual”.<sup>34</sup>

Defert respondió en las páginas de *Libération* y trató de ser leal y defender la memoria de Foucault: “Compartí veintitrés años de vida y de opciones morales con Foucault, y si hubiéramos sido los vergonzosos homosexuales que dice Aron entonces nunca habría creado la Association Aides. Michel Foucault insertó en su obra la práctica de la confesión dentro de la problemática del poder. Nunca valoró la confesión *per se*, siempre mostró que en ella estaba actuando el factor policía. Por lo demás, como presidente de Aides, no me corres-

ponde juzgar a un hombre que, gracias al Sida, se aprovecha de confesiones y provoca una sensación de vergüenza".<sup>35</sup>

En este airado intercambio está en juego exactamente lo que Foucault había previsto veinte años antes: "la verdad invisible, el secreto visible" del filósofo. Y tal como predijo (y quizás temió), estaba adquiriendo inexorablemente, mediante las peculiares circunstancias de su propia muerte, lo que por tanto tiempo había evitado gracias al estilo laberíntico de su escritura: "un rostro que ya no puede cambiarse".

"Durante mucho tiempo se negó a presentarse como un gay", ha recordado Jean Le Bitoux. "Le resultaba difícil, pero lo explicaba porque si se lo hubiera motejado de 'intelectual gay' no habría tenido la audiencia que poseía aquí y en los Estados Unidos". Y sólo por estas razones era muy profunda la ambivalencia de Foucault sobre si debía o no debía "manifestarse". Pero finalmente lo hizo, con la discreción que le era propia, concediendo frecuentes entrevistas en los últimos años de su vida acerca de la sexualidad gay y la lucha por sus derechos, y defendiendo silenciosamente, como señala Le Bitoux, "a muchos gays y amantes en el curso de difíciles procesos legales".<sup>36</sup>

Pero quizás había una razón más profunda y mucho más oscura en el silencio de Foucault, no sobre la homosexualidad (sobre la cual, al cabo, habló abiertamente), sino sobre el Sida.

En el verano de 1983, el filósofo padecía de una tos seca y áspera, insistente, que sin duda le hizo temer que hubiera contraído el mal. "Todo el mundo en los Estados Unidos estaba hablando del Sida", recuerda Daniel Defert, "y los amigos americanos que solían venir a París hablaban mucho de esto. Así pues, aunque no estaba seguro de su situación, el hecho lo tenía muy presente". Defert, en realidad, cree que "es muy posible" que Foucault, en esos meses, "tuviera un conocimiento muy concreto" de que estaba "próximo a morir".<sup>37</sup>

Aún no se conocía ni entendía muy bien el virus, pero la conciencia del público sobre sus peligros crecía velozmente, en especial en la comunidad gay de Estados Unidos, donde se estaban efectuando verdaderos esfuerzos por cambiar las costumbres sexuales. En los meses anteriores, algunos de los amigos íntimos de Foucault –médicos, amantes, amigos gay que ya practicaban “sexo seguro”– lo habían urgido a cuidarse más, a reparar en lo que estaba haciendo. Pero Foucault había ignorado esas advertencias. Cuidarse de sí mismo, controlarse, especialmente cuando estaba en San Francisco, no era su estilo.<sup>38</sup>

Desde su primera visita a la Bay Area, en 1975, lo había entusiasmado la comunidad gay que allí florecía. Originalmente fue a la Costa Oeste a enseñar a la Universidad de California, en Berkeley. Pero los colegas gay lo llevaron casi de inmediato a San Francisco, a la calle Castro y a la zona próxima a la calle Folsom. En esos barrios, un número sin precedente de clubes, bares y casas de baño, que abarcaban una amplia variedad de gustos sexuales, mantenía a un conjunto exuberante y experimental, público y desafiante, de distintas subculturas gay, resultado espectacular del movimiento gay de liberación que cobró impulso por primera vez a fines de los años sesenta. Foucault se sentía libre, como nunca antes, en San Francisco, para explorar su obsesivo interés en los “placeres prohibidos”.<sup>39</sup>

Había vuelto a la Bay Area en 1979, en 1980 y en la primavera de 1983. Solía pasar los días en Berkeley y las noches en San Francisco. Sus amigos ya estaban preocupados por el deterioro de su salud, pero esperaba ansiosamente realizar otro viaje a la Costa Oeste en el otoño de 1983. “Sólo es una infección pulmonar”, le dijo, tranquilizadamente, a uno de ellos, “tan pronto llegue a California voy a estar mejor”.<sup>40</sup>

Por ese entonces la comunidad gay de San Francisco se le había convertido en una especie de “heterotopía” mágica, un lugar de exceso, pasmoso, que lo dejaba sin habla, feliz. Prometía un deseable “limbo de no-identidad”. Las casas de baño, incontables, de la ciudad, le permitían a Foucault, como

nunca antes, enfrentar su fascinación de toda la vida con “lo abrumador, lo indecible, lo escalofriante, lo pasmoso, lo extático” y entregarse a “una violencia pura, a un gesto sin palabras”. Y en las entrevistas que concedió en los últimos años de su vida a la prensa gay, Foucault no había ocultado su interés especial en el “S/M”, la forma consensual de erotismo sadomasoquista que se ejercía en varias casas de baño de San Francisco. “No creo que este movimiento de prácticas sexuales tenga la menor relación con la manifestación o el descubrimiento de tendencias sadomasoquistas profundas de nuestro inconsciente”, declaró en 1982; “creo que el S/M es mucho más, que es la verdadera creación de nuevas posibilidades de placer de las cuales la gente no tenía antes la menor idea”.<sup>41</sup>

“Creo que el tipo de placer que yo consideraría *el* placer verdadero sería tan hondo, tan intenso, tan abrumador, que no podría sobrevivirlo”, explicaba Foucault en otra entrevista de ese año. “El placer total, completo... está relacionado con la muerte.”<sup>42</sup>

Este sentimiento –que el placer está de algún modo “relacionado con la muerte”– obsesionó a Foucault durante toda la vida, como veremos. Le planteaba, tanto en la escritura como en la conducta, “abrumadoras” e “indecibles” posibilidades, que se volvieron aún más abrumadoras e indecibles en el otoño de 1983, en San Francisco.

Eran meses tristes en la comunidad gay de la ciudad. El número de casos de Sida continuaba creciendo a una tasa que tenía alarmados a los funcionarios de salud y aterraba a los hombres gay. Los peores temores sobre la enfermedad se iban confirmando. Más y más personas estaban muriendo mientras los médicos las contemplaban impotentes, sin saber a ciencia cierta qué era esa nueva dolencia, sin claridad sobre cómo se contagiaba, sin medios para frenar su avance mortal. Hombres ansiosos acudían en multitud a conferencias públicas sobre el Sida y hablaban entre ellos sobre qué hacer. Hacia el verano de 1983, unos cuantos clubes privados habían empezado a distribuir información sobre “sexo seguro”. Pero



como otras casas de baño gay, temerosas de espantar a sus clientes, se negaban a repartir panfletos sobre el Sida o a promover nuevos tipos de práctica sexual; un número creciente de médicos y de activistas de las comunidades gay empezó entonces a sostener que había que proponer normas estrictas a esas casas o bien cerrarlas para siempre. Esto sucedió finalmente, pero sólo un año después, a contar de octubre de 1984.<sup>43</sup>

Entretanto, muchos de los homosexuales más audaces, e inseguros porque no sabían a quién creer ni cómo responder, se preguntaban si estarían condenados a morir sin que importara la forma de su conducta. La lista de muertos de la comunidad S/M ya era larga, y parecía que seguiría alargándose inexorablemente. Muchos, como Foucault, creían que había sido una de las fuerzas más positivas y constructivas de su vida, un modo de expresar consensualmente un conjunto de impulsos que de otro modo habrían seguido como tabúes, y además una manera de dominarlos. Pero la monstruosa coincidencia del Sida había preñado esas formas vibrantes de erotismo con consecuencias potencialmente letales. En tan morbosas circunstancias, algunos decidieron cambiar sus prácticas sexuales y adoptaron un aterrado celibato o nuevas formas de moderación, suprimieron o menguaron los contactos sexuales y evitaron el intercambio de fluidos corporales. Pero otros, confusos o resignados —o ambas cosas— manifestaban una especie de abandono desafiante y se entregaban a fiestas que parecían, como observó más tarde un testigo y censor, “las juergas de la ‘Máscara de la Muerte Roja’, de Edgar Allan Poe”.<sup>44</sup>

Las condiciones eran escalofriantes. Sin embargo, en algunas casas de baño de San Francisco, en el otoño de 1983, si alguien estaba dispuesto a ver las cosas a la luz de estos hechos, el escenario de algunas noches debió recordarle el que Foucault conjurara diez años antes en su relato de las plagas y de los macabros carnavales de la muerte que imaginaron los escritores medievales para acompañarlas: “Las leyes en suspenso, alzadas las prohibiciones, el frenesí del tiempo que se

acaba, cuerpos que se entremezclan sin respeto alguno, individuos que se quitan la máscara y abandonan la identidad legal y el personaje según el cual se los conoce y permiten que así aparezca una verdad por completo diferente”.<sup>45</sup>

Como insinúa la intensidad lírica de ese pasaje, la posibilidad de lo que Foucault en otra parte llama “orgía suicida” ejercía sobre él una fascinación insólita. Y debe destacarse lo singular de las preocupaciones de Foucault en vista de la ansiedad que el Sida continuaba provocando: la mayoría de los miembros de las comunidades gay y S/M *jamás* habría considerado la situación en esos términos. Foucault, en cambio, hacía mucho que había situado la muerte –y la preparación del suicidio– en el centro de sus preocupaciones: invocando lo que una vez llamó “ese coraje del conocimiento clandestino que soporta la maldición”, era evidentemente serio cuando afirmaba explícitamente su convicción de que “comprender la vida sólo le es dado a un conocimiento cruel, reductor y ya infernal que sólo la desea muerta”.<sup>46</sup>

Ese otoño, le contaría más tarde a sus amigos, regresó a las casas de baño de San Francisco. Aceptó el nuevo nivel de riesgo, se unió otra vez a las orgías de tortura, se estremeció con “las exquisitas agonías”, se borró a sí mismo voluntariamente, hizo estallar los límites de la conciencia, dejó que el dolor concreto, corporal, se fundiera insensiblemente en placer mediante la alquimia del erotismo.<sup>47</sup>

Años después, en su *roman à clef* acerca del Sida, *Al amigo que no me salvó la vida*, el novelista francés Hervé Guibert, en ese entonces una de las personas más cercanas a Foucault, cuenta cómo el filósofo de su relato regresó de una visita de otoño a San Francisco “ansioso de contar sus últimas escapadas a los baños. ‘Esos lugares deben estar completamente vacíos por culpa del Sida’. ‘No seas tonto’”, contesta el filósofo, “‘todo lo contrario: nunca han sido tan populares y ahora son asombrosos’”. La amenaza en el aire había creado nuevas complicidades, una ternura nueva, una nueva sensación de solidaridad: “‘Antes nadie decía nada; ahora todo el mundo habla. Cada uno sabe exactamente por qué está allí’”.<sup>48</sup>

¿Pero por qué estaba allí Foucault? Si ya tenía el virus, como quizás sospechaba, podía infectar a alguno de sus compañeros. Y si cualquiera de sus compañeros lo tenía, entonces estaba poniendo en grave riesgo su propia vida.

¿Era esto una apoteosis deliberadamente elegida, su propia y singular experiencia de “La Pasión”? ¿Revela este abrazo de una “enfermedad de amor” ligada a la muerte, como él mismo afirma implícitamente, el “núcleo lírico” de su vida, la clave de su “personal actitud poética”?

Lo que exactamente hizo Foucault en San Francisco ese otoño de 1983 –y por qué lo hizo– quizás nunca lo sabremos. Los indicios disponibles son incompletos y a veces discutibles. Daniel Defert, por ejemplo, rechaza tajantemente la impresión que deja Hervé Guibert y califica de fantasía viciosa a su novela. No obstante, no hay muchas dudas de que Foucault estaba preocupado por el Sida durante su última visita a San Francisco y que también lo estaba por su posible muerte a causa de esa enfermedad. El mismo Defert lo destaca: “Consideraba muy seriamente el Sida. Cuando fue por última vez a San Francisco, calificó ese viaje de *experiencia límite*”.<sup>49</sup>

Palabra ambigua ésa, “experiencia”, pero decisiva también para comprender las “enigmáticas costuras” que atan la muerte, la vida y la obra de Foucault. Cerca del fin de su vida definió brevemente “experiencia” de este modo: era, explicó, una forma de ser “que puede y debe pensarse”, una forma “constituida históricamente” mediante “juegos con la verdad”.<sup>50</sup>

En actitud kantiana, Foucault analizó a veces la “positividad” de estos “juegos”. Por “positividad” parece haber entendido que ciertos modos de pensar, que incorporan un determinado estilo de razonar, ordenan algunos aspectos de la existencia o definen algunos campos de conocimiento. Un sistema de pensamiento adquiere “positividad” en este sentido cuando sus proposiciones quedan abiertas a escrutinio en términos de su verdad o falsedad. En *El Nacimiento de la Clínica* (1963) y *Las Palabras y las Cosas*, Foucault mostró, por ejem-

plo, que en el siglo diecinueve la anatomía clínica, la economía, la zoología, la botánica y la lingüística cristalizaron como “discursos” internamente coherentes, y por ello constituyeron nuevas disciplinas y regularon la conducta de indagación en cada una de sus ramas de conocimiento “positivo” (o “científico”). Y al final de su vida, en *El Uso de los Placeres* y *La Inquietud de Sí*, Foucault investigó cómo los pensadores clásicos, de Sócrates a Séneca, elaboraron sus propios y personales regímenes de “verdad” y trataron de conceder una medida de razón y de proporción justa a su existencia, regulando la conducta de la vida en un esfuerzo por conformarse a sí mismos como entidad “positiva” (o “buena”).<sup>51</sup>

En cambio Foucault, como buen conocedor de la literatura y el arte, con la actitud de Nietzsche y del *philosophe maudit* Georges Bataille, también estaba interesado por explorar la experiencia en lo que alguna vez llamó su “negatividad”, por tentar aspectos de la existencia humana que parecían desafiar la comprensión racional. En *Locura y Civilización*, por ejemplo, extrajo de su encuentro con la atormentada visión de Goya, las fantasías eróticas de Sade y la insana glosolalia de Artaud, “algo que puede y debe pensarse”, algo que sobresalta y desconcierta, una especie mística de experiencia de la cual “emerge cambiado”.<sup>52</sup>

Alentado por la posibilidad de cambiarse a sí mismo, Foucault buscó “experiencias-límite” potencialmente transformadoras, llevó deliberadamente su alma y su cuerpo hasta un punto de quiebre, arriesgó “un sacrificio, un verdadero sacrificio de la vida”, como dijo en 1969, “una obliteración voluntaria que no hace falta representar en libros, porque ocurre en la existencia misma del escritor”.<sup>53</sup>

En una entrevista de 1981, insólitamente reveladora, describe con algún detalle el atractivo que le inspiraban determinadas formas extremas de Pasión, y vincula implícitamente un tipo demoledor de “placer-doloroso”, la preparación de toda una vida para el suicidio, y la capacidad, gracias a estados de intensa disociación, misteriosamente reveladores pero potencialmente autodestructivos, de ver el mundo “de mane-

ra completamente diferente". Mediante la intoxicación, el ensueño, el abandono dionisiaco del artista, las más duras de las prácticas ascéticas y una desinhibida exploración del erotismo sadomasoquista, parecía posible quebrar, aunque fuera brevemente, los límites que separan lo consciente de lo inconsciente, la razón de la sinrazón, el placer del dolor –y, en última instancia, la vida de la muerte–, y así poner al descubierto que las distinciones centrales al juego de verdadero y falso son maleables, inciertas, contingentes.<sup>54</sup>

En este punto de quiebre, "la experiencia" se convierte en zona repleta de turbulencia y energía informe, en caos, en "*l'espace d'une extériorité sauvage*", como la llamó en *El Orden del Discurso* (1971). Como muy pocos pensadores antes que él, Foucault se sentía a sus anchas en esa tierra de nadie. Algunas veces parece que se consideraba un buscador ejemplar de "conocimiento clandestino", un héroe de estatura verdaderamente nietzscheana, en precario equilibrio en la cuerda floja, heraldo "de la tenue luz del alba", atrevido indicador del camino de "un pensamiento futuro".<sup>55</sup>

Pero quizás era, como el mismo Foucault deja entrever en otras ocasiones, sencillamente un personaje de locura quijotesca, un Gato Félix filosófico, obligado a aprender la ley de gravedad de la manera más dura.

"El individuo que se ve arrastrado, a pesar de sí mismo, por la sombría locura del sexo" sería, como escribió en 1976, "algo como una naturaleza abortada". Su propia muerte, aunque reveladora, podría verse entonces sólo como "el retorno sobrenatural del insulto, una retribución que frustra el impulso hacia la contra-naturaleza".<sup>56</sup>

A pesar de su comprensible recelo acerca del valor filosófico de su interés en experimentar con insólitas sensaciones corporales y estados alterados de conciencia, en más de una ocasión Foucault dejó entrever, discretamente, en los últimos años de su vida, que *toda* su obra, para mejor o peor, se apoyaba en su fascinación personal con la experiencia.

En 1981, por ejemplo, deslizó un comentario revelador en una entrevista, por lo demás bastante pedestre, con Didier Eribon, el periodista que iba a ser finalmente su primer biógrafo. “Cada vez que he intentado hacer trabajo teórico”, declara Foucault, “lo he hecho fundado en elementos de mi experiencia”. Dijo casi lo mismo en la última entrevista que concedió, en su lecho de muerte del Hôpital de la Salpêtrière. Allí confiesa que en los libros anteriores había utilizado “métodos algo retóricos para eludir uno de los dominios más fundamentales de la experiencia”, a saber, el dominio del sujeto, del sí mismo, del individuo y su conducta. Pero de hecho cada uno de sus libros, como “una especie de fragmento de una autobiografía”, podía encararse como un “campo de experiencia estudiable, organizable y ordenable” si se le insertaba, precisamente, la dimensión anteriormente ocluida –la del autor que pone a prueba su “naturaleza” y su conocimiento en su “existencia misma”.<sup>57</sup>

Foucault enumeró, en una entrevista de 1978 con el periodista italiano Duccio Trombadori, tres consecuencias decisivas de su preocupación por la “experiencia”. La primera: no había “antecedentes teóricos sistemáticos y continuos”, ni una norma metódica, en su obra. La segunda, dijo, era que “no existe un solo libro mío que no haya surgido, por lo menos en parte, de una experiencia directa, personal” con “la locura, con los hospitales psiquiátricos, con la enfermedad” y “también con la muerte”. La tercera consecuencia, explica Foucault, es más compleja. Aunque se parta de alguna “experiencia-límite” personalmente transformadora, “es necesario”, concede, “abrir el camino a una transformación, a una metamorfosis, que no sea meramente individual, pero que posea un carácter accesible a otros”. Por esto se esforzó siempre por conectar el rango completo de su propia experiencia “en cierto modo a una práctica colectiva, a un modo de pensar”. En distintas épocas de su vida había jugado, entonces, los juegos de lenguaje del estructuralismo, del maoísmo, del tipo más superficialmente impersonal de filología clásica. Pero incluso en este nivel público, destaca, mucho de lo que los lectores

pueden hallar desconcertante en “la relación entre la ‘experiencia-límite’ y la ‘historia de la verdad’ sólo se puede aclarar si se cogen ‘los hilos de algunos episodios de mi vida’”.<sup>58</sup>

“*Lo que digo carece de valor objetivo*”, concluyó con encantadora candidez; pero si se lo mira a través de la óptica de la “experiencia-límite”, lo que ha dicho y escrito puede “aclarar quizás los problemas que he intentado sacar a luz y sus consecuencias”.<sup>59</sup>

La constante preocupación de Foucault por la “experiencia” y sus límites representa entonces mucho más que un aspecto dramático y a veces perturbador de la búsqueda filosófica de la verdad: señala también un camino nuevo para contemplar sus textos principales y establecer su significación, un camino nuevo para volver a examinar el modo como un profundo escéptico moderno, que confesaba estar “más allá del bien y del mal”, encaró la vocación filosófica, la construcción de compromisos políticos y la configuración de un *self* público. Al mismo tiempo, una mirada a la vida y obra de Foucault en términos de “experiencia” nos puede ofrecer una intuición nueva sobre una serie de discusiones contemporáneas: sobre el significado de los “derechos” humanos, incluso del “derecho a ser diferente”, sobre el rango de conductas humanas que la sociedad puede dejar fuera de sus normas y, más en general, sobre el alcance de la razón, el lenguaje y la naturaleza humana.

Porque ni siquiera en los instantes más enloquecidos de su vida abandonó Foucault el pensamiento, jamás dejó de tentar la cifra y el significado, ni la genealogía y las condiciones históricamente constituidas de su experiencia positiva y negativa, jamás abandonó las cuatro preguntas que propusiera Kant: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?

En sus propios libros, como sugiere en un texto que completó en la primavera de 1984, había explorado una serie de preguntas paralelas a las famosas de Kant. “¿Qué juegos de

la verdad despliega el hombre que piensa su ser cuando se percibe loco, se contempla enfermo, se reflexiona viviente, hablante y trabajador, cuando se juzga a sí mismo y se castiga como un caso criminal?”<sup>60</sup>

Estas preguntas pueden haber surgido de las peculiaridades de su propia e inhabitual experiencia, pero, como dijo una vez de Raymond Roussel, “la angustia” de este individuo y también las consecuencias de sus descubrimientos personales sobre los límites posibles de la razón, el lenguaje y la naturaleza humana “convierten la enfermedad de este hombre en problema nuestro”.<sup>61</sup>

El libro de Foucault sobre Roussel sirve de diversos modos para iluminar su propia y evidente “angustia” y también, quizás, el hermético impulso que late tras su interés de toda la vida en formas de experiencia que a menudo se califican de “locas”, “enfermas” o “criminales”. Si se repara en la ambigüedad de la posible “experiencia límite” de Foucault con el Sida en San Francisco, por ejemplo, uno recuerda que reflexionó largamente sobre la análoga ambigüedad del último acto de Roussel. Roussel murió por una sobredosis de droga y nunca se ha aclarado si esto fue un accidente o un acto voluntario. Descubrieron su cadáver junto a una puerta que solía estar abierta, pero que había sido cerrada esta vez por dentro. ¿Fue “cerrada cuidadosamente” por el mismo Roussel “ante una muerte de la que no quería huir”? ¿O no había, se pregunta Foucault, algo, quizás en algún punto de la obra del mismo artista, una fórmula, una clave que habría destrabado esa puerta, para él y para nosotros, y revelado un personaje aún empapado de experiencias infantiles, que aún buscaba “redescubrir su claridad” en su propia vida, que se drogaba para hallar algo que había perdido, que intentaba, mediante estos intensos estados de euforia, atrapar su verdad y su secreto “siempre en vano, excepto quizás en esa noche última?”<sup>62</sup>

Es posible que Roussel se haya encerrado en un raptó de locura. O quizás, por fin iluminado y transformado por su último acto potencialmente suicida, había muerto por azar, luchando en vano con la llave que por fin le habría liberado,



la misma llave que había intentado coger, igualmente en vano, en cada palabra que había escrito.

“Uno escribe para convertirse en otro distinto de quien es”, observa Foucault en el otoño de 1983, en una entrevista donde explica la fascinación que Roussel le inspira. “¡Eso era para él escribir! Hay un hermoso pasaje en que dice que después de su primer libro esperaba que la mañana siguiente rayos de luz brotaran de su persona, que todo el mundo en la calle notaría que había escrito un libro. Ese es el deseo oscuro de la persona que escribe. Es verdad que el primer texto no se escribe para otros ni para el que uno es... Hay un intento de modificar el propio modo de ser mediante el acto de la escritura. A esta transformación del modo de ser estaba atento [Roussel], creía en ella, la buscaba y por ella sufrió horriblemente”, y no sólo en lo que escribía.<sup>63</sup>

Foucault, en sus dos últimas obras, también escribió, evidentemente, “para convertirse en otro distinto del que uno es”. Estos textos tratan fundamentalmente acerca de teorías clásicas de auto-control y moderación, de armonía y belleza. Escribió estos libros, explica, en un esfuerzo por “liberarse de sí mismo”, para dejarse ir o (la locución francesa es *“se déprendre de soi-même”*), para perder la afición propia por uno mismo.<sup>64</sup>

El estilo de la prosa de estas obras finales, notoriamente distinto de casi todo lo que había escrito, corresponde a la materia tratada: es límpido, sobrio, sereno, como si Foucault, al decir de un amigo suyo, “estuviera buscando una austeridad nueva, desexualizada, en el acto mismo de escribir”.<sup>65</sup>

La obra de Foucault estaba llegando a su fin; y su vida, como la de Roussel, terminando con un ademán ambiguo, como si finalmente hubiera comprendido la significación plena, demasiado tarde, de la fatal tentación que por primera vez había identificado casi diez años antes, mucho antes de que el Sida se convirtiera en amenaza tangible: “El pacto fáustico, cuya tentación se nos ha infiltrado con el despliegue de la sexualidad, ahora es así: cambiar la totalidad de la vida por el sexo mismo, por la verdad y la soberanía del sexo. Vale la pena morir por el sexo”.<sup>66</sup>

Mientras trazaba el mapa del tedioso vacío de este espacio históricamente delimitado de “salvaje exterioridad”, ¿qué podría arrancar a la mente de lo vacío, regresarla de la muerte?<sup>67</sup> Esta pregunta no la plantea, por supuesto, únicamente la experiencia erótica de Foucault. Es una pregunta que nos hace de modo más general, como él lo sabía muy bien, nuestro propio siglo de campos de la muerte y guerra total. Esta pregunta llevó a Foucault, en sus últimos libros, a contemplar las respuestas que dieron Sócrates y Séneca. Es el tipo de pregunta que produjo la lucha de los precursores de Foucault en busca de alguna brújula moral. La búsqueda de Sartre quizás terminó en fracaso. ¿Y la de Foucault?

Daniel Defert recuerda una de sus últimas visitas a Foucault en el Hôpital de la Salpêtrière. Acababan de publicarse los dos últimos volúmenes de su *Historia de la Sexualidad*. “Era casi el final; faltaban pocos días para que muriera”, recuerda Defert, “y le dije: ‘Si resulta que es Sida, tus últimos libros son tal como *Les fleurs du mal*’, porque usted sabrá que Baudelaire escribió *Les fleurs du mal* acerca de su propia vida sexual y la sífilis”.<sup>68</sup>

Foucault, recuerda Defert, se rió y dijo: ¿Por qué no?

En la mañana del 29 de junio de 1984, cuatro días después de la muerte de Foucault, amigos y admiradores del filósofo muerto se reunieron en un pequeño patio del sector trasero del Hôpital de la Salpêtrière. Habían ido para ser testigos de la ceremonia, tradicional en Francia, de “*la levée du corps*”, literalmente, “el levantamiento del cuerpo”, el momento en que el ataúd deja la morgue. La ceremonia suele ser ocasión para saludos y charla, pero en esa soleada mañana el silencio atenazaba el patio.<sup>69</sup>

Por lo menos uno de los conspicuos personajes que participó en la ceremonia confesó más tarde haberse sentido “confusamente incómodo, no por estar allí, sino por no estar allí en secreto”.<sup>70</sup> Eso no era posible en ese apretujamiento. Se había avisado en un principio sólo a los amigos, pero el

acontecimiento se anunció en *Le Monde*. El patio era demasiado pequeño para contener a la multitud de varios centenares que se congregó. Inseguros sobre la marcha de la ceremonia, viejos amigos se abrían paso lentamente entre la apretada multitud en busca de rostros familiares. Jacques Derrida estaba allí y también varios distinguidos colegas de Foucault en el Collège de France: Paul Veyne, Pierre Bourdieu y Georges Dumézil, el historiador de las religiones de la antigüedad, que quizás más que nadie se ocupó del progreso de la carrera de Foucault. Pierre Boulez, el compositor y viejo amigo, vino a rendir un último homenaje; y también Robert Badinter, el Ministro de Justicia. Ex militantes izquierdistas se mezclaban con viejos amantes, amigos íntimos, famosos editores, estrellas de cine. Yves Montand y Simone Signoret, activistas de larga data que con frecuencia habían marchado codo a codo con Foucault, allí estaban; Signoret visiblemente conmovida: lo súbito de la muerte de Foucault no dio tiempo a que muchos se preparan.

Continuaba la espera del ataúd y el silencio, ya opresivo, se ahondaba.

En la esquina del patio próxima a la morgue, Gilles Deleuze se subió sobre una caja pequeña. Con voz temblorosa, apenas audible, empezó a leer.

Defert había escogido las palabras. Provenían del punzante prefacio a los dos últimos volúmenes de la *Historia de la Sexualidad*, uno de los últimos textos que compuso Foucault. Estas palabras quizás sean las que más se acercan a un resumen de lo más admirable –y también más horrendo– de la inmersión de este gran pensador en “la Pasión” de la experiencia-límite:

“El motivo que me impulsaba era muy sencillo. Espero que a algunos baste por sí mismo. Era curiosidad, el único tipo de curiosidad, en todo caso, que merece que se la practique con algo de obstinación: no del tipo que indaga para digerir cualquier cosa que sea agradable conocer, sino más bien del tipo que permite que uno se libere de sí mismo. ¿Cuál sería el valor de la tenaz decisión de conocer si mera-

mente asegurara la adquisición de entendimiento y no la aberración, en cierto modo y en la medida posible, del que entiende?

“Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si uno puede pensar de un modo diferente al que piensa y percibir de un modo diferente al que percibe es absolutamente necesaria si uno va a seguir mirando y reflexionando.

“La gente dirá, quizás, que estos juegos con uno mismo deben acontecer tras el telón, que son, en el mejor de los casos, parte del trabajo de preparación, y que se ocultan y borran cuando han conseguido sus efectos. ¿Pero qué es entonces hoy la filosofía, la actividad filosófica, si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y qué, si en lugar de legitimar lo que uno ya sabe, no consiste en averiguar cómo y hasta qué punto es posible pensar de un modo diferente?”<sup>71</sup>

La ceremonia terminó. La multitud esperó un instante y empezó a dispersarse. En el comienzo de su largo viaje de regreso a la provincia, a Poitou, el lugar de nacimiento y de destino final del filósofo, el coche que llevaba el cadáver subió por la calle, giró en la esquina y desapareció.

## ESPERANDO A GODOT

**A**l atardecer del 19 de abril de 1980, las calles del Barrio Latino hervían de vida. Una larga columna de unas cincuenta mil personas marchaba hacia el cementerio de Montparnasse siguiendo el féretro de Jean-Paul Sartre. El cielo estaba gris y el ambiente extrañamente festivo. Nadie esperaba una demostración; pero había una, producto de una mezcla de sentimientos de pena y gratitud. Mientras la multitud avanzaba y cruzaba por los viejos territorios de Sartre –junto al Café de Flore, Le Coupole, su viejo departamento– la gente se detenía en silencio, los porteros inclinaban la cabeza, los padres alzaban a los niños para que miraran. En las cuatro décadas desde que por primera vez consiguió fama de oráculo del existencialismo, Sartre se había convertido en emblema internacional de coraje, independencia crítica y obstinado optimismo. Los parisienses tenían razón en destacar este momento: no sólo estaban presenciando el final de una vida sino el de una época, el tiempo en que los filósofos fueron faros de esperanza.<sup>1</sup>

En realidad esa época había terminado en Francia varios años antes debido al ascendiente de pensadores como Michel Foucault. El estilo indómito del humanismo de Sartre –su insobornable énfasis en la libertad, su firme defensa de la responsabilidad– había recibido ataques desde mediados de los años sesenta y Michel Foucault fue uno de sus críticos más visibles.

Sin embargo, a su modo peculiar, Foucault, tanto como todo hombre viviente, se había inspirado en el ejemplo de

Sartre. Durante los años setenta los dos hombres habían marchado codo a codo infinidad de veces: para acompañar la queja de trabajadores industriales, para solicitar mejores condiciones en las cárceles, para exigir que el gobierno francés prestara mayor atención a los refugiados de Vietnam. Fueran cuales fueran sus diferencias filosóficas, y eran muchas, y por más que Foucault tratara de mostrar (lo que hizo insistente y abiertamente) que eran distintos tipos de intelectual, estaban cortados de la misma tela.<sup>2</sup>

Así que, cuando uno de sus ex estudiantes lo llamó para preguntarle si quería asistir al funeral, no vaciló un punto: por qué, por supuesto que iba a ir. Y en esa triste tarde de primavera, perdido en la vasta multitud que avanzaba por los bulevares de la *rive gauche*, Michel Foucault cruzó su camino por última vez con el de Jean-Paul Sartre. Su mera presencia constituía un reconocimiento, algo reticente, de la grandeza de Sartre.

Pero no manifestó ni respeto ni afecto ni pena delante del ex alumno que lo acompañaba en el cortejo. Cuando era joven, le explicó mientras seguían el catafalco, “era él y todo lo que él representaba... lo que yo quería evitar”. Resumió con una palabra el impacto de Sartre: “terrorismo”.<sup>3</sup>

La era sartreana, que terminó formalmente ese día, había empezado treinta y cinco años antes, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. La apoteosis pública de Sartre ocurrió en el otoño de 1945; se lo proclamó el primer filósofo francés digno de tal nombre desde Henri Bergson. Ese mismo otoño llegaba a París el joven Paul-Michel Foucault, de dieciocho años, pero ya aspirante a filósofo, y empezaba su búsqueda juvenil de una voz propia, libre de la abrumadora influencia de Sartre.

Los ejércitos aliados habían liberado la capital de Francia doce meses antes. Y aunque la ciudad no sufrió daño serio, los efectos de la guerra eran perceptibles en todas par-

tes. Había poco combustible y poca comida. Y las heridas y cicatrices psicológicas aún no empezaban a cerrar en muchos casos. Las familias habían perdido hijos, esposas y maridos, pero –y quizás fuera esto lo más importante– el país en conjunto había perdido el respeto de sí mismo. En la práctica había capitulado ante el asalto alemán de 1940; no podía eludir complicidades y culpa, y menos cuando se conoció todo el alcance del horror nazi. La revelación de los campos de la muerte dejó en evidencia por primera vez el mal que estuvo a punto de acabar con la civilización occidental.

En este contexto, el firme llamado de Sartre a sostener la libertad y a aceptar la responsabilidad incluso en un mundo privado de significación redentora, dio en el blanco. Foucault observaría, más tarde, que “en vista del absurdo de las guerras, de las matanzas y de los despotismos, al parecer sólo correspondía que el individuo diera sentido a sus opciones existenciales”.<sup>4</sup>

Foucault pasó su adolescencia en Poitiers, una vieja ciudad romana al sudoeste de París, y, tal como los demás de su generación, vivió la mayor parte de la guerra en un mismo sitio. Demasiado joven para combatir (y hubo poco que combatir para los franceses después de 1940), tenía edad suficiente para conocer el miedo. Los aviones aliados bombardearon más de una vez la ciudad; intentaban destruir la estación de ferrocarril. Poitiers quedaba veinte kilómetros al interior de la Francia de Vichy, y durante la guerra estuvo bajo el control de funcionarios alemanes que periódicamente buscaban refugiados judíos para despacharlos a campos de concentración. Foucault creció entonces en un mundo donde la amenaza de muerte era continua, ubicua y en gran medida invisible, más un rumor de pesadilla que una realidad tangible. “Entre mis recuerdos más tempranos está el de un mundo absolutamente amenazante que nos podía aplastar”, rememora Foucault en 1981. “Vivir la adolescencia en una situación que debía terminar, que debía dar paso a otro mundo, para mejor o peor, era tener la sensación de pasar toda la infancia en la noche a la espera del alba. Esa prospectiva de otro mundo

marcó a la gente de mi generación; hemos llevado con nosotros, quizás excesivamente, un sueño de apocalipsis".<sup>5</sup>

Poitiers fue hasta 1945 el escenario de toda su vida. Había nacido allí el 15 de octubre de 1926. Lo bautizaron Paul-Michel Foucault, tal como su padre, el médico Paul Foucault, cirujano de gran prestigio local. Creció con las comodidades de la *haute bourgeoisie*, primer hijo varón y segundo de tres hermanos. La familia cumplía las normas. Una criada cuidaba a los niños y una cocinera atendía la casa; los colegios eran conservadores; la asistencia dominical a misa, un rito familiar. Pero los Foucault no eran especialmente religiosos. Y el ambiente político doméstico, como ha recordado Daniel Defert, era claramente contrario a Vichy.<sup>6</sup>

Foucault habló muy pocas veces de su infancia. Había sido un "delincuente juvenil", dijo más de una vez. Su padre, le contó a sus amigos, fue siempre un "tirano". Lo "castigaba y sometía a rígida disciplina"; al parecer no le satisfacía la marcha de los estudios de su hijo y en 1940 lo matriculó "en el colegio católico más regimentado que pudo hallar", el Saint-Stanislas. El padre intentó, infructuosamente, que el hijo siguiera sus pasos y estudiara medicina y cirugía.<sup>7</sup>

El padre de Foucault murió en 1959. Michel casi nunca vio después a su hermana mayor ni a su hermano menor, que sí fue cirujano. Pero continuó viendo a su madre. A menudo se iba a la casa familiar, en las afueras de Poitiers, a dar los últimos toques a un manuscrito.<sup>8</sup>

Su biógrafo francés traza un cuadro enigmático de un adolescente retraído. Un crítico ha resumido los datos, que siguen siendo muy someros, con la afirmación de que el joven Paul-Michel parece haber "sufrido, como Zaratustra, en implacable y orgulloso aislamiento". Una notable fotografía lo muestra junto a sus condiscípulos de Poitiers: "Los estudiantes están ordenados en dos filas contra un fondo liso; en la superior, con el cuerpo retorcido como si retrocediera ante la cámara, mirando inquisitivamente, casi en actitud beligerante bajo un ceño fruncido, extremosamente solo y aparte, está el futuro autor de *Folie et déraison*".<sup>9</sup>



Puede que distanciado, pero también brillante. Paul-Michel se había convertido en el colegio Saint-Stanislas en un estudiante muy prometedor de filosofía, historia y literatura. Contra la voluntad de su padre, se marchó a París con la mira puesta en conseguir que lo admitieran en la Ecole Normale Supérieure, una institución de elite. El primer paso era asistir a cursos especiales en el lycée Henri-IV, uno de los colegios más prestigiosos de Francia.

El Henri-IV quedaba detrás del Panteón, a poca distancia de los cuarteles generales oficiosos del existencialismo en el Café de Flore y el Boulevard Saint-Germain. Era un lycée repleto de historia intelectual de Francia, el mismo lugar donde Jean-Paul Sartre había iniciado su propia odisea filosófica una generación antes.

Allí empezó a trabajar Foucault. El más importante de sus profesores era Jean Hyppolite, famoso académico hegeliano. Miembro de la generación de Sartre, Hyppolite simpatizaba con el existencialismo, lo cual no es tan sorprendente si se recuerda que Sartre había tomado los términos claves de su *Ser y la Nada* de la *Lógica* de Hegel y de *Ser y Tiempo* de Heidegger. Junto con Merleau-Ponty, quizás el filósofo puro más dotado de esta generación, Hyppolite había colaborado de buen grado con Sartre en la elaboración de un nuevo tipo de humanismo sincrético, un credo que armaron en los años cuarenta con elementos de Hegel y el joven Marx, de Husserl y Heidegger, pensadores que también Foucault se vio obligado a enfrentar.<sup>10</sup>

La obra misma de Sartre era imposible de eludir, por supuesto. Su primera novela, *La Náusea*, había aparecido en 1938, y su tratado filosófico más importante, *El Ser y la Nada*, en 1943. El novelista Michel Tournier —dos años mayor que Foucault e íntimo amigo de su futuro alter ego Gilles Deleuze— ha recordado cómo cayó, “cual meteoro”, *El Ser y la Nada* sobre los escritorios de los estudiantes en 1943: “Luego de un instante de estupor hubo murmullos prolongados. Pe-

sado e hirsuto, el libro exudaba un poder irresistible; estaba lleno de sutilezas exquisitas; era enciclopédico, orgullosamente técnico, y una intuición de cristalina sencillez lo recorría de parte a parte... La frase final de la última página nos llenó de sueños la cabeza: ‘Dedicaremos la obra futura’, decía, ‘a las preguntas que ésta ha dejado sin respuesta’.<sup>11</sup>

La aparición de *El Ser y la Nada* dejaba en claro que una nueva filosofía comprehensiva se aprontaba a cambiar el modo de pensar del mundo. Hyppolite se unió a Sartre y aplicó su enorme erudición a integrar a Hegel y Marx en el nuevo modo de pensar. Así resumió Hyppolite en cierta ocasión el existencialismo que ayudó a elaborar: “El tema de la alienación y de la conquista de la alienación era lo que ahora concentraba nuestra atención”. Igual que Sartre, Hyppolite, durante toda su vida, confió en el valor del progreso. La historia era, tal como Hegel y Marx habían proclamado, el relato de la libertad humana. El argumento del relato, sin embargo, descansaba mucho más radicalmente de cuanto habían creído Hegel o Marx en el coraje y la convicción de los individuos concretos, en quienes estaban poseídos de responsabilidad histórica, en quienes ejercían sin miedo su libertad de opción. El existencialismo ofrecía, precisamente, una nueva explicación de la motivación moral, una dimensión que faltaba en Marx. “Reflexionar en la relación entre Hegel y Marx posee para nosotros un valor universal”, afirmaba Hyppolite poco antes de morir; “y no se trata solamente de un legado histórico. Implica un problema que siempre podemos volver a examinar y que puede adquirir significado nuevo en cualquier momento de la historia”.<sup>12</sup>

Después de la muerte de Hyppolite en 1968, Foucault nunca dejó de manifestar su admiración por la obra de su mentor. Exaltaba su insistencia, en la línea de Hegel y Marx, en que la historia era el verdadero medio de la filosofía; alababa también su talante académico, que le había llevado a “la supresión sistemática de su propia subjetividad”. Hyppolite, recordaba, “solía citar la máxima de Hegel acerca de la modestia del filósofo que pierde toda singularidad”.<sup>13</sup>

La “supresión sistemática de su propia subjetividad” y la convicción de que la obra filosófica debe avanzar mediante el estudio de la historia son sin duda las dos lecciones más permanentes que Foucault aprendió de su maestro. Porque el núcleo del credo de Hyppolite —especialmente su convicción de que la alienación podía y debía ser conquistada— sería rechazado inequívocamente por Foucault. \

En esos días, sin embargo, su actitud era muy distinta. En las primera obras que publicó, que sólo aparecieron en 1954, Foucault celebra el “impulso revolucionario” de Marx y algo semejante al humanismo de Hyppolite. Tal como él, es evidente que en esos años esperaba que “la historia [invirtiera] el desarrollo que había manifestado hasta el presente” y suscribía el “objetivo de terminar la alienación”. El joven Foucault, por otra parte, hablaba con optimismo acerca de capturar “la verdad de la esencia humana” gracias a una nueva “ciencia del hombre”. En la huella de Hyppolite y de Merleau-Ponty, defendía “un entendimiento antropológico del hombre concreto” que iba a combinar una visión marxista de la historia con una noción existencialista del ser humano libre y su “tarea ética”.<sup>14</sup>

Pero en el otoño de 1945 era indudable que la aclaración de esas nacientes convicciones personales debía esperar mientras Foucault, y sus jóvenes discípulos, intentaba, y apenas lograba, comprender las complicadas y abstrusas clases de Hyppolite, y se aprontaba para ingresar a la Ecole Normale Supérieure.

Una serie de exámenes sumamente competitivos decide, hasta hoy día, el ingreso a la Ecole Normale. Quizás sea la mayor y desde luego la más exigente de las famosas “*grandes écoles*” de Francia, y sólo acepta una pequeña fracción de quienes de toda la nación se presentan. En 1946 había treinta y ocho vacantes en el área de humanidades. Los estudiantes que previamente habían demostrado inusual capacidad (y también dado una serie de exámenes) asistían a un curso preparatorio especial, o “*Khâgne*”, en colegios semejantes al Henri-IV. Se trata de una institución típicamente francesa. Estos

cursos sacan a los alumnos de su vida normal y los sumergen en un verdadero horno de ideas. Los pocos elegidos deben entregarse día y noche a la lectura de las obras canónicas de la civilización occidental, de Platón a Kant. Como ha dicho un estudiante del sistema, el candidato típico “sufre una experiencia comparable a la de los gansos del Perigord”.<sup>15</sup>

Pocas semanas después de que Foucault ingresara al Henri-IV y empezara con su dura dieta de libros, Jean-Paul Sartre (Ecole Normale, clase 1924) presidió el acontecimiento intelectual de 1945: una conferencia pública con el título “El existencialismo es un humanismo”. El título puede parecer inocuo medio siglo más tarde, pero entonces pretendía ser agresivo y declarar, de hecho, la guerra a los críticos de Sartre. Al existencialismo se lo estaba atacando con violencia: los católicos lo tachaban de inmoral y los comunistas de nihilista. Alarmaba a la izquierda que el filósofo, entonces de cuarenta años, hubiera confesado que se había apoyado en la obra del filósofo alemán Martín Heidegger, conocido por sus simpatías nazis, e irritaba a la derecha por su abierto ateísmo.<sup>16</sup>

Una multitud esperaba a Sartre en la *rive droite* cuando llegó a dar la conferencia. En un principio temió que el partido comunista hubiera organizado una demostración. Pero la gente se había reunido fuera del teatro para aclamarlo, no para sepultarlo. Costó más de una hora que el teatro consiguiera un aspecto semejante a la normalidad. Debieron transportar al pequeño profesor sobre los hombros para que pudiera llegar al podio. Empezó a hablar. Parecía una especie de héroe de una insólita película de Hollywood: distante, sereno, lúcido de un modo preternatural. Dirigiéndose a sus críticos, explicó que el existencialismo, bien entendido, “no se puede considerar una filosofía quietista, ya que define al hombre por la acción; ni tampoco una descripción pesimista del hombre, ya que no hay doctrina más optimista: el destino del hombre se sitúa en él mismo”. Eran muy simples, dijo, los

principios de la nueva filosofía. Como Descartes, había hallado el fundamento de la “verdad absoluta” en “la percepción inmediata de uno mismo”; como Kant, había formulado su propia versión de la regla de oro: “todo sucede a todo hombre como si toda la humanidad mantuviera los ojos fijos en lo que hace y adecuara su conducta conforme a ello”. Y, con un ejemplo temprano de lo que se convertiría en eslogan y marca registrada de los *maîtres à penser* de la posguerra, Sartre resumió su idea básica en una frase: “El hombre está condenado a ser libre”. El individuo debe responder hasta de sus pasiones aparentemente más ciegas: “Desde el momento que es arrojado al mundo, es responsable de todo lo que hace”; de *todo*. Esto es, por cierto, una carga pesada. Pero no hay escapatoria: el deber moral de todo individuo es en todo momento preguntarse “¿soy realmente un hombre que tiene derecho a actuar de tal modo que la humanidad se regule según lo que hago?”<sup>17</sup>

La noche era cálida y había poco aire. Las mujeres se desmayaban; las depositaban sobre un piano de cola. El drama de la situación indujo imaginativos comentarios en la prensa: DEMASIADOS ASISTEN A UNA CONFERENCIA DE SARTRE era el titular de una crónica. DESMAYOS, PETICIONES DE AUXILIO, POLICIA. LAWRENCE DE ARABIA ERA EXISTENCIALISTA.<sup>18</sup>

¿Fue alguna vez tan sexy la filosofía? Quizás en la antigua Atenas. Pero en una época en que se esperaba que los pensadores profundos se comunicaran con una prosa recóndita y distante, un estilo que Sartre mismo había dominado en *El Ser y la Nada*, las sencillas fórmulas de esa conferencia tocaron al público en general primero en Francia y muy pronto en todo el mundo. Esa actuación de Sartre convirtió, de hecho, en moda internacional al existencialismo; y estableció la agenda de cualquier aspirante a filósofo de la generación de Foucault.

La reacción fue paradójica entre los estudiantes que estaban compitiendo por las vacantes académicas que podían conducirlos a la gloria intelectual. Aunque habían gozado con *El Ser y la Nada*, Michel Tournier y Gilles Deleuze quedaron pasmados con el discurso de Sartre. Desdeñaron los esfuerzos

de su ídolo por defenderse de sus críticos y quedaron abrumados por su invocación de Descartes y de la Regla de Oro: “Nuestro maestro se fue a pescar en el viejo e insípido humanismo”. El pobre hombre se estaba reblandeciendo, decían, burlándose; quizás lo afectó demasiado su temporada de prisionero de guerra; a ese paso muy pronto iba a salir defendiendo alguna versión confusa de socialismo pasado de moda.<sup>19</sup>

Lo que, en efecto, sucedería. No obstante, como agrega Tournier, “esa reacción debe entenderse por lo que era: la liquidación del padre por obra de ya crecidos adolescentes afligidos por la conciencia de que todo se lo debían a él”.<sup>20</sup>

A pesar de las apariencias, Foucault también estaba en deuda con Sartre. No le debía todo, pero sí bastante. Años después lucharía con el ejemplo de Sartre de un modo que sugiere una ambivalencia intensa y no resuelta. En una entrevista que grabó para una radio en 1968, se trata de apartar vehementemente de Sartre y su época, y critica que “un texto filosófico, un texto teórico, tenga que decir finalmente lo que sea la vida, la muerte y la sexualidad, si Dios existe o no, en qué consiste la libertad, lo que uno tiene que hacer en la vida política y cómo hay que comportarse con los otros, etcétera”. Foucault pidió que esos fragmentos se suprimieran de la grabación antes de emitirla. Pero una versión completa de la entrevista se publicó después, por error. Foucault se indignó. Envió una carta furiosa a la revista transgresora; pero en ella es la humildad encarnada: “Creo que la gran obra de Sartre y su acción política marcarán una época. Es verdad que hay muchos que hoy día trabajan en otra dirección. No voy a tolerar que nadie compare —especialmente si se trata de oponerla— la pequeña obra metodológica e histórica que he realizado con una obra como aquella”.<sup>21</sup>

La falsa modestia era una de las características más notorias de Foucault, pero no se puede dudar de que lo angustiaba no hallar un modo de plantearse frente al ejemplo de ese otro pensador. En uno de sus primeros ensayos, sobre el sig-

nificado de los sueños, se aparta un poco de sus normas y critica la noción sartreana de imaginación. Siete años después, en 1961, trataba de publicar su primer libro mayor, *Locura y Civilización*, y presentó el manuscrito (sin éxito) a Gallimard, porque, según comentó a sus amigos, esa editorial había publicado las grandes obras filosóficas de las generaciones anteriores, especialmente *El Ser y la Nada*. Plon publicó finalmente *Locura y Civilización* y el libro muy pronto fue valorado positivamente por los pares de Foucault. Pero él no quedó satisfecho: no quería hablar sólo a historiadores y filósofos sino al público en general. En el siguiente libro mayor, *Las Palabras y las Cosas*, apuntó directamente al mismo Sartre y criticó de modo explícito su *Crítica de la Razón Dialéctica*, de 1960. Sin embargo –nuevo síntoma de la ambivalencia de Foucault–, los pasajes del caso, que llegaron hasta las galeras del libro, fueron suprimidos del texto impreso final. No importa. Los comentaristas franceses (y el mismo Sartre) comprendieron perfectamente que el humanismo de Sartre, su visión de la historia –e, implícitamente, su liderazgo intelectual– estaban siendo sometidos a un ataque frontal.<sup>22</sup>

El desafío que planteaba Sartre le parecía a Foucault, en dos palabras, irresistible e ineludible. Su fama carecía de precedentes. Y su “oeuvre”, como la llamaba Foucault, había establecido un estándar implacable para lo que pudiera significar la vida filosófica: no sólo la creación de un modo original de pensar, pero su ejecución pública sobre un escenario que ya no era la sala de clases universitaria, sino, gracias al continuo desarrollo de los medios masivos de comunicación, el mundo entero.

Cualquier ambicioso aspirante a filósofo –y el estudiante de Poitiers sí que era ambicioso– topaba con un nuevo conjunto de obstáculos que había puesto Sartre. A nivel académico, el joven Foucault estaba indicando, sin embargo, que perfectamente los podía superar. Era un “estudiante de elite”, comentó uno de sus profesores del Henri-IV. Obtuvo la cuarta calificación entre todos los candidatos aceptados en la Ecole Normale en el otoño de 1946.

Así pues, Foucault ingresó a la Ecole Normale, un especie de monasterio para jóvenes genios. Allí volvió a sumergirse en ideas, en un ambiente potencialmente claustrofóbico. Foucault viviría varios años en el dormitorio contiguo a las salas de clase de la rue d'Ulm.

Sus condiscípulos y maestros muy pronto advirtieron que se trataba de un joven bastante curioso, raro. Si bien la cultura de la escuela aceptaba de buen grado —exigía, en realidad— cierta excentricidad, la violencia de sus peculiaridades lo apartó en seguida del conjunto. La puerta de su dormitorio fue decorada de la manera más inquietante, con bocetos de Goya sobre las víctimas de la guerra, con torturados y atormentados que se retorcían agónicos. Su conducta no era menos inquietante: una noche lo sorprendieron persiguiendo por los pasillos, con un puñal, a un compañero. En las discusiones intelectuales resultaba imprevisible y muy agresivo: casi siempre reservado e introvertido, si se le daba ocasión, el joven de Poitiers actuaba con amargo sarcasmo y no perdía la oportunidad de burlarse. Estaba en un ambiente donde las ideas se esgrimían rutinariamente como espadas en combate; pero Foucault iba directo a la yugular. Conocía en profundidad, cosa poco habitual, al marqués de Sade, y despreciaba a quienes no lo respetaban. Casi ninguno de sus compañeros lo soportaba. Otros creían, sencillamente, que estaba loco.<sup>23</sup>

Todos, sin embargo, aceptaban que era brillante. Leía vorazmente. Y cuando no estaba perdido en un libro o discutiendo ideas, asistía a conferencias y seminarios. Los estudiantes empezaban a prepararse casi de inmediato para el siguiente examen decisivo, para el cual les faltaban unos cuatro años, la *agrégation*, el pasaporte para poder enseñar en el sistema escolar francés. La popularidad sin precedentes de Sartre hizo que la filosofía desplazara a la literatura y fuera el campo en el cual los *normaliens* más brillantes competían para demostrar su excelencia intelectual.

Foucault se concentraba en la filosofía. Estudiaba a Kant con Jean Beaufret. Con Merleau-Ponty, el colega de Sartre, estudiaba diferentes aproximaciones al problema de la rela-



ción mente/cuerpo y sin duda aprendió de Merleau-Ponty la noción de que el sujeto verdadero no es la conciencia *per se* sino “la existencia, o el ser en el mundo mediante un cuerpo”. Y por su cuenta, como todos los demás, se introducía en Hegel, Marx y Husserl.<sup>24</sup>

Pero únicamente Heidegger, admitiría más tarde, le parecía “el filósofo esencial... Todo mi desarrollo filosófico estuvo determinado por mi lectura de Heidegger”.<sup>25</sup>

El impacto de Martín Heidegger sobre dos generaciones de filósofos franceses es uno de los episodios más importantes –y más peculiares– de la historia intelectual moderna. El asunto, de muchos modos, empieza con Sartre y no porque fuera el primer francés que descubriera a Heidegger (no es el caso), sino, más bien, porque fue el primero que situó a Heidegger en el mapa de la cultura francesa y convirtió su pensamiento en *la* piedra de toque de la filosofía de nuestro tiempo.

A fines de los años treinta, cuando Sartre leyó seriamente por primera vez a Heidegger, éste ya era uno de los filósofos más influyentes en Alemania. Como ha recordado Hannah Arendt, una de las primeras alumnas suyas, “el rumor acerca del rey oculto” corría desde 1919, desde que aceptó la ayudantía en la cátedra del gran filósofo y fenomenólogo Edmund Husserl. “El rumor sobre Heidegger era muy simple y preciso”, escribe Arendt. “El pensamiento volvía a vivir; los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, vuelven a cobrar voz y mientras hablan sucede que nos proponen cosas completamente distintas de las trivialidades familiares y gastadas que se suponía debían decir. Existe un maestro; quizás se pueda aprender a pensar”.<sup>26</sup>

Ni Sartre ni Foucault estudiaron nunca con Heidegger. Pero los dos leyeron su obra y para ambos fue decisivo el texto de su obra maestra, *Ser y Tiempo*, cuya primera edición es de 1927. Mientras leía este libro, doce años después, en busca de una filosofía que de algún modo abarcara “una sabiduría, un heroísmo, lo sagrado”, Sartre, seguro de haber ha-

llado lo que buscaba, exultaba con “la aparición en el mundo de una conciencia libre”.<sup>27</sup>

Fue un encuentro paradójico de dos mentes, fundado quizás en un malentendido monumental, pero que resultó preñado de consecuencias para ambos. Sartre era, en muchos sentidos, todo lo que Heidegger no era: clásicamente francés, tenazmente cartesiano, racionalista de corazón, anticuado moralista también. Y, cosa aún más curiosa, mientras Sartre leía a Heidegger y anotaba en su diario, el primero de febrero de 1940, la aparición de una “conciencia libre”, era un prisionero en un campo alemán. Heidegger, en cambio, estaba cómodamente instalado en la universidad de Friburgo y había prometido lealtad a la “verdad interior y grandeza” del régimen nazi que en septiembre de 1939 había arrojado al mundo a una guerra total.

El que un francés descubriera y abrazara una filosofía alemana de *Untergang* en medio de la Segunda Guerra Mundial constituía una ironía que advirtió el mismo Sartre. *Ser y Tiempo* era, en un nivel, una especie de implacable codicilo filosófico a *La Decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. No obstante, según Sartre, *Ser y Tiempo* expresaba “una superación libre, hacia la filosofía, de ese patético perfil de la historia... Así que pude redescubrir cómo asume Heidegger su destino de alemán en los arruinados años de la Alemania de posguerra, lo cual me ayuda a asumir mi destino de francés en la Francia de los años cuarenta”.<sup>29</sup>

El entusiasmo de Sartre sirvió, por lo menos, para alterar el curso de la carrera de Heidegger: después de la derrota alemana, privado de su cátedra de filosofía y exiliado en su casa de la Selva Negra, se convirtió, gracias al entusiasmo mundial por Sartre y el existencialismo, en un profeta honrado y no sólo en Francia. Pero la historia es aun más extraña. A Heidegger no le gustó nada lo que se decía en su nombre y se esforzó por desautorizarlo. Leyó el texto de Sartre, “El existencialismo es un humanismo” y se sintió obligado a explicar que no era un humanista ni tampoco un “existencialista”. En respuesta a una serie de preguntas de su discípulo

francés más importante, Jean Beaufret, el profesor de la Ecole Normale, Heidegger compuso una “Carta sobre el Humanismo”, que se publicó en 1947. El sabio alemán en desgracia lanzó rayos como un semidiós que resplandeciera sobre un Olimpo filosófico. Sartre, afirma con un sarcasmo que el no iniciado no alcanzará a saborear plenamente, “se queda en la metafísica y olvida la verdad del Ser.”<sup>30</sup>

Y con este único golpe, Heidegger convierte su propia obra en la influencia central de la generación de Foucault, la misma generación de filósofos que estaba ansiosa por escapar de la sombra de Sartre.

En términos estrictamente filosóficos, Heidegger tenía la razón, obviamente, en esa desautorización de la lectura de Sartre. Su pensamiento, insiste, nunca tuvo la intención de “cuidarse del hombre para que la civilización y la cultura se pudieran justificar mediante los actos de los hombres”. Para él, tal como para Nietzsche y Spengler, la historia moderna era una calamidad y no el surgimiento feliz de la armoniosa libertad humana que anunciaban Kant, Hegel y Marx. En estas circunstancias, reproducir sin modificaciones ni crítica sería las fórmulas del humanismo moderno, como parecía intentar Sartre, equivalía a una evasión: como si el filósofo francés se hubiera amedrentado al apreciar las implicaciones de la esencia del ser humano. Durante toda su vida Heidegger describió esta esencia en términos de “trascendencia” y no de “conciencia”: “Ser es lo *trascendens* puro y simple”.<sup>31</sup>

Se entendiera o no se comprendiera adecuadamente la “trascendencia” –y la esotérica escritura de Heidegger no facilita en absoluto las cosas–, esta idea es el punto de partida implícito de todos los principales filósofos franceses del período de posguerra, desde Sartre y Merleau-Ponty hasta Foucault y Jacques Derrida. Capacidad humana distintiva (aunque la mayoría de los seres humanos, creía Heidegger, no alcanzan a capturar su significación), la “trascendencia” concede a cada persona el poder de empezar, de volver a empezar, de hacerse con, de reformular y transformar el mundo. Como otros filósofos modernos de Kant a Sartre, Heidegger a

veces llamó “libertad” este poder; era un *poder* que había aprendido en Nietzsche, que a esta misma capacidad llamaba “voluntad de poder”. La llamara libertad o la llamara trascendencia, Heidegger, en la carta a Beaufret, reitera su propia visión: esta misteriosa capacidad carecía, intrínsecamente, de norma, regulación, razón o propósito consciente; de hecho, como Nietzsche, sostiene que todo ello no tiene otro fundamento que el poder de trascendencia. Pretender, como Sartre en su conferencia, que algo semejante a la filosofía moral de Kant se vincula lógicamente con algo como la concepción de “existencia” de Heidegger era, entonces, lo mismo que manifestar una profunda incompreensión del “Ser” y de la “trascendencia”.<sup>32</sup>

Pero aquí no acaba la carta de Heidegger a Beaufret. Marca también un punto de inflexión decisivo en el propio pensamiento de Heidegger y, como consecuencia de la renovada influencia de Heidegger en Francia, un punto de inflexión en las preocupaciones filosóficas principales de Foucault y de su generación.

En la primera etapa de la obra de Heidegger, cuyo epítome es *Ser y Tiempo*, el pensador alemán se había interesado fundamentalmente en “el ser del hombre” (*das Sein der Menschen*” o “*Dasein*”). En los años treinta y cuarenta les pareció factible a buen número de lectores franceses de *Ser y Tiempo*, incluso a Hyppolite y a Merleau-Ponty, amalgamar este énfasis en el *Dasein* con la filosofía teleológica de la historia de Hegel y con el famoso dicho de Karl Marx en su “Tesis sobre Feuerbach”: “todos los misterios que conducen la teoría hacia el misticismo tienen solución racional en la práctica humana”. El mismo Heidegger, en *Ser y Tiempo*, se había apoyado en la trascendencia como en “la posibilidad misma de actuar”, un énfasis cuyo clímax ocurre en los llamados, sumamente abstractos y profundamente enigmáticos, que hay en el libro a que el *Dasein* se alce resueltamente en “*el momento de la visión*” para hallar su destino histórico y “elegir su héroe”.<sup>33</sup>

Pero la inminencia de la Segunda Guerra Mundial y la derrota catastrófica del “héroe” que el mismo Heidegger había escogido en 1933 –a saber, Adolfo Hitler– llevó al filósofo

alemán a lo que calificó de “inversión” o vuelta atrás. En la nueva comprensión de Heidegger (como Hannah Arendt intentó exponer en lenguaje llano) “la posibilidad misma de actuar”, presentada ahora como “la voluntad de imperio y dominio” se yergue como “una especie de pecado original, del que se considera culpable cuando intenta reconciliarse con su... pasado en el movimiento nazi”.<sup>34</sup>

Heidegger, en efecto, intentó purgar, en la “Carta sobre el humanismo”, a la trascendencia de sus lazos convencionales no sólo con la lógica, la moral y la metafísica (asuntos ya encarados en *Ser y Tiempo*), sino también de “la posibilidad misma de actuar”. Este desplazamiento de sentido lo indica en general con las palabras que decide subrayar. En lugar de *Dasein* ahora destaca *Sein*, o “Ser”, como tal. Para iluminar al Ser en cuanto tal ahora no hace falta acción, sino más bien una espera silenciosa, una actitud de contemplación esencialmente respetuosa que podría mantenerse abierta a la posibilidad (leve) de una nueva religión neopagana del hombre, que se alzaría de las cenizas de la abortada revolución de Hitler. Como señalaría uno de los más perspicaces lectores franceses de Heidegger, Jacques Derrida, la “Carta sobre el humanismo” está llena de imágenes de luz y de metáforas que evocan “los valores del vecindario, el refugio, la casa, el servicio, la custodia, la voz y el escuchar”. “El hombre”, declara Heidegger, “no decide si aparece ni cómo aparece el ser”, como habían concluido muchos lectores de *Ser y Tiempo*. El “hombre” es meramente “el pastor del Ser”.<sup>35</sup>

A primera vista, la vocación de “pastor” parece idílica. Pero hay una nota más oscura e inquietante que también resuena con insistencia en la carta de Heidegger. Y es una nota que va a resonar muy profundamente en Foucault, que ya conocía, por Goya y Sade, bastante de visiones inquietantes y oscuras del mundo. Porque un ser humano que no está afincado ni en la razón ni en la acción intencional debe estar preparado para dejarse ir. Y para dejar las inhibiciones de la costumbre y descender a lo que Heidegger llama lo “no pensado”, el pensador primero debe “aprender a existir en lo

innominado". La poesía y el arte, y no la filosofía, pueden iluminar el camino de esta tarea paradójica. "El lenguaje", como afirma Heidegger, "es la casa del Ser"; pero esta metáfora es engañosa. Porque habitar, aunque sea contemplativamente, el mundo que revela por ejemplo el lenguaje de Sade, es más probable que perturbe y no que consuele. "Oculto un paso más atrás", distante de la lógica y de la acción consciente, hay "un pensamiento hecho trizas". Si se tienta más allá de los límites de la razón, el pensar tarde o temprano se encuentra sin estatuto ni norma, sin estructura ni orden, cara a cara con *nada*. Descubrir así, como dice Heidegger, que "Ser" y "la nada" son "lo Mismo" "arriesga discordia". El nuevo modo de pensar de Heidegger puede provocar un "ascenso a la gracia" que resulte consolador, pero al mismo tiempo puede desatar el "mal", "la malicia de la ira" y la "compulsión a lo maligno", con consecuencias inciertas y potencialmente fatales. Como resume uno de los más famosos aguafuertes de Goya, "el sueño de la razón produce monstruos".<sup>36</sup>

Las consecuencias de "un pensamiento hecho trizas" pueden ser trágicas entonces: en la "Carta sobre el humanismo", Heidegger más de una vez se refiere al poeta Hölderlin que, igual que Nietzsche, vivió los últimos años de su vida presa de la demencia. (El sacrificio sangriento de la última guerra pesa también en silencio, y ambiguamente, en las palabras del filósofo.) No obstante, "si tal pensar resultara afortunado para un hombre", agrega Heidegger en una típica y portentosa tautología, "ninguna desgracia podría afectarle". Gozaría entonces "el don único que puede venir al pensar desde el ser". Emergería de su "aventura" en lo "impensado" y hallaría el mundo, como antes, inalterado e intocado, pero con el aura del misterio primordial (y del posible horror) restaurada. La vocación del pensador era ahora la de evocar esa aura, como lo haría un poeta, "dejando imperceptibles surcos en el lenguaje". Quizás llegarían a fruto las semillas que allí se sembraran. Quizás llegará un tiempo para cosechar lo sembrado. Pero el pensador, mientras eso no acontece, será un ejemplo viviente de cómo "dejar que el Ser... sea".<sup>37</sup>

Foucault diría más tarde que “no conocía suficientemente a Heidegger”. Es probable que haya sido cierto. Su conocimiento de Heidegger no se puede comparar, sin duda, con el que más adelante conseguiría de Nietzsche. Pero tampoco se puede dudar de que adoptó muy seriamente la aproximación de Heidegger a la filosofía.

En los primeros escritos que publicó, en 1954, se refiere con erudición y cálida simpatía a la obra del gran psiquiatra heideggeriano Ludwig Binswanger. Y varios años después se va a referir, con mayor calidez aún, a la perspectiva filosófica que expuso Heidegger en la “Carta sobre el humanismo”. En *Las Palabras y las Cosas*, de 1966, Foucault da la bienvenida a una “forma de reflexión muy distante del análisis cartesiano y kantiano” que “por primera vez” revela “el ser del hombre en las dimensiones donde el pensar enfrenta lo impensado y se articula en ello”. Gracias a Heidegger (a quien Foucault alude claramente, aunque sin nombrarlo), ha aparecido “una ontología de lo impensado” que “interrumpe la primacía del ‘yo pienso’”, y facilita la exploración de “mecanismos sombríos, de determinaciones sin rostro, de todo un paisaje de sombra”. Atravesando este territorio difuso y nocturno —en Foucault, como en Sade y en Goya, predominan imágenes de oscuridad—, “el pensamiento moderno está avanzando hacia esa región donde el Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él”.<sup>38</sup>

Foucault confió en su lecho de muerte que de las notas que tomó en esos días ninguna superaba en cantidad e importancia a las que tomó sobre los textos de esa esfinge imponente del pensamiento alemán del siglo veinte: “Todavía conservo... las notas que tomé mientras leía a Heidegger. ¡Tengo toneladas! Y son mucho más importantes que las que tomé mientras leía a Hegel o a Marx”.<sup>39</sup>

Foucault tomó notas, en efecto, sobre Hegel y Marx, tal como lo hizo sin duda sobre Hyppolite y Merleau-Ponty. En una entrevista posterior destaca que “no debemos olvidar que

en el período de 1945 a 1955, en Francia, toda la universidad francesa, la joven universidad francesa, la que difería de la tradicional, estaba sumamente preocupada con la tarea de construir algo que fuera... husserliano y marxista: con la relación de la fenomenología y el marxismo”.<sup>40</sup>

A finales de los años cuarenta, la relación entre el marxismo y la fenomenología estaba logrando una vigorosa elaboración en la obra del más importante maestro de Foucault en la Ecole Normale, Merleau-Ponty. Buen marxista hegeliano, como Hyppolite, hablaba mucho esos días acerca del *sentido* de la historia, como si fuera evidente que la historia tuviera un sentido único. Al mismo tiempo, Merleau-Ponty esperaba anclar su relato global de la condición humana en minuciosas y detalladas descripciones de experiencia corporal. Ampliando una aproximación a la filosofía que había aprendido de Husserl y del Heidegger de *Ser y Tiempo*, Merleau-Ponty trató de poner de manifiesto, en su obra maestra, *Fenomenología de la Percepción*, publicada en 1945, los orígenes de lo que Kant había considerado la “unidad trascendental” del individuo sensible, mediante la descripción de las disposiciones perceptuales y conductuales según las cuales un ser humano, espontáneamente, confiere orden y sentido al mundo.

La importancia que después de la guerra tuvo en Francia este método “fenomenológico” debe algo, sin duda, al contexto institucional, como sugirió una vez el mismo Foucault: “porque la universidad francesa, como la filosofía empezó en Descartes, sólo podía avanzar de un modo cartesiano”. Pero si bien Sartre era un cartesiano confeso que describía la conciencia como extrañamente incorpórea, sería un error suponer que Merleau-Ponty (o Hyppolite) compartían lo que pensaba Sartre en este aspecto. Por el contrario, Merleau-Ponty criticaba con dureza el dualismo cartesiano de Sartre. Afirmó de manera consistente el carácter corpóreo del sujeto cognoscente y (como Hyppolite) destacó del mismo modo su situación histórica. Estas diferencias no son triviales: Merleau-Ponty pensaba que la libertad del ser humano está limitada de un modo mucho más riguroso que lo sugerido por Sartre en *El Ser y la Nada*.<sup>41</sup>



No obstante, Merleau-Ponty y Sartre coincidían en su estimación de los métodos introspectivos de Husserl. Los dos consideraron con mucha seriedad los análisis existenciales de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Y a pesar de todos sus desacuerdos, los dos propendían a destacar lo intencional, o “la intencionalidad operativa” del poder de “trascendencia” del ser humano singular. Era un énfasis problemático en algunos sentidos.

No quedaba claro, por ejemplo, cómo la “intencionalidad” podía dar cuenta de la significación de algunos factores impersonales de la historia, como el clima, la nutrición o las tendencias demográficas. Tampoco era muy evidente cómo un estilo existencial de análisis podía iluminar al fenómeno del lenguaje, asunto de importancia creciente, sobre todo después que Heidegger dictaminara que era “la casa del Ser”.

Los fenomenólogos franceses no olvidaban esos problemas. Pero sus esfuerzos por encarar cuestiones de historia y lenguaje tuvieron un impacto paradójico. “Recuerdo con claridad”, diría Foucault unos años después, “algunas conferencias en las que Merleau-Ponty empezó a hablar de Saussure”, el padre intelectual, suizo, de la lingüística estructural, que en esos días el público en general casi desconocía: “Así que el problema del lenguaje se manifestó, y fue evidente que la fenomenología no podía competir con el análisis estructural para dar cuenta de los efectos de significado que podía producir una estructura de tipo lingüístico en la cual el sujeto (en sentido fenomenológico) no interviene para conferir significado. Y con toda naturalidad, en vista de que la esposa fenomenológica no estaba calificada, pues era incapaz de encarar el lenguaje, el estructuralismo se transformó en el nuevo prometido”.<sup>42</sup>

Hasta aquí la explicación retrospectiva que hace Foucault de su posterior antipatía por la veta husserliana y marxista de la filosofía francesa tiene bastante sentido. Pero no el suficiente. Falta algo. Al cabo, a fines de los años cuarenta la fenomenología francesa era una mansión con muchas habitaciones.<sup>43</sup> Por otra parte, en vista de la fácil disponibilidad de

alternativas perfectamente respetables –desde la lingüística de Saussure hasta el pensamiento último de Heidegger–, ¿por qué impresionó a Foucault la filosofía de Sartre como una especie de “terrorismo”? La palabra misma no sólo conjura sometimiento involuntario, sino también miedo. ¿Por qué miedo?

Para proponer una respuesta posible a esa pregunta conviene recordar el objetivo moral de la filosofía de Sartre. El lo resumió una vez en una palabra: “autenticidad”. Esto significaba “tener conciencia verdadera y lúcida [de una situación] y asumir las responsabilidades y riesgos que implica”. Sartre deja en claro que estos criterios no los cumple la mayoría de la gente casi nunca. Nuestro destino es, en efecto, ser culpables constantemente. De allí la fuerza del eslogan de Sartre: el hombre está *condenado* a ser libre.<sup>44</sup>

Uno de los pasajes más famosos de *El Ser y la Nada* ilustra algunas de las consecuencias de este modo de mirar el mundo. Sartre se imagina agachado junto a una puerta, mirando por el ojo de la cerradura. Impulsado por los celos, se esfuerza por ver qué está ocurriendo al otro lado. En ese momento, comenta Sartre, “no hay un *self* que habite mi conciencia, nada hay por lo tanto a lo cual pueda referir mis actos... Estos, de ningún modo, son *conocidos*”. En ese instante, “*Yo soy mis actos...* [en] un modo puro de perderme en el mundo, de embeberme en las cosas tal como la tinta queda en el secante”. Sin embargo en este mismo instante, mientras siento disolverse placenteramente mi *self*, el conjunto de los elementos –la puerta, la cerradura y su agujero, el hombre que por allí mira– “sólo existen en relación a un proyecto libre de mis posibilidades. Los celos, como la posibilidad que *soy*, organizan este complejo instrumental...”<sup>45</sup>

Pero de súbito, continúa Sartre, “escucho pasos en el pasillo. ¡Alguien me está mirando a mí!”<sup>46</sup>

Toda la situación se transforma repentinamente. “Ahora existo como *yo mismo...*: Me veo porque de súbito alguien me

ve". Y, cual relámpago, reconoce su libertad y su responsabilidad, pero sólo bajo la forma de *vergüenza*. "La vergüenza... es vergüenza del *self*; es el *reconocimiento* del hecho de que *soy*, en efecto, ese objeto que Otro está mirando y juzgando". En realidad, ineludiblemente, Sartre *es* el celoso mirón en el ojo de la cerradura.<sup>47</sup>

Una noche, mientras estaba en la Ecole Normale, le ocurrió a Foucault un incidente similar. Un profesor, por casualidad, ingresó a un pasillo de la escuela y tropezó con el joven estudiante. Paul-Michel yacía en el suelo. Se acababa de tajar el pecho con una navaja.<sup>48</sup>

Imaginarse paralizado por el sarcasmo de la filosofía moralizante de Sartre en ese momento no podía ser una perspectiva atractiva. "El masoquismo", había declarado de modo categórico Sartre en *El Ser y la Nada*, "es, en principio, un fracaso", un "vicio" condenable, un esfuerzo deplorable y condenado "para *aniquilar* la subjetividad del sujeto".<sup>49</sup> Desde la perspectiva de Sartre, ¿qué otra cosa sino vergüenza podría haber sentido Foucault?

"La visibilidad", notaría Foucault años más tarde, "es una trampa". Y eso era, desde su punto de vista, la filosofía de Sartre. Como sugieren las observaciones de Sartre sobre el masoquismo, y confirma su conferencia sobre el humanismo, el viejo existencialista era propenso a sostener juicios morales sorprendentemente convencionales. Al mismo tiempo, su énfasis implacable en la libertad y la responsabilidad dotaba de un peso bastante insoportable a esos juicios; después de todo, según Sartre, es deber de cada uno de nosotros comportarnos "como si toda la raza humana nos estuviera contemplando fijamente" en cada uno de nuestros actos. Foucault rechazaba con vehemencia este estándar castigador de "autenticidad": "me parece que, desde un punto de vista teórico", observa en una entrevista de 1983, Sartre evita la idea del sí mismo como algo que nos ha sido dado, pero, mediante la noción moral de autenticidad, regresa a la idea de que debemos ser nosotros mismos, ser verdaderamente nuestro *self* verdadero". Soportar el peso no sólo de lo que una persona alguna vez

puede ver, sino de lo que “toda la raza humana”, nada menos, pueda pensar, si sólo *ella* pudiera ver, es encarcelarse uno mismo “en una mirada infinitamente autorreferente”, como dijo Foucault. Especialmente para quien ha experimentado momentos de locura, “era finalmente quedar encadenado a la humillación de ser un objeto para uno mismo. La conciencia se vinculaba ahora a la vergüenza de ser idéntico a ese otro, de estar comprometido en él y” –y éste es, quizás, el punto decisivo– “de despreciarse a uno mismo antes de poder reconocerse o conocerse”.<sup>50</sup>

No es extraño que el joven Foucault prefiriera la filosofía de Heidegger a la de Sartre. Desde la perspectiva de Heidegger, al cabo, incluso un momento de locura autolacerante podía considerarse un fructífero encuentro con lo “no pensado”. En lugar de lanzar calumnias morales sobre tan discordante experiencia, Heidegger parecía acogerla de buen grado. Una “compulsión a lo maligno”, como “un pensamiento hecho trizas” no eran vergonzosos y podían provocar un “ascenso a la gracia”.

Paul-Michel Foucault podría haber usado un poco de “gracia”: su gesto de automutilación no fue un incidente aislado. En 1948 había intentado suicidarse. En los próximos años hubo otros intentos; no está claro cuántos. Trató de rebanarse las muñecas. Bromeaba con ahorcarse. La idea lo obsesionaba. Su padre, alarmado, le consiguió una cita en el hospital Sainte-Anne con una de las luminarias de la psiquiatría francesa moderna, el doctor Jean Delay, para que le hiciera una evaluación. Cuando, para sorpresa general, Foucault falló en el primer intento en el examen de *agrégation*, en 1950, uno de sus profesores, preocupado de que el desilusionado estudiante pudiera intentar otro “desatino”, le pidió a uno de sus discípulos que se ocupara continuamente de él.<sup>51</sup>

Al final de su vida, Foucault defendió “el derecho de todo el mundo a matarse”, como le dijo, muy sonriente, a un espantado entrevistador en 1983. El suicidio, escribió en otro

ensayo, publicado en 1979, era “el más simple de los placeres”. Uno debe prepararse para el acto suicida “poco a poco, decorarlo, arreglar los detalles, buscar los ingredientes, imaginarlo, escogerlo, aconsejarse al respecto, conformarlo como una obra sin espectadores que existe sólo para uno mismo, para el instante más breve de la propia vida”. Es cierto que “a menudo deja huellas descorazonadoras... ¿Le parece agradable tener que ahorcarse en la cocina y dejar una lengua azul colgando? ¿O encerrarse en el garaje y dejar el motor del automóvil funcionando? ¿O dejar un pequeño fragmento de cerebro en la calle para que lo huelan los perros?” Todo sería mejor, sin duda, si la sociedad valorara adecuadamente el suicidio: “Si me gano unos millones en la lotería nacional”, dijo en la entrevista de 1983, “fundaré un instituto donde la gente que quiera morir pueda pasar un fin de semana, una semana o un mes divirtiéndose lo más que pueda, quizás con ayuda de drogas, y después desaparecer...” En el ensayo de 1979 imagina “festivales de suicidio” y “orgías suicidas” y también una especie de retiro donde los que planean cometer suicidio puedan “hallar compañeros sin nombre, ocasión de morir liberado de toda identidad”. Este morir es sensual (tal como Sade había dicho), insiste Foucault: morir, escribe, es experimentar la “forma informe de un placer absolutamente simple”, un “placer ilimitado cuya paciente preparación, sin prisa y sin pausa, iluminará la totalidad de tu vida”.<sup>52</sup>

Esto es sólo una broma; por lo menos se está tentado de decirlo.

¿O no lo es? La trayectoria de la vida de Foucault, desde su primer intento de suicidio en 1948 hasta el espectro de la muerte que evidentemente abrazó en 1983 en San Francisco, lo deja a uno pensando.

El médico de la Ecole Normale vinculó la conducta suicida del joven Foucault a un solo elemento: la angustia por su homosexualidad. Didier Eribon, su biógrafo francés, lo acepta tácitamente. Muestra al joven filósofo paralizado por la culpa después de sus frecuentes salidas nocturnas al *demimonde gay* del París de posguerra.<sup>53</sup>

En su ensayo de 1979 sobre el suicidio, cosa curiosa, Foucault establece la misma conexión, aparentemente para ridiculizarla. Aunque, otra vez, el subtexto biográfico lo deja a uno pensando: “Nos debemos imaginar a creaturas altas, esbeltas y pálidas que son incapaces de cruzar el umbral hacia el otro sexo y que durante toda la vida se pasan encarando a la muerte para terminar dando finalmente un violento portazo (que nunca deja de molestar al vecindario). En vez de casarse con el otro sexo, [los homosexuales] se casan con la muerte. Pero son tan incapaces de morir como lo son verdaderamente de vivir. En este juego risible, los homosexuales y el suicidio se desacreditan mutuamente”.<sup>54</sup>

Por cierto, no era nada sencillo ser homosexual y joven en el París de fines de los años cuarenta. “Hasta casi 1970”, recordaría Foucault, “uno sabía muy bien que los patrones de los bares y de los baños eran molestados continuamente por la policía y que existía una espiral de represión policíaca compleja, eficaz e insoportable”. Pero Foucault también recordaba que había gozado con los juegos que debía jugar en aquellos tiempos oscuros anteriores a la liberación gay: la pertenencia a una hermandad *underground* era excitante y peligrosa a un tiempo.<sup>55</sup>

Su sexualidad no era, en todo caso, algo que Foucault acabara de descubrir. Le contó a varios amigos que sus primeros encuentros con otros muchachos habían ocurrido años antes en Poitiers. En la Ecole Normale nunca se jactó de su sexualidad ni tampoco la ocultó. Hacía mucho que Francia era un país bastante sofisticado sexualmente; poseía su propio código de discreción y de tolerancia de facto. Los *normaliens*, además, gozan de márgenes tradicionalmente amplios; se permite mucha conducta insólita. Sería ingenuo suponer que los funcionarios o los estudiantes de esa escuela hayan considerado ofensivas o particularmente chocantes en sí mismas las actividades sexuales de Foucault.<sup>56</sup>

Si Foucault abrigaba, de mayor, alguna ansiedad acerca de sus deseos sexuales, por lo menos no lo advirtió ninguno de sus amigos gay. Habitualmente trataba el tema con ligere-

za. Cuando el novelista estadounidense Edmund White le preguntó una vez cómo se las arreglaba para ser tan hábil y tan inteligente, Foucault bromeó y le dijo que todo se debía a su deseo apasionado por los muchachos: “No siempre fui inteligente y hábil: en realidad era muy estúpido en el colegio” recuerda que le dijo Foucault. “Así que me cambiaron de colegio” (y es verdad que así fue). En la nueva escuela, continúa Foucault, “había un niño muy atractivo y aun más estúpido que yo. Para caerle en gracia, pues era muy hermoso, empecé a hacerle los deberes, y de este modo me volví inteligente. Tenía que trabajar bastante para mantenerme un poco por sobre su nivel y así poder ayudarlo”.

“En cierto sentido”, concluye Foucault, “todo el resto de la vida me lo he pasado tratando de hacer cosas intelectuales para agradar y atraer a muchachos hermosos”.<sup>57</sup>

Daniel Defert, que con el correr de los años conocería a Foucault mejor que nadie, cree que su viejo compañero sufría por esos días de una enfermedad diferente, más enigmática, y no de homosexualidad. Un factor, insinúa Defert, era la ansiedad que sentía Foucault por “no ser bien parecido”. Otro factor, especula Defert, pudieron ser las drogas, una fascinación constante y profunda, tan intensa como la que sentía por el suicidio. “No sé si se inyectaba”, declara Defert, pero las drogas que utilizaba Foucault en esa época eran, con seguridad, más potentes que el alcohol o el hachís. No obstante, concede Defert, se trata de “un período muy misterioso”. También es el indicio más temprano de la peculiar forma de “experiencia” obsesionada con la muerte que Foucault va a intentar ahondar durante toda la vida.<sup>58</sup>

En 1948, precisamente cuando el joven Foucault empezaba a batallar formalmente con sus impulsos suicidas, llegó a la Ecole Normale un personaje sumamente atractivo. Se llamaba Louis Althusser y durante varios años se las arregló para abrir nuevas puertas al triste estudiante de Poitiers, proponiéndole nuevos modos de aplicar la filosofía al estudio de la

historia y a la comprensión de la psicología, y también nuevos modos de cambiar un mundo que en ciertos aspectos era obvio que Foucault consideraba insoportable.

Althusser era el nuevo tutor de filosofía de la escuela, o, según el argot de los *normaliens*, el nuevo “caimán”. Espíritu orgulloso y de implacable disciplina, armado de habilidades jesuíticas, Althusser estaba a punto de separarse de la iglesia católica y de ingresar al partido comunista. El joven tutor ya padecía de recurrentes estados maníaco-depresivos (que lo llevarían a su internación en un hospital psiquiátrico después de estrangular a su mujer en 1981) y solía faltar a clase. Era, no obstante, un espléndido profesor, lo que le sirvió para reclutar una cantidad sin precedentes de *normaliens*, incluso a Foucault, para el partido comunista.<sup>59</sup>

“En el período de la inmediata posguerra”, recuerda Foucault, el partido comunista “ejercía... una legitimidad triple: histórica, política y teórica”. El partido capitalizó el liderazgo que logró durante la Resistencia y estableció el marco de la actividad de posguerra de los socialistas franceses: “‘Dictaba la ley’ a cualquiera que pretendiera estar en la izquierda. Se estaba a favor o en contra; uno era su aliado o su adversario”.<sup>60</sup>

Foucault fue un aliado. Ya estaba en abierta rebelión contra la pulcritud burguesa de su familia y buscaba un modo práctico de trascender su sensación de alienación personal; pero se oponía, más concretamente, a la creciente intervención francesa en Indochina. Gracias a Althusser, los comunistas reemplazaron a los socialistas como el partido de la protesta y del cambio social en la Ecole Normale. Foucault recordaría más tarde que su generación “estaba en búsqueda de otros modos intelectuales de alcanzar aquel punto en que parece que algo adquiere forma o ya existe como totalmente ‘otro’, a saber, el comunismo”. En algún momento de 1950 se unió al *Parti Communiste Français* (PCF).<sup>61</sup>

Su experiencia de alrededor de tres años, si le sirvió de algo, fue para aprender acerca de la flexibilidad de la verdad, y también acerca de la capacidad de la mente bien entrenada para creer y hallar razones para creer casi cualquier cosa.



Aprendiendo a seguir la línea del partido en todo, desde asuntos internacionales hasta psicología. Foucault aprendió a dar crédito a lo increíble: “El estar obligado a sostener un hecho que quedaba más allá de toda credibilidad posible”, explicaría posteriormente, “era parte de ese ejercicio de ‘disolución del *self*’ en busca de un modo, de un camino para ser ‘otro’”. Sin embargo, como advirtió Foucault, ser comunista no era exactamente el “otro” modo de vida que estaba buscando. De ningún modo liberación, la vida dentro del partido muy pronto le pareció otra camisa de fuerza. “Nunca me integré verdaderamente al partido comunista, porque era homosexual. Y ésa era una institución que reforzaba todos los valores de la vida burguesa más tradicional”, todos los que él quería ahora expulsar.<sup>62</sup>

Aunque es imposible establecer con precisión las fechas del compromiso activo de Foucault con el partido comunista francés, parece que lo abandonó en el verano de 1953. La gota que rebasó el vaso, recuerda, fue la llamada “conspiración de los médicos”. Los periódicos soviéticos desenmascararon por primera vez ese supuesto complot en enero de 1953. En una seguidilla de agresivos artículos, los periodistas del partido acusaban a un grupo de médicos, la mayoría de los cuales tendría vínculos con una organización internacional judía, de conspirar para asesinar a prominentes bolcheviques y al mismo Stalin, que por entonces era presa de su enfermedad postrera. Las mendaces acusaciones caldearon los sentimientos antisemitas y provocaron una campaña, respaldada por el gobierno, para purgar de judíos los cargos de responsabilidad pública en la Unión Soviética. Foucault, durante toda su vida, fue intensamente hostil a todo indicio de antisemitismo. El descarado racismo de esta propaganda, combinado con la obvia mendacidad de los cargos, lo dejó atónito: “El hecho es que desde ese instante me aparté del PCF”.<sup>63</sup>

En los años que siguieron Foucault manifestaría muy poca simpatía por los partidos, los movimientos y los gobiernos comunistas. Incluso durante su alianza con la ultraizquierda

francesa, después de mayo de 1968, como recuerda Defert, se burlaba del generalizado entusiasmo que se produjo con la China comunista y se negó a acompañar a Defert cuando éste marchó a Pekín para dar un vistazo de primera mano a la “revolución cultural” de Mao.<sup>64</sup>

A pesar de la firmeza de sus convicciones anticomunistas, el quiebre de Foucault con el marxismo como modo de pensamiento no fue ni repentino ni, por lo menos durante varios años, muy nítido. Sus dos primeras publicaciones, que aparecieron poco después que abandonó el PCF, todavía llevan el sello del estilo de razonamiento marxista, particularmente por el optimismo que manifiestan sobre la posibilidad de conquistar la alienación. Y de hecho, por el resto de su vida, mucho después que hubiera repudiado explícitamente éste y muchos otros aspectos centrales del marxismo, un aura amorfa de esperanza revolucionaria —la convicción tácita de que las formas sociales restrictivas podían ser totalmente transfiguradas— temperaría su por demás desconcertante aproximación a la filosofía y la imbuirían de una difusa atmósfera de expectativa escatológica.

Foucault continuó cultivando la amistad de Althusser, que en los años sesenta se convertiría en el teórico principal del partido comunista francés. Incluso a finales de los años setenta, cuando estaba de moda desdeñar en Francia a Althusser y al marxismo, Foucault se mantuvo leal a su viejo mentor y en privado refutaba a quienes lo criticaban.<sup>65</sup>

Pero como iban a mostrar los acontecimientos, la influencia más permanente de Althusser en Foucault no fue de ningún modo política: fue puramente intelectual. Porque Althusser, aparte de ser un marxista leninista dotado de la astucia escolástica más sublime, era también severo estudioso de la filosofía francesa de la ciencia. Y transmitió su interés a su alumno.

Como explicó una vez el mismo Foucault, la filosofía francesa de los años treinta y cuarenta se puede dividir en

“una filosofía de la experiencia, del sentido y el sujeto” por una parte, y “una filosofía del conocimiento, la racionalidad y el concepto” por la otra. “Una red es la de Sartre y Merleau-Ponty, y la otra la de Cavallès, Bachelard y Canguilhem”.<sup>66</sup>

Las raíces de esta alternativa propiamente francesa al existencialismo las sitúa Foucault en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. “Por primera vez”, explica, “el pensamiento racional fue puesto en cuestión no sólo en cuanto a su naturaleza, fundamento, poder y derechos, sino también en cuanto a su historia y geografía, en cuanto a su pasado inmediato y a su realidad presente, en cuanto a su tiempo y lugar”.<sup>67</sup>

Este proyecto crítico fue el que los historiadores franceses de la ciencia, junto con sus contrapartes alemanas como Ernst Cassirer (a quien Foucault admiraba), adoptaron y elaboraron en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Jean Cavallès (1903-1944), como resumió Foucault, era “un historiador de las matemáticas que se interesó en el desarrollo de sus estructuras internas”. Partisano durante la Resistencia, murió a manos de los nazis, un hecho de no escasa significación para Foucault. Ni Sartre ni Merleau-Ponty habían hecho nada que se pareciera a tal sacrificio en la Resistencia: la vida y la muerte de Cavallès mostraban el vacío de las pretensiones políticas del existencialismo.<sup>68</sup>

Georges Canguilhem, nacido en 1904, se convertiría después de 1961 en uno de los mejores amigos intelectuales y en aliado de Foucault. Su interés fundamental era la biología y la medicina, y en muchos sentidos es heredero del vitalismo de Bergson. La vida, pensaba, era una irrestañable fuerza de trascendencia, un torrente turbulento de energía vital, inestable, irregular, anormal y (como Bichat ya había señalado) morboso. “Lo anormal provoca el interés teórico en lo normal”, dice Canguilhem en su obra más importante, un *Ensayo sobre Problemas Concernientes a lo Normal y lo Patológico*, publicado en 1943. “Las normas se reconocen como tales sólo mediante las transgresiones. Las funciones sólo se revelan cuando fracasan. La vida se eleva a la conciencia y a la ciencia de sí misma sólo mediante la maladaptación, el fracaso y el dolor”. Foucault se

hará eco implícitamente de todo esto en su modo de entender la significación epistemológica de las “experiencias límite”.<sup>69</sup>

Al mismo tiempo, señala Foucault, Canguilhem “llevó la historia de la ciencia desde las alturas (matemáticas, astronomía, mecánica galileana, física newtoniana, teoría de la relatividad) hasta las zonas intermedias”, hasta las que serían posteriormente sus áreas de interés. Su foco en la biología y la medicina, declara Foucault admirativamente, arrojó nueva luz en esos dominios “donde el conocimiento es mucho menos deductivo, mucho más dependiente de procesos externos (estímulos económicos o apoyos institucionales) y donde ha permanecido atado mucho más tiempo a las maravillas de la imaginación”.<sup>70</sup>

De todos los historiadores franceses de la ciencia fue sin embargo Gastón Bachelard (1884-1962) con seguridad el más excéntrico y, para Foucault, el más importante durante sus años formativos. “Nunca fui alumno suyo”, recordaría Foucault más tarde, “pero leí sus libros. Y, si debo ser honesto, fue el filósofo vivo de quien más leí cuando era estudiante” y bebí en él “una cantidad enorme de cosas que he elaborado posteriormente”.<sup>71</sup>

Bachelard era una rareza en la educación superior francesa: un *outsider*. Autodidacto, se había enseñado química a sí mismo mientras trabajaba de cartero. Volcó su atención a la historia de la ciencia, escaló lentamente todos los peldaños académicos de Francia y terminó de profesor en la Sorbonne en los años cuarenta. Dedicó estudios a las matemáticas y a la física de Einstein, y también al rol que desempeña la ilusión y el error, y a la seductora imagería que bloquea el progreso de la ciencia.

Y mientras más estudiaba Bachelard el poder perverso de la imaginación, más fascinado se sentía por ella. En 1938 empezó lo que sería una secuencia de estudios sobre el rol que desempeñan en la imaginación los cuatro elementos primordiales –la tierra, el aire, el fuego y el agua–. En cada libro iba clasificando las quimeras de los poetas con el rigor de un químico. Algunas de las páginas más hermosas de *Locura y*

*Civilización*, sobre el mundo acuático que va y viene en la “Nave de los Locos” medieval, deben mucho al modo como Bachelard analiza el ensueño del agua. “Nadie”, diría Foucault en 1954, “ha entendido mejor el trabajo dinámico de la imaginación”.<sup>72</sup>

Pero el impacto de Bachelard en Foucault no termina aquí. Porque afirmado en este encuentro inusual con la poesía y la física moderna, Bachelard propone una visión del mundo que sitúa en primer lugar rupturas, quiebres, discontinuidades e inflexiones en vez de una armonía dialéctica; aprecia que la condición humana está rota en dos, con la razón a un lado y el ensueño al otro: “entre concepto e imagen no hay síntesis posible”. Y aunque la rigurosa aplicación de la razón en la ciencia puede revelar la verdad de lo que verdaderamente es, sólo la fluida imaginería poética y el ensueño pueden conseguir que la realidad cante. La imaginación, que puede obstaculizar el progreso científico, pasa a ser, en Bachelard, el heraldo del “ser secreto” de la persona, un “destino interior” que señala el camino “más allá del pensamiento”, que quizás transgrede “las más seguras de las leyes y valores humanos, y que sin embargo provocaría “un salto hacia una vida nueva”. La última obra de Bachelard subraya el poder revelador de la poesía y del arte y converge, curiosamente, con la de Heidegger.<sup>73</sup>

Todos los filósofos franceses de la ciencia, desde Cavallès a Bachelard, rechazaban la noción de que el descubrimiento científico supone una acumulación de verdades inmutables que sólo hace falta calzar como las piezas de un puzzle cósmico. Destacaban, en cambio, el rol creativo que juega el científico: de ningún modo una evolución gradual, la historia de la ciencia ha sido impulsada por una serie de revoluciones conceptuales que producen “quiebres demostrables, verdaderas fallas geológicas en el modo como los científicos piensan el mundo. Nuestra concepción moderna de la “verdad” sería, en parte, un producto histórico de estas cambiantes teorías científicas, teorías susceptibles de cambiar otra vez en el futuro. Esta visión general de la ciencia recuerda la obra, de vasta influencia, de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones*

*científicas*, publicada por primera vez en 1962: Kuhn conocía y admiraba a los historiadores franceses de la ciencia y, como Foucault, tenía sus dudas acerca del potencial creativo de la “ciencia normal”.<sup>74</sup>

En 1951 consiguió Foucault aprobar, en segundo intento, la *agrégation* en filosofía. Durante los cuatro años siguientes, apoyado en la poderosa red de patrocinios de la Ecole Normale, realizó una serie de trabajos curiosos, hizo docencia e investigación, y prosiguió ahondando sus estudios de filosofía de la ciencia. En esos años empezó a estudiar sistemáticamente la historia de la psicología y de la psiquiatría. Convirtió en hábito una visita diaria a la Biblioteca Nacional. Llegó a dominar diversas teorías sobre la enfermedad mental. Leyó todo, desde Pavlov y Piaget hasta Jaspers y Freud. Althusser lo invitó a trabajar en la Ecole Normale como instructor de psicología; entre 1951 y 1954 su reputación empezó a crecer.<sup>75</sup>

Al mismo tiempo, volvió al Hôpital Sainte-Anne, una de las entidades psiquiátricas mayores y más modernas de Francia, esta vez a realizar investigaciones. En calidad de interno no oficial, colaboró en experimentos de un laboratorio de electroencefalografía y aprendió a analizar las anomalías de la actividad eléctrica del cerebro para poder diagnosticar daño cerebral, epilepsia y varios otros trastornos neurológicos. Visitaba rutinariamente el hospital con sus alumnos de la Ecole Normale y observaba los exámenes públicos que efectuaban médicos jóvenes que estaban practicando sus técnicas clínicas. “Allí gozaba de un estatus muy extraño”, recuerda Foucault. Nadie parecía preocuparse de lo que yo estuviera haciendo; tenía libertad para hacer cualquier cosa. En la práctica estaba en una posición intermedia entre el equipo médico y los pacientes. “La ambigüedad de esta situación, puede uno imaginar, sólo debía potenciarse con sus recientes escarceos con la locura. “Estuve lo bastante loco como para estudiar la razón”, confidenció más tarde. “Era lo bastante razonable como para estudiar la locura”. Se mantenía a dis-

tancia del equipo médico y empezó a experimentar cierto malestar, cierta inquietud. Pasaba mucho tiempo observando: “Me sentía muy cerca de los pacientes, no muy distinto de ellos”. Los observaba y también reparaba en la manera como los trataban los médicos. Pero “sólo muchos años después, cuando empecé a escribir un libro sobre la historia de la psiquiatría, esa inquietud, esa experiencia personal, adquirió la forma de crítica histórica”.<sup>76</sup>

Se acercó al psicoanálisis con curiosidad; pero de modo ambivalente. Trabajó con uno de los ex compañeros de Sartre en la Ecole Normale, Daniel Lagache. Asistió también a algunos de los seminarios, posteriormente famosos, que dirigió Jacques Lacan en Sainte-Anne a contar de 1953. Incluso se hizo analizar; pero eso duró muy poco: la terapia concluyó, con un arranque de ira, cuando el terapeuta se tomó las primeras vacaciones.<sup>77</sup>

Sin embargo permanecieron en él ideas claves de Freud. Siempre intentó explorar, por ejemplo, el inconsciente, lo mismo que Sartre había intentado, sospechosamente, refutar en uno de los pasajes más débiles de *El Ser y la Nada*. Era, como dice en *Las Palabras y las Cosas*, “la mancha ciega que nos permite conocer” el ser del hombre, el imperio sombrío de lo que Heidegger había llamado lo “no pensado”. Rechazaba el instinto de muerte en cuanto componente biológico invariante de la conducta humana, pero lo aceptaba como realidad histórica, como evidencia extra –independiente de su propia preocupación por el suicidio– de que el hombre moderno, obsesionado con la muerte, “puede y debe” experimentar “odio y agresión”.<sup>78</sup>

La interpretación de los sueños, por último, nunca dejó de fascinarlo. Al final de su vida estaba escribiendo acerca del “libro de sueños”, pionero, del filósofo griego Artemidoro; y desde siempre tuvo la natural curiosidad que se tiene con los sueños propios. “Para mostrarme la validez de las ideas de Freud”, recuerda un amigo de esos años, “me contó un sueño que había tenido durante [su análisis], acerca del cuchillo flotante de un cirujano: su analista no había tenido dificultades para que reconociera que se trataba de fantasías de cas-

tración”. Y el historiador, que recuerda que el joven Jean-Paul una vez se atacó a sí mismo con una navaja, no puede sino recordar que el padre de Foucault era cirujano.<sup>79</sup>

Foucault, de hecho, había llegado a detestar a su padre: “era un hombre violento”, recuerda Daniel Defert, que sólo supo de él a través de los recuerdos amargos del hijo. “Solía pelear y reclamar bastante, a gritos. Era un hombre brillante, pero muy fuerte, muy imperioso”.<sup>80</sup>

El joven Foucault tuvo un gesto de venganza, pequeño, pero decididor: en un acto de autoafirmación –y de automutilación nominal– dirigido al agresivo patriarca, Paul-Michel se quitó el *nom du père* y se quedó en sólo “Michel Foucault”.<sup>81</sup>

Ese fue el nombre que aparecería en su primer libro, un panorama breve y enciclopédico, titulado *Enfermedad mental y personalidad*, que se publicó en 1954. Esta obra pone de manifiesto la variedad y el carácter heterogéneo de los intereses formativos de Foucault y también la ambigüedad (si no confusión) de sus convicciones incipientes. Formulaciones de pálida índole heideggeriana conviven incómodamente con calurosas fórmulas marxistas. Parte del problema del libro es sencillamente la cantidad de terreno que intenta abarcar: en ciento diez páginas de prosa densa y apretada, Foucault ofrece un veloz panorama histórico de las primeras teorías psicológicas orgánicas de Kraepelin y Bleuler, del psicoanálisis clásico de Freud, del psicoanálisis existencial de Binswanger y de la psicología reflexiva de Pavlov; todo termina en una exaltada nota de esperanza de una “ciencia del hombre”, marxista, que intentaría mejorar la enfermedad mental terminando con la alienación social. Pero a pesar de la erudición y evidente inteligencia del libro, este panorama que ofrece Foucault carece del fuego, soltura y elegancia que más tarde los lectores se acostumbrarán a esperar de él.<sup>82</sup>

Cumplidos los veintiocho, después de años de estudiar a Heidegger, a Marx, y la historia moderna de las aproximaciones científicas a la enfermedad mental, Foucault aún no encontraba una voz propia.



La leyenda dice que Jean-Paul Sartre descubrió su *daimon* en una jarra de cerveza. El milagro ocurrió un día de 1933 cuando Raymond Aron, que acababa de regresar de Alemania, le informó solemnemente a su antiguo compañero de estudios que *este* vaso, que *esta* mesa, estas cosas tan simples, eran la verdadera materia de la filosofía para fenomenólogos como Husserl.<sup>83</sup>

La epifanía de Foucault no fue tan súbita. Todo empezó, recordaría él mismo, en un oscuro teatro una noche de invierno de 1953.<sup>84</sup>

Se alzó el telón y apareció un escenario desolado. Únicamente el esqueleto de un árbol. Y dos mendigos en escena. “No hay nada que hacer”, decía uno. “Estoy empezando a compartir tu opinión”, decía el otro.<sup>85</sup>

De edad indiscernible y no menos impreciso oficio, los mendigos charlaban sin prisa y sin pausa.

“¿Y qué tal si nos ahorcamos?”, pregunta uno.

“Hummmm. Eso nos provocaría una erección”, dice el otro.

“¡Una erección!... Colguémonos ahora mismo.”<sup>86</sup>

Pero esta conversación, como todas las demás, termina en nada.

Fuera del escenario, restalla un látigo. Aparece un hombre, que lleva a un esclavo atado de una cuerda. “Me presento”, dice el amo, pomposo, grandilocuente. “Pozzo”.<sup>87</sup>

Y se desarrolla entonces una obra dentro de la obra. El esclavo actúa. Pozzo tira de la cuerda: “¡Piensa, cerdo!” El hombre, hasta entonces mudo, se entrega a un soliloquio a gritos: “Dada la existencia como se ha proferido en las obras públicas de Puncher y Wattmann de un Dios personal cuacuacúa de barba blanca cuacuacúa fuera del tiempo sin extensión que desde las alturas de su divina apatía divina atambia divina afasia nos ama entrañablemente con algunas excepciones desconocidas pero el tiempo dirá...”<sup>88</sup>

Esta explosión de palabras es sin duda el momento más excitante de una representación que dura casi tres horas. El resto es asunto de espera interminable, de espera de alguien llamado Godot.

La obra de Samuel Beckett fue el acontecimiento intelectual de la temporada en París. Conmovió a la intelligentsia casi tanto como ocho años antes la conferencia de Sartre sobre el existencialismo. Noche tras noche el público se mantenía sentado en silencio solemne, como si observara la dramatización de la filosofía de Heidegger, precisamente lo que era la obra según el joven novelista Alain Robbe-Grillet. Una farsa con aires de tragedia en la cual sus héroes vagabundos nada tenían que hacer y muy poco que decir. La pauta, hipnótica y tediosa, sólo se quiebra con la parodia demente del esclavo; una parodia del escolasticismo. Propuesta como una parábola filosófica, la obra sedujo al público de París con los indicios de un misterio profundo e importante que sólo esperaba a que se lo descubriera.<sup>89</sup>

Es evidente, nos informa Robbe-Grillet en su influyente revista, que Godot es Dios: “después de todo, ¿por qué no? Godot, ¿por qué no otra vez? es el ideal terreno de un orden social mejor. ¿Acaso no aspiramos a una vida mejor, a mejor comida, a mejores ropas y también a la posibilidad de que no nos sigan azotando? Y este Pozzo, que precisamente *no* es Godot, ¿acaso no es el hombre que nos mantiene esclavizado el pensamiento? O bien Godot es la muerte: mañana nos vamos a ahorcar si no se presenta de una vez por todas. Godot es silencio; debemos hablar *mientras lo esperamos*: para tener el derecho, en última instancia, de quedarnos en silencio. Godot es ese *self* inaccesible que Beckett busca en toda su obra con esta esperanza constante: ‘esta vez, quizás, seré yo, por fin’”.<sup>90</sup>

Poco antes de morir, Foucault resumió su odisea intelectual de estos años: “Pertenezco a la generación que, de estudiantes, tenía ante los ojos un horizonte limitado por el marxismo, la fenomenología y el existencialismo. La crisis, el quiebre, fue primero *Esperando a Godot* de Beckett, una representación que nos dejó sin aliento”.<sup>91</sup>

No es accidental que este drama de lo fútil, de la locura y de la metafísica abortada haya sugerido el mejor camino para escapar del “terrorismo” de Sartre. El mundo de Godot es un

mundo donde las ideas mismas de libertad y responsabilidad han sido dramáticamente vaciadas de toda la significación moral que pudiera quedarles. “Los valores morales no son accesibles”, declararí­a Beckett en otra ocasión. “Ni siquiera es posible hablar de la verdad; eso es parte de la angustia. Paradójicamente, mediante la forma, dando forma a lo informe, el artista puede hallar una salida”.<sup>92</sup>

En el invierno de 1953 Foucault aún no conseguía inventarse su propia “salida posible”. Pero ella vendría muy pronto. Porque esta vez, quizás, era él mismo, por fin, lo que estaba encontrando.

## EL CORAZON DESNUDO

**E**n agosto de 1953, Michel Foucault se marchó de vacaciones a Italia. Los meses anteriores habían sido efervescentes. Inspirado por *Esperando a Godot*, había vuelto a su trabajo con renovado empeño. Se había sumergido en un minucioso estudio del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, freudiano y seguidor de Martín Heidegger. Vivía la plenitud de una relación amorosa con el compositor Jean Barraqué. Como nunca antes, se había entregado con entusiasmo al mundo parisino de la vanguardia.

Eran los días de la “nueva novela”, la apoteosis del “teatro del absurdo” y tiempos de exuberante experimentación musical. Pero la imaginación de Foucault no quedó cautiva de una novela, de una obra de teatro ni de una pieza musical: una vieja colección de ensayos, de ochenta años de antigüedad, le ocupaba todo su tiempo: *Meditaciones Inoportunas*, de Friedrich Nietzsche.

Años después, Maurice Pinguet, amigo y compañero *normalien*, que visitó Italia con Foucault ese verano, lo recordaría “leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia”, inmerso en las páginas del libro de Nietzsche. La avidez de Foucault impresionó a Pinguet: “Me parecía más de acuerdo con la idea que tenía de un filósofo el que hubiera estado descifrando a Hegel o a Husserl; no hay filosofía si los conceptos no son precisos”. Muchos percibían todavía a Nietzsche manchado por la manera como los nazis habían explotado ideas del tipo de la “voluntad de poder” y el “superhombre”. Foucault, sin embargo, se sentía fascinado por la obra de Nietzsche. “Ape-

nas teníamos tiempo de leer”, recuerda Pinguet, “entusiasmos como estábamos por tanto que había que ver a cada paso. Pero de tiempo en tiempo, durante una media hora de descanso, en la playa, en la terraza de un café, le veía abrir el libro, una edición bilingüe, y continuar la lectura”.<sup>1</sup>

Pinguet sitúa el final del aprendizaje intelectual de su amigo a partir de este encuentro con Nietzsche, y lo mismo dice, en más de una entrevista, el mismo Foucault. Por supuesto, como todo buen *normalien*, había leído a Nietzsche años antes. Pero ese verano las ideas conocidas, de súbito, parecían nuevas. La lectura de Nietzsche, esa vez, le produjo, dice Foucault, un “impacto, una conmoción filosófica”. “Nietzsche fue una revelación”, cuenta en una entrevista de 1982. “Lo leí apasionadamente y rompí con mi vida... Tuve la sensación de haber estado atrapado hasta entonces. Gracias a Nietzsche me volví un extraño a todo aquello”.<sup>2</sup>

En el prefacio que publicó para *Locura y Civilización*, en 1961, Foucault resumió el trabajo que proyectaba realizar en la vida con palabras que indican la profundidad que tuvo el impacto de Nietzsche en esos años de formación. Su objetivo, proclama de manera elíptica, sería “enfrentar la dialéctica de la historia con la invariable estructura de lo trágico”. Esto iba a requerir una “indagación” multifacética en la locura, por supuesto, pero también en otros libros, en los sueños y en “el mundo feliz del deseo”. Pero realizaría todas estas indagaciones, subraya, “*sous le soleil de la grande recherche nietzschéene*” (al sol de la gran búsqueda nietzscheana).<sup>3</sup>

Una frase críptica, una epifanía enigmática. ¿Qué quería decir Foucault con “la gran búsqueda nietzscheana”? ¿Y por qué le habló de súbito Nietzsche, y precisamente el Nietzsche de las *Meditaciones Inoportunas*, con tanta fuerza bajo el sol de Civitavecchia en ese agosto de 1953?

El libro que absorbió la imaginación de Foucault era, en muchos sentidos, un subproducto de la propia lucha desesperada de Nietzsche por comprender quién era y en qué se

podría convertir todavía. Los cuatro ensayos que recogen las *Meditaciones Inoportunas* los compuso entre 1873 y 1876, después de la gélida recepción que tuviera su primer libro, *El Origen de la Tragedia*. En esta obra, publicada originalmente en 1872, el precoz clasicista alemán, profesor en la universidad de Basilea (a los veintinueve años), había propuesto una atrevida teoría nueva sobre la tragedia. “La invariable estructura de lo trágico”, según Nietzsche, hacía chocar uno contra otro a dos impulsos intemporales: lo “apolíneo”, la propensión a conformar el mundo con formas de proporción justa y agradable, y la tendencia dionisiaca a destrozar esas formas y a transgredir violentamente los límites entre lo consciente y lo inconsciente, la razón y la sinrazón. *El Origen de la Tragedia* tuvo algunos admiradores famosos –Richard Wagner fue uno–, pero todos eran ajenos al mundo académico. Cuando apareció el libro, los colegas clasicistas de Nietzsche impugnaron sus fundamentos, ridiculizaron sus tesis históricas e ignoraron por completo esa nueva y desafiante visión del mundo. El seminario que el joven profesor dirigía en Basilea terminó en el invierno siguiente. Plagado por una serie interminable de problemas somáticos –dolencias estomacales, miopía aguda, trastornos nerviosos–, Nietzsche se sentía más y más aislado, e inseguro de hacia dónde iba y de qué terminaría siendo. “La tarea del *hombre libre* es vivir por sí mismo, sin hacer caso de los demás”, escribió en uno de sus cuadernos de la época. “La mayoría de los hombres está en este mundo, evidentemente, *por casualidad*: en ellos no es perceptible ninguna necesidad más alta.” Y si tratan de adecuarse a lo que de ellos esperan los demás, “los hombres manifiestan una *modestia* patética... Y si cada hombre encuentra su propio objetivo en otro, entonces *nadie tiene un propósito propio para existir*”.<sup>4</sup>

Los ensayos de *Meditaciones Inoportunas* expresan de varios modos los esfuerzos de Nietzsche por hallar un propósito propio, su propia “alta necesidad”. Las *Meditaciones Inoportunas*, explicaría más tarde, proponen “una visión de mi futuro,... mi historia más íntima, mi *devenir*”. El ensayo que tituló “Schopenhauer como educador” es el que mejor ilumina la

lógica interior de lo que se convertiría en la búsqueda de toda una vida para Nietzsche: se trata de entender, como dice el famoso subtítulo de *Ecce Homo*, “cómo se convierte uno en el que es”.<sup>5</sup>

A Foucault le impresionó mucho esta paradójica tarea. Eso queda claro en el ejemplar lleno de marcas que se conserva en su biblioteca personal. En “Schopenhauer como educador”, Foucault separó y enmarcó una de las formulaciones claves de Nietzsche: “El enigma que debe resolver el hombre sólo lo puede resolver siendo, siendo lo que es y no otra cosa, en lo inmutable”.<sup>6</sup>

Una extraña y desconcertante doctrina se resume en esta frase que vale la pena tratar de comprender: a Foucault le pareció importante mientras leía el texto y por otra parte conduce al corazón de su propia “gran búsqueda nietzscheana”.

Las primeras frases de “Schopenhauer como educador” plantean el tema central de Nietzsche de manera compacta y elocuente: “A un viajero que había visitado muchos países y pueblos y varios continentes le preguntaron qué rasgo había advertido que fuera común a todos los hombres. Respondió: una tendencia a la pereza. Algunos pensaron que una respuesta más exacta y verídica habría sido: todos tienen miedo. Se ocultan detrás de la costumbre y las opiniones. Fundamentalmente, todo hombre sabe perfectamente que, siendo único, está en esta tierra solo una vez, y que ningún accidente, por más insólito que sea, jamás podrá combinar esa maravillosa diversidad en la unidad que él es. El lo sabe, pero lo oculta como una mala conciencia”.<sup>7</sup>

De allí la importancia, para una educación adecuada, de que el educando esté en contacto con un espíritu verdaderamente original. Sólo los grandes pensadores y artistas, sostiene Nietzsche, pueden enseñar a un estudiante a “despreciar ese derivar sin objeto en costumbres y modales prestados” y develar entonces “el secreto, la mala conciencia de todo el mundo, el principio de que cada hombre es un milagro úni-

co". Sacudido por ese principio, el estudiante podrá aprender finalmente a dejar de esconderse y a "seguir su conciencia, que le grita: '¡Sé tú mismo! No eres nada de lo que ahora haces, piensa, desea'".<sup>8</sup>

Ese fue el impacto de Schopenhauer en Nietzsche. Y ése fue, parece, el impacto de Nietzsche en Foucault. A primera vista, no obstante, resulta difícil apreciar cómo Nietzsche o Foucault podían aceptar o abrazar, consecuentemente, nada semejante a esos sentimientos. Durante la mayor parte de su vida, Nietzsche, como Foucault, rechazó la idea de que el *self* fuera algo sencillamente dado. Según los dos hombres, la "verdad", incluso la "verdad" sobre uno mismo, "no es algo que esté allí, algo que se pueda hallar o descubrir, sino algo que hay que crear". "Nuestro cuerpo sólo es una estructura social", dijo Nietzsche una vez, y nuestro *self* sólo el producto cambiante y contingente de un despliegue variable de fuerzas culturales y corpóreas.<sup>9</sup>

Si el *self*, como la verdad, es, por lo menos en parte, algo construido y no algo simplemente descubierto, una implicación parece obvia: los seres humanos carecen de toda norma, estatura o regulación invariable. Tanto Nietzsche como Foucault describen el ser humano como formado por un conjunto de normas, estatutos y regulaciones definidas por las costumbres, prácticas e instituciones con las cuales debe crecer cada uno. Criatura de la historia, cada ser humano encarna un compuesto de naturaleza y cultura, de caos y orden, de instinto y razón, dos dimensiones heterogéneas de ser humano que simbolizan, según veía Nietzsche, Dionisio y Apolo.

Estas dos dimensiones, pensaba Nietzsche, debían combinarse y equilibrarse de alguna manera si un ser humano iba a forjar "un propósito propio al existir". Pero el cristianismo, temía, había enseñado a los europeos a odiar el cuerpo y su indómita energía animal. Y la creciente capacidad del estado moderno para regular cada área de la vida pone en peligro de desaparición la dimensión dionisiaca de humanidad, víctima del esfuerzo por conformar a los hombres al más paralizante y uniforme de los códigos culturales: "Apenas poseamos



ese manejo económico común de la tierra que pronto será inevitable”, escribe en uno de sus cuadernos de 1887, “la humanidad será capaz de hallar su mejor significado como máquina al servicio de esa economía, como un reloj tremendo y relojería enorme, compuesta de ruedecillas cada vez más pequeñas y más sutilmente ‘adaptadas’”.<sup>10</sup>

“Convertirse en el que uno es”, particularmente en estas circunstancias, no era una tarea muy sencilla. Para empezar, había que redescubrir el caos oculto adentro, un reservorio de informe energía corporal que podría sin embargo, como lo expresa Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, habilitarnos, incluso a nosotros, criaturas de la civilización moderna, para “dar nacimiento a un astro danzante”.<sup>11</sup> Palpar la esencia primordial de nuestra naturaleza animal era, para Nietzsche, aferrar otra vez la misteriosa capacidad de “trascendencia” y ejercer lo que llamaba la “voluntad de poder”. Por más importante y liberadora que fuera esta capacidad, sin embargo sólo tocaba el elemento dionisiaco del compuesto humano.

El elemento apolíneo, en cambio, quedaba, en parte, fuera del alcance de la voluntad. La cultura inculca pautas de conducta cuyas raíces se hunden en el pasado, y la “voluntad”, como dice Nietzsche, “no puede querer hacia atrás”. Nacido y criado en una tradición, un ser humano puede experimentar al principio su herencia cultural como un gracioso cielo de costumbre y hábito. Pero las curiosas rutinas de una persona resultan, miradas con mayor detenimiento, singularmente azarosas, una casual concatenación de “fragmento y enigma y espantoso accidente” oculta bajo un consolador venero de “costumbres y modales prestados y opiniones recibidas”. Abrirse paso por entre los modales y opiniones, por entre los deseos y apetitos que toda cultura implanta en toda alma –y tratando de imaginar su transformación– es, en efecto, el desafío que todo ser humano verdaderamente creativo debe encarar y resolver.<sup>12</sup>

“Nadie te puede construir el puente por el cual debes atravesar el río de la vida, nadie; solamente tú mismo y solo”, escribe Nietzsche en “Schopenhauer como educador”. “Es verdad que hay incontables senderos y puentes y semidioses que

querrán llevarte al otro lado del río, pero siempre al precio de ti mismo; te darás en prenda, y te perderás. En este mundo sólo hay un camino que sólo tú puedes caminar. ¿A dónde lleva? No preguntes; empieza a caminar".<sup>13</sup>

Esto está dicho poéticamente. ¿Pero qué significa? ¿Cómo puede aseverar Nietzsche que existe, para cada individuo, "un solo camino"? Allí, en la encrucijada, ¿cómo sabremos cuál es el sendero verdaderamente nuestro?

En 1875, y después, la búsqueda de Nietzsche de un "sendero único" va a invocar implícitamente la idea arcaica –y curiosa y extraña para la mentalidad moderna– de que cada ser humano está asediado por un *daimon* singular. Para los griegos antiguos, la palabra "*daimon*" definía el poder incognoscible que impulsaba a un individuo más o menos ciegamente hacia adelante. Si colaboraba a que el individuo consiguiera grande gloria, entonces a éste se lo honraba al morir como un *daimon*, como si hubiera llegado a encarnar su propia "necesidad más alta" fundiéndose con ese doble fantasmal. El griego de la calle, no obstante, describía con la noción de *daimónico* cuanto el individuo experimentara como imprevisible, fuera de control y ajeno a su propia hechura; era, en breve, una palabra para designar el poder de un destino singular.<sup>14</sup>

Buen número de filósofos griegos supusieron que aspectos *daimónicos* de la existencia individual podían ser adivinados por un ser humano. Los pitagóricos, por ejemplo, especularon que los *daimons* eran seres intermediarios, guardianes sobrehumanos asignados a seres humanos específicos: planeando en los aires, los *daimons* despachaban sueños y portentos a quienes custodiaban, y estos signos, adecuadamente interpretados, podían entregar a una persona cierta premonición de su destino. Heráclito rechazó esa visión y advirtió, en uno de sus paradójicos aforismos, que "la personalidad es el *daimon* del hombre". Sócrates, por su parte, consideraba que su *daimon* era una divinidad audible que vive en uno mismo, un ser distinto de él mismo, que a veces le hablaba, lo hacía inte-

rrumpirse, decir no, volverse o cambiar de opinión y hasta de conducta. La declarada intimidad de Sócrates con su *daimon* estimuló el recelo popular, la sospecha de que se estaba inventando un dios nuevo (literalmente conveniente), uno de los cargos que le costaría la vida al filósofo.<sup>15</sup>

Conocible o no –y subproducto contingente de la personalidad humana o dote de nacimiento que un espíritu divino o semi divino sostiene– la naturaleza del *daimon* de cada uno define el curso de la vida individual. Bendita el alma con un buen *daimon*: nadando con la marea pasa a *eudaimon*, o feliz. Pero había otra posibilidad, más inquietante, que dramatiza la tragedia griega: a veces una persona, incluso una persona grande y heroica, tiene que soportar la carga de un *daimon* malo. Esta fue la posibilidad que los teólogos del cristianismo primitivo convocaron al usar la palabra *daimon* para significar un desalmado diabólico, o “demonio”, un emisario del demonio, que asedia el corazón, se asoma en los sueños, preside los deseos carnales, propone una continua tentación para hacer el mal, y sólo se lo puede resistir si se paga el precio de la mortificación y de la renuncia.<sup>16</sup>

Nietzsche (como Goethe antes que él) rechazó esa estigmatización del aspecto demoníaco del ser humano. Si convertirse en lo “que uno es” desata una compulsión hacia lo maligno, que así sea. “El hombre necesita lo que en él hay de más maligno para conseguir lo que en él hay de mejor”. Si actuar en armonía con un demonio particularmente maldito lleva al desastre, que así sea. “El secreto para cosechar lo más fructífero y lo más gozoso de la existencia es *vivir peligrosamente*”. Para mejor o peor, el ser humano que se quiere hallar a sí mismo (y no renunciar a sí mismo) no tiene opción. “No hay creatura más temible ni más repulsiva, que el hombre que rehuye su propio genio”.<sup>17</sup> Se lo llame genio o se lo considere el *daimon* propio de cada uno, en ello reside la clave de Nietzsche para desatar “el enigma que cada hombre debe resolver”, el enigma “que sólo se puede resolver siendo, siendo lo que uno es y no otra cosa”.

Fue una clave que Foucault hizo propia. “El Demonio no es el Otro”, declaró una vez con palabras que combinan característicamente lo esencial del pensamiento de Nietzsche con la abstracción hermética del estilo de Heidegger. Foucault sugiere que el “Demonio” de ningún modo es un atavismo de una época remota de oscura superstición: es “algo extraño e inquietante que a uno lo deja desconcertado e inmóvil, lo Mismo, la Semejanza perfecta”, la imagen misma de nuestro ser si fuéramos capaces de reconocerla. Y, en este contexto, continúa Foucault y señala el rol decisivo que desempeña “el Demonio” en uno de los más famosos aforismos de Nietzsche: “Qué sucedería si un día o una noche un demonio se deslizara hasta la más sola soledad de ti mismo y te dijera: ‘esta vida es tal como ahora la vives y la has vivido y tendrás que vivirla una vez más y otras veces innumerables...’”<sup>18</sup>

El Demonio de Nietzsche, como el *daimon* griego, es una figura del destino. Plantea un desafío difícil: para convertirse en lo que uno es, hay que acoger no solo el caos y la trascendencia y el poder para empezar de nuevo, sino también aceptar y abrazar cada aspecto invariable del pasado y todo aspecto incontrolable del presente, y todo resultado no deseado en el futuro. “El eterno reloj de arena de la existencia una y otra vez se invierte y tú con él, grano de polvo.” *Amar* verdaderamente este destino –aunque parezca a primera vista un “accidente espantoso”– significaría entonces, en palabras de Foucault, reconocer que el demonio representa la Semejanza perfecta de “*mí mismo*” y decir, alegremente: “Eres un *dios* y nunca he escuchado algo más divino”.<sup>19</sup>

“Lo que viene”, escribe Nietzsche, “lo que finalmente me llega, es mi propio *self*.”<sup>20</sup>

Pero éste sólo es el principio de “la gran búsqueda nietzscheana”. Porque quien despierta a la existencia del *daimon* propio –en una jarra de cerveza, en un teatro que se oscurece, en un éxtasis o trance, o quizás leyendo, simplemente, un libro de un filósofo como Schopenhauer o Nietzsche (o Foucault)–, quien tiene la extraña sensación de haber hallado de súbito su “necesidad más alta”, queda expulsado de

las rutinas y de los hábitos de la vida cotidiana. La experiencia deja a la persona “desconcertada e inmóvil”, como paralizada por “una decisión terrible”. Porque ahora esa persona va a medir su destino y “debe descender”, como dice Nietzsche, “a las profundidades de la existencia con una cadena de curiosas preguntas en los labios: ¿Por qué estoy vivo? ¿Qué lección voy a aprender de la vida? ¿Cómo voy a convertirme en el que soy y por qué sufro por ser quien soy?” El hombre que enfrenta seriamente estas preguntas “se tortura”, dice Nietzsche, y “observa que nadie más se tortura del mismo modo”.<sup>21</sup>

El esfuerzo formal de Foucault por encarar las preguntas de Nietzsche empezó con su indagación de la obra de Ludwig Binswanger. En 1953, Binswanger estaba en el crepúsculo de su carrera. Había nacido en 1881, en una familia eminente de médicos y psiquiatras suizos. Su tío, Otto Binswanger, trató a Nietzsche durante los últimos años de locura del filósofo. Educado en la Universidad de Zurich, el joven Binswanger conoció a C.G. Jung, que le presentó a Freud. Se mantuvo fiel a Freud, a pesar de todos los giros y variantes del movimiento psicoanalítico. Pero Binswanger no fue un seguidor ciego. En 1927, mientras intentaba integrar “algo semejante a una categoría básicamente religiosa” de espíritu en el entendimiento freudiano del hombre, halló las palabras que intentaba formular en las páginas de *Ser y Tiempo* de Heidegger, libro que apareció ese año. Y de allí en adelante la noción freudiana de eros y la idea de autenticidad de Heidegger se funden con la preocupación implícita de Binswanger por el “amor”: solamente el poder redentor de la unión de “Yo y Tú” puede ofrecer al ser humano una sensación consoladora de plenitud espiritual. “Si Nietzsche y el psicoanálisis han mostrado que lo instintivo, especialmente bajo la forma de sexualidad, alcanza hasta los pináculos más altos de la espiritualidad humana” escribe Binswanger en 1932, “nosotros, por nuestra parte, hemos intentado mostrar la magnitud del alcance de la espiritualidad en los más profundos valles de la ‘vitalidad’”.<sup>22</sup>

Foucault llegó a la obra de Binswanger gracias al interés de Jacqueline Verdeaux, una joven protegida de Jacques Lacan que en esos días estaba estudiando en el Hôpital Sainte-Anne. En 1952 había empezado la primera traducción francesa de la obra de Binswanger. Foucault era lector habitual de Heidegger y podía explicar la terminología filosófica de Binswanger. Jacqueline Verdeaux le pidió que la ayudara. Durante varios meses, los dos fueron a hablar directamente con Binswanger sobre su obra y también consultaron a Gastón Bachelard, cuyos estudios sobre el ensueño habían influido mucho en el psiquiatra suizo.<sup>23</sup>

Foucault se entregó al estudio de Binswanger con la seriedad que le era característica. Daniel Defert informa que encontró, después de la muerte de Foucault, ejemplares cuidadosamente marcados de todos los libros y artículos más importantes de Binswanger, desde *Cambios en la comprensión e interpretación de los sueños desde los griegos hasta el presente* (1928) hasta *Formas y conocimiento básicos del "Dasein" humano* (1942).<sup>24</sup>

Y Foucault ponderó cuidadosamente el informe clínico más famoso del psiquiatra, "El caso de Ellen West". Publicado por primera vez en 1944, este estudio ofrece el relato asombroso de una paciente suicida cuyo agónico destino –muy parecido al del propio Foucault– fue el combate con el deseo de morir.

Ellen West tenía treinta y tres años cuando la derivaron a la clínica de Binswanger. Era una mujer brillante, educada, inusualmente precisa, de clase media. Padecía anorexia y depresión. Desde los veintiún años la consumían fantasías incontrolables de morir: "La muerte es la mayor felicidad de la vida", afirma en uno de sus diarios, que cita Binswanger. Es la propia voz de Ellen la que en realidad concede tanta fuerza emocional al informe y estudio de Binswanger.<sup>25</sup>

Si bien su estado de ánimo perdió exaltación y se tornó más apacible, sólo la posibilidad de morir siguió siendo el único consuelo cierto de Ellen West. Se entregó al trabajo académico, se mezcló en un triángulo amoroso; pero siguió

adelgazando peligrosamente. A los veintiocho años se casó, finalmente, con uno de sus dos pretendientes; pero continuó perdiendo peso hasta un punto en que su salud corría grave riesgo.

A los treinta y tres años, después de pasar la mayor parte de una década tratando de matarse de hambre, intentó suicidarse cuatro veces. En dos ocasiones se tragó una sobredosis de píldoras, se lanzó delante de un automóvil, e intentó saltar por la ventana del consultorio. Después del último intento la enviaron a un asilo y en seguida la derivaron donde el doctor Binswanger.

En las entradas de esos días en el diario, Ellen West se lamenta: "No consigo entenderme. Es terrible no comprenderse uno mismo. *Me enfrento a mí misma como si fuera a una persona extraña. Me tengo miedo, temo los sentimientos a los que me encuentro sometida cada minuto. Esta es la parte horrible de mi vida: está llena de espanto... La existencia es sólo tortura... La vida se ha convertido en una cárcel... Anhe-lo que me violen, y en realidad ejerzo violencia contra mí misma todas las horas*".<sup>26</sup>

"El asesino que ve mentalmente y sin cesar la imagen de su víctima", continúa, "se debe sentir como yo. Puede trabajar, incluso como un esclavo, desde temprano hasta tarde, puede salir, puede hablar, puede tratar de divertirse. Todo en vano. Siempre, siempre verá la imagen de la víctima ante sus ojos. Y siente un impulso abrumador que lo lleva al sitio del asesinato. Sabe que eso lo vuelve sospechoso. Y todavía peor: el lugar lo horroriza, pero tiene que ir allí. Algo más fuerte que su razón y voluntad lo controla y hace de su vida un espantoso escenario devastado."<sup>27</sup>

En las sesiones con Binswanger, Ellen West se mantiene alerta, amable y consumida aparentemente por el deseo de morir: "No conozco otra redención que no sea la muerte".<sup>28</sup>

Binswanger diagnosticó, fundado en sus diarios y en el material que le acopió el marido, una "psicosis esquizofrénica progresiva". Consultó con otros dos psiquiatras. Los tres coincidieron en que no había esperanza. Decidieron que Ellen debía marcharse del asilo, aunque era casi seguro que inten-

taría matarse. El marido estuvo de acuerdo cuando Binswanger se lo dijo. Ellen West regresó a casa. Tres días más tarde estaba de talante extrañamente alegre. Esa noche ingirió una dosis letal de veneno, y murió.<sup>29</sup>

“El no querer, desesperadamente, ser uno mismo, sino ser ‘diferente’”, comenta Binswanger, y “querer [al mismo tiempo] desesperadamente ser uno mismo, es una desesperación que sin duda tiene una relación especial con la muerte. Cuando la tortura de la desesperación consiste precisamente en esto, en que uno no puede morir, en que la última esperanza, la muerte, no llega, en que uno no puede liberarse de sí mismo, entonces el suicidio, como en el caso que nos ocupa, y la Nada con él, adquiere un significado ‘desesperadamente’ positivo”. Por eso el abrazo final de Ellen West con la muerte es paradójicamente festivo, “no sólo porque la muerte llega como un amigo... sino también por la razón, mucho más profunda, de que, en la decisión voluntaria y necesaria por la muerte, la existencia ya no es ‘desesperadamente ella misma’, sino que se ha convertido auténtica y totalmente en ella misma”.<sup>30</sup>

“Ella se encuentra a sí misma y se elige a sí misma sólo en su decisión por la muerte. El festival de la muerte es el festival del nacimiento de su existencia. Pero cuando la existencia sólo puede existir abandonando la vida, esa existencia es trágica.”<sup>31</sup>

A Foucault le pareció fascinante “El caso de Ellen West”. Esa mujer, escribió en uno de sus dos comentarios del caso, estaba “apresada entre su deseo de volar, de flotar en júbilo etéreo, y el temor obsesivo a quedar atrapada en una tierra fangosa que la oprimía y paralizaba”. Volar hacia la muerte, “ese espacio de luz, distante y sublime”, era terminar con la vida. Pero del suicidio “puede surgir una existencia completamente libre” –aunque sea por un instante– “una existencia que ya no conocerá el peso de vivir sino solo la transparencia donde el amor se totaliza en la eternidad de un instante”.<sup>32</sup>



Es bastante evidente que Foucault halló en Binswanger un guía inusualmente bien dispuesto a comprender una preocupación con la muerte. Pero Binswanger no fue importante para Foucault esos meses por esa única razón. Porque Binswanger no sólo describía el suicidio con insólita tolerancia, como la última y mejor esperanza de ciertos seres humanos; también proponía medios constructivos de reconocer y descifrar, en términos nietzscheanos, “lo que uno es”.

Foucault había estado ayudando a Jacqueline Verdeaux a traducir un artículo, “Sueño y existencia”, que Binswanger había publicado originalmente en 1930. Cuando terminó la traducción, Jacqueline Verdeaux le pidió a Foucault que le escribiera una introducción. Foucault aceptó. Y unos pocos meses después, cerca de la Pascua de 1954, le envió el texto. Verdeaux se quedó atónita: la introducción de Foucault era más de dos veces más extensa que el ensayo original de Binswanger. Empezó a leerla y su excitación fue creciendo minuto a minuto.<sup>33</sup>

Foucault por fin había hallado su voz propia.

A primera vista, la introducción de Foucault parece completamente convencional. Parece una exégesis del trabajo de Binswanger y propone esa especie de “comentario” que el mismo Foucault se esforzaría más tarde por suprimir de la circulación. Tal como la otra obra que publicó en esa época, *Enfermedad mental y personalidad*, el ensayo concluye con un tono anticuado, casi marxista, de optimismo acerca de “historia objetiva” y “tarea ética” del “hombre verdadero”.<sup>34</sup>

Pero esas primeras impresiones son engañosas. Un examen más cuidadoso del ensayo de Foucault revela que sólo tiene una muy tenue relación con el pensamiento de Binswanger y con la fe ostensible de Foucault en el llamado histórico del “hombre verdadero” que, en este contexto, suena como una plegaria desoladoramente vacía. En realidad, como el “Schopenhauer como educador” de Nietzsche, el ensayo de Foucault sobre Binswanger propone una visión, con el pretexto de hablar de otra cosa, de su *propia* “historia más interior” y

de su ineludible destino, un destino que ahora hay que descifrar mediante un adecuado entendimiento del “sueño” y ya no según un análisis social o de clase, como podría suponer un marxista.

El ensayo original de Binswanger era también, por supuesto, acerca de los sueños. Siguiendo a Freud, Binswanger los consideraba “la vía real hacia el inconsciente”. Pero en este ensayo germinal, Binswanger los reinterpreta a la luz de *Ser y Tiempo* de Heidegger. Freud, afirma implícitamente, se equivoca cuando explica los sueños sólo como depósitos de deseos reprimidos y de su cumplimiento (irreal), como representaciones de las vicisitudes de instintos animales. El sueño, afirma Binswanger, es también el depósito de fantasías inteligibles que surgen de la experiencia cotidiana, de fantasías que también pueden resultar útiles en la existencia consciente. La tarea del psicoanálisis es entonces, según Binswanger, ayudar a que el soñante despierte y empiece a traducir sus fantasías a la realidad. En términos heideggerianos, el sueño mismo es “inauténtico” casi por definición, porque producto, según Binswanger, de una existencia “que se olvida de sí misma”. Para convertirse en auténtico, el ser humano debe “*hacer* algo consigo mismo en la compartida escena de la historia; sólo entonces el ser humano (o *Dasein*) emerge, sano y entero, para ‘participar en la vida de lo universal’”, una concepción que Binswanger extrae tanto de Hegel como de Heidegger.<sup>35</sup> Pero a pesar de todo este atuendo, la justificación clínica del análisis de los sueños sigue siendo para Binswanger la misma que para Freud: un medio de ayudar a los pacientes a recobrar algún dominio sobre sus vidas, un medio que les restaure la posibilidad de funcionar afectivamente en el mundo real.

La introducción de Foucault, en cambio, pone patas arriba a Freud y a Binswanger. “El psicoanálisis”, afirma tajante, “nunca ha conseguido hacer hablar a las imágenes”. Y después de algunas alabanzas preliminares a Binswanger, Foucault deja muy en claro que avanzará por su propio camino, aunque de ello resulte “una problemática que Binswanger nunca formuló”.<sup>36</sup>

La tesis principal de Foucault es desconcertantemente sencilla: el sueño “es el nacimiento del mundo”, “el origen de la existencia misma”. Al sueño no se lo debe encarar entonces como un síntoma psicológico que hay que analizar, sino como la clave para resolver el enigma de ser, exactamente como habían sostenido André Breton y los surrealistas desde los años veinte.<sup>37</sup>

“En la más oscura de las noches”, escribe Foucault, “el resplandor del sueño es más luminoso que la luz del día, y la intuición que en él alienta es la forma más elevada de conocimiento”. De ningún modo “inauténtico”, como supone Binswanger, el sueño “puede arrojar a la luz el poder secreto y oculto que trabaja en las formas más manifiestas de presencia”. El sueño es, para Foucault, un dominio privilegiado para pensar mediante lo que Heidegger llamaba lo no pensado, un claror sombrío en el cual, en un instante de visión, un ser humano puede reconocerse y hacerse con su destino.<sup>38</sup>

La “inautenticidad” de la existencia de Ellen West, según la perspectiva de Foucault, consiste en que intentó, hasta el último momento de su vida, evadir su destino, escapar de la fascinación de morir que le revelaban sus sueños, huir mediante el hambre o el agotamiento por hambre “de la inminencia de la muerte adherida a su carne”, incapaz y no deseosa de “hacerse con su pasado bajo la forma auténtica de repetición”.<sup>39</sup>

Lo que se debe “repetir” —el destino que uno necesita abrazar según la parábola del eterno retorno de Nietzsche— es precisamente lo que revela el sueño. Mientras duerme y sueña, el ser humano “es una existencia que se esculpe a sí misma en espacios baldíos, un animal que apenas respira, que tiembla en el caos, que estalla en pandemónium; y se anida en sí mismo, en las redes de la muerte”. De este vórtice caótico se disparan determinados temas, motivos recurrentes e insistentes, que embargan “una existencia caída por su propio movimiento en una determinación categórica” que apunta a un destino ineludible. “El hombre ha sabido, desde la antigüedad, que en sueños halla lo que es y lo que será, lo que ha

hecho y lo que va a hacer, que allí descubre el nudo que ata su libertad a la necesidad del mundo”.<sup>40</sup>

En esto Foucault se une con Binswanger contra Freud. E insiste en que el destino que se manifiesta en el sueño no se puede reducir a “el equipaje biológico del instinto libidinal”. Los antiguos griegos y los poetas románticos estaban más cerca del blanco: “El alma, en el sueño, liberada de su cuerpo, se hunde en el *kosmos*, en él se sumerge, se mezcla con sus movimientos en una suerte de unión acuática”. Encerrada en el sueño está “la odisea completa de la libertad humana”, iluminando “lo más individual del individuo”, el “contenido ético” de una vida singular. Como lo dijo Nietzsche, “nada hay *más* propio que los sueños”.<sup>41</sup>

Foucault está de acuerdo. En el sueño, escribe, hallamos “el corazón desnudo”.<sup>42</sup>

¿Pero qué sucede si el “corazón desnudo” sólo revela el más inquietante de los oráculos? “Uno debe desear soñar y saber cómo soñar”, había declarado Baudelaire en el famoso diario que tituló “Mi corazón al desnudo”: “Un arte mágico. Sentarse de inmediato y escribir”. ¿Pero con qué propósito? Porque lo que los sueños le revelaron cuando los escribió fue “un goce en el derramamiento de sangre”, “la intoxicación” del torturado (Damiens), “un goce natural en el crimen”, un “placer natural en la destrucción”, una sensación ineludible de que “la crueldad y el placer sensual son idénticos, como el calor y el frío extremos”.<sup>43</sup>

Los sueños de Foucault también rechinan de crueldad y destrucciones. Cuando consulta “la ley de [su] corazón”, para “leer allí [su] destino”, no sólo descubre que “no soy mi propio dueño”, sino que está poseído por una “decisión de arruinar las cosas simples”.<sup>44</sup>

Después de fantasías de crimen, tortura y sangre, los sueños de Foucault son aun más oscuros. Como Ellen West, sueña un sueño de muerte, de solo muerte, “de muerte violenta, de muerte salvaje, de muerte horrorosa”.<sup>45</sup>

“En lo hondo de su sueño”, escribe Foucault, “el hombre halla su muerte, una muerte que en su forma más inauténtica sólo es la interrupción brutal y sangrienta de la vida, pero cuya forma auténtica es el cumplimiento de su existencia misma”.<sup>46</sup>

“El suicidio es el mito último”, explica. “El ‘Juicio Final’ de la imaginación, como el sueño es su génesis, su origen absoluto... Cada deseo suicida está lleno de ese mundo en el cual ya no voy a estar presente aquí, o allí, sino en todas partes, en todo sector; un mundo que me resultará trasparente y que me indicará la deuda que tiene con mi presencia absoluta. El suicidio no es un modo de cancelar el mundo o de cancelarme a mí mismo o a los dos juntos, sino un modo de redescubrir el momento original en que me hice mundo yo mismo... Cometer suicidio es la manera definitiva de imaginar”. Soñar la propia muerte como “el cumplimiento de la existencia” es imaginar una y otra vez “el momento en que la vida alcanza plenitud en un mundo a punto de cerrarse sobre uno mismo”.<sup>47</sup>

Este es, entonces, el “corazón desnudo” de Foucault. Ha encontrado su *daimon*. Y es su verdugo.

¿Pero qué puede hacer con esta revelación? West aceptó su “necesidad más alta” y se mató. ¿Habría alguna otra forma, igualmente auténtica, de “repetición”, mediante la cual uno pudiera decir “sí”, en el espíritu de Nietzsche, incluso a una recurrente fantasía de muerte?<sup>48</sup>

Estas preguntas no sólo preocupaban a Foucault sino al grupo de jóvenes artistas y músicos del que formaba parte y que incluía al brillante compositor Jean Barraqué, amigo y amante de Foucault en los días en que trabajaba en su ensayo sobre el sueño. “Debo mi primera sacudida cultural”, observa Foucault en un entrevista de 1967, “a los serialistas franceses y a los músicos dodecafónicos –como Boulez y Barraqué– a los cuales me ligaban lazos de amistad”. Junto con Beckett, estos compositores le provocaron “la primera ‘trizadura’ del universo dialéctico en que había vivido hasta entonces”.<sup>49</sup>

En 1948, a los veinte años, Barraqué se había integrado al famoso seminario de análisis musical que dirigía Olivier Messiaen. Abierto solamente a estudiantes de obvio talento, este seminario atrajo a algunos de los compositores jóvenes más dotados de la posguerra, incluyendo a Pierre Boulez y Karlheinz Stockhausen. Messiaen era un compositor de profunda sensibilidad religiosa, pero los métodos que utilizaba y enseñaba no eran piadosos en absoluto. En su propia música utilizaba melodías gregorianas, canto de pájaros, ritmos asiáticos, y en su seminario de análisis avanzado exigía que los estudiantes dominaran el lenguaje serial. Desarrollado por Arnold Schoenberg en los años veinte y refinado después por Alban Berg y Anton Webern, el serialismo es un método de composición en el cual uno o más elementos musicales se ordenan en una serie fija que luego se utiliza para organizar temas y variaciones. Schoenberg aplicó la técnica para crear “secuencias tonales” a partir de los doce tonos de la escala tonal; Messiaen y sus jóvenes discípulos expandieron la técnica para organizar virtualmente cualquier elemento de una composición, desde la dinámica y duración de los sonidos hasta su timbre y tono.<sup>50</sup>

Cuando Foucault conoció a Barraqué, en 1952, el compositor formaba parte de un grupo de jóvenes rebeldes, fanáticos serialistas, que incluía a Pierre Boulez. Foucault había conocido antes a Boulez, que era tres años mayor que Barraqué. En 1952, Boulez ya había producido varias obras importantes: dos sonatas para piano, un cuarteto para cuerdas y también dos admirables cantatas basadas en poemas de René Char. Inspirado en el lenguaje hermético de Char y en las posibilidades que el serialismo abría para desarrollar una forma análoga de expresión, las primeras composiciones de Boulez pretendían provocar las más tensas emociones mediante las más austeras estructuras formales. Las instrucciones verbales para el último acorde de su *Primera Sonata* resumen adecuadamente su estilo juvenil: “muy brutal y seco”. Apoyado en Antonin Artaud, el surrealista renegado, y en sus ideas sobre un “teatro de la crueldad”, Boulez declaró a fines de los

años cuarenta que la música “debe ser histeria y trance colectivo”. De hecho, una de las cantatas basadas en la poesía de Char, “Le visage nuptial”, surgió de un episodio de histeria de la vida del mismo Boulez, de una atormentada relación amorosa que culminó en abortado pacto de suicidio en conjunto.<sup>51</sup>

Jean Barraqué compartía la violenta expresividad de Pierre Boulez; incluso procuraba elevarla a un grado mayor de fervor apocalíptico. “Para mí la música es todo”, explicaba Barraqué en una entrevista seis años antes de morir, en 1973: “La música es drama, es pathos, es muerte. Es un juego a fondo, extremo, una apuesta en los límites del suicidio. Si la música no es eso, si no excede los límites, no es nada”.<sup>52</sup>

“*Musicien maudit*” por decisión propia, el joven de que Foucault se enamoró había dedicado la vida a una búsqueda solitaria y difícil de lo absoluto. Su aspecto físico no era nada imponente; su rostro, hinchado y flácido, se ocultaba tras gruesos anteojos que, en algunas fotografías, magnifican la tensa intensidad de su mirada. Como Baudelaire y los surrealistas, Barraqué quería vivir al límite de sus posibilidades. “La creatividad es una necesidad estética”, declara en 1952, y “siempre será incomprensible”, a menos que uno “empiece cuando ‘estalla’”, ese instante en que un “hombre deja involuntariamente lo racional para ingresar en lo irracional, y enloquece”. En la línea espiritual de Rimbaud, otro de sus héroes, Barraqué se esforzaba por convertirse en “*uno que ve*, mediante un prolongado, gigantesco y racional *derangement* de los sentidos”, una exploración de “todas las formas de amor, sufrimiento y locura”, agotando “todos los venenos en sí mismo”, extrayendo “solamente su quintaesencia” mediante el uso sistemático de sustancias intoxicantes –el alcohol era su preferida– y concentrando la fuerza de sus revelaciones personales en las intrincadas formas de su música. Su ídolo musical era el Beethoven de las últimas sonatas y cuartetos. Como Richard Wagner, soñaba con la creación de una “obra de arte total”, una composición lo bastante audaz como para dar la medida de un siglo que consideraba calamitoso: para Barraqué, y para Foucault, un mundo de campos de exterminio

y de guerra total exigía una obra de ambiciones épicas y furia ditirámbica.<sup>53</sup>

Perfeccionista aun más fanático que Boulez, Barraqué hasta 1952 sólo había producido una composición que consideraba adecuada para ejecutarse en público: una sonata para piano. Exigente, intensa, implacable, le valió la fama de ser uno de los genios musicales de su generación. El crítico André Hodeir, amigo y partidario acérrimo de la música de Barraqué, la describe así: “es la música órfica por excelencia, que invita al oyente a un viaje al mundo subterráneo del que no hay retorno posible... Aquí, quizás por primera vez en la historia, la música se encara con su archienemigo, el silencio” y cristaliza “una desesperación en la cual el espíritu dionisiaco manifiesta su rostro más secreto”, el rostro de la muerte. “El final consigue una cumbre de grandeza agónica: el proceso implacable está llegando a término y la música cruje bajo la tensión inhumana, se desintegra y el vacío la devora. Fragmentos enteros de sonido se hacen trizas y se desvanecen en el abarcador océano del silencio hasta que sólo restan las doce notas de la secuencia [serial] e incluso ellas desaparecen, una a una”.<sup>54</sup>

El problema, para Barraqué y Foucault, era éste: si tentar más allá de los límites de la razón significa que la mente, tarde o temprano –en el sueño, la bebida, en momentos de éxtasis erótico compartido– descubre que “Ser” y “nada”, vida y muerte, son “lo Mismo”, ¿cuál es entonces el objeto de “la gran búsqueda nietzscheana” o de cualquier búsqueda?

Samuel Beckett, aquejado de una experiencia semejante del mundo, había hablado de lo “paradójico [que es] que el artista, que da forma a lo informe, pueda hallar una salida posible”. El formalismo –adoptado con violencia y represalia– fue, por cierto, la salida de Barraqué y Boulez. Foucault sugiere, en una entrevista de 1983, que el formalismo tuvo más influencia en su propia obra que el llamado “estructuralismo”. “No estoy seguro de si será tan interesante intentar una redefinición del... estructuralismo”, observa Foucault. “Sería interesante, en cambio, estudiar el pensamiento formal y los



diferentes tipos de formalismo que atraviesan la cultura occidental durante el siglo veinte. Cuando reparamos en el extraordinario destino del formalismo en la pintura o consideramos la investigación formal en música o la importancia del formalismo en el análisis del folclore o las leyendas” –los campos de interés de Georges Dumézil, que en 1955 será uno de los académicos más próximos a Foucault– “es evidente que el formalismo en general ha sido probablemente una de las corrientes más fuertes y al mismo tiempo más variadas del siglo veinte en Europa”.<sup>55</sup>

La música y el análisis del folclore no fueron las únicas áreas de fermento formalista que interesaron esos años a Foucault. Entre 1953 y 1956 siguió de cerca las reseñas de libros que publicaba en la *Nouvelle Revue Française* Maurice Blanchot, un crítico preocupado, como Barraqué y Foucault, de la relación entre las unidades formales de la obra de arte y la angustia del artista obsesionado por la muerte.<sup>56</sup>

En los años cincuenta, Maurice Blanchot era uno de los más famosos hombres invisibles de Francia. Su estatura de crítico en su propio país puede compararse con la de Edmund Wilson en los Estados Unidos; pero Blanchot evitaba todo contacto con su público. Hizo del anonimato una especie de fetiche y con ello, como J. D. Salinger, generó una mística y una especie de culto en torno a él y su obra. No permitía que circularan fotografías suyas. Nunca daba conferencias ni leía en público sus obras. No concedía entrevistas. Pero habitualmente “se entrevistaba” a sí mismo.<sup>57</sup>

A Foucault le parecía irresistible esta mística de Blanchot. “En esa época soñaba con ser Blanchot”, le confesaría años después a un amigo. Estudió minuciosamente las teorías críticas de Blanchot y también su retórica; utilizó el mecanismo de “entrevistarse” a sí mismo en su libro *Raymond Roussel* y también en *La Arqueología del Saber*. Y en homenaje, conmovedor podría decirse, al autor sin rostro, rechazó incluso una invitación a conocer a Blanchot en una cena, comentándole a

Daniel Defert que ya conocía la escritura y no necesitaba conocer al escritor.<sup>58</sup>

Los estudiosos de la literatura han sido menos reverentes. A pesar de los enormes esfuerzos de Blanchot por mantenerse anónimo, se las han arreglado para armar las piezas básicas de un retrato. Miembro de la generación de Sartre, Blanchot acepta haber nacido en 1907. Confiesa también que gracias a su amistad con Emmanuel Levinas, un judío lituano emigrado a Francia que fue uno de los primeros estudiantes franceses de la fenomenología y del existencialismo, descubrió *Ser y Tiempo* de Heidegger poco después de que se publicara en 1927.<sup>59</sup>

Como Heidegger, Blanchot estaba alarmado en esos años por la decadencia de occidente. En los años treinta apoyó al partido político fascista más importante de Francia, Action Française, y publicó ensayos en el periódico derechista *Combat* atacando la cobardía de la elite política.<sup>60</sup>

La invasión alemana a Francia cambió todo esto. Patriota ferviente antes que nada, Blanchot se unió a la Resistencia. La experiencia fue incorporada. Después de la guerra, dejó todo activismo y, como Heidegger en la "Carta sobre el humanismo" adoptó "una pasividad más allá de toda pasividad".<sup>61</sup>

En la década posterior a la guerra, Blanchot transcribió a un francés llano aunque bastante opaco (adecuado, por cierto) muchas de las preocupaciones más enigmáticas y características de Heidegger, la muerte y "la nada", "lo innominado" y "lo no pensado". Indagó estas ideas en una serie de *récits* más y más austeros y exentos de acción, que prepararon el camino de la "nueva novela" de Alain Robbe-Grillet y otros. La ficción de Blanchot está compuesta en un estilo a un tiempo "gracioso y enloquecedor" como resumió en cierta ocasión un exasperado crítico estadounidense, y propone "una cascata de misticismo incrustada de fragmentos de melodrama y trucos góticos".<sup>62</sup>

"Resulta extremadamente difícil hallar un lenguaje adecuado para este pensamiento", concede Foucault en el ensayo que publicó en 1966 sobre la obra de Blanchot. Cuando un

escritor como Blanchot (o Heidegger) lleva el lenguaje a sus límites, “lo que halla”, escribe Foucault, “no es una positividad que lo contradiga, sino el vacío que lo destruye”. Pero enfrentar este vacío mediante la escritura es, según Foucault, la auténtica y elusiva tarea del autor. Sólo esa confrontación, afirma (de acuerdo con Blanchot y Heidegger) puede liberar y dejar en condiciones al autor “para un comienzo nuevo, un comienzo que es puro origen porque sus únicos principios son el comienzo mismo y el vacío”.<sup>63</sup>

Toda obra de arte verdaderamente poderosa es, según Blanchot, un compuesto singular de forma y caos. “La obra es el puro círculo donde, mientras la escribe, el autor se expone peligrosamente a la presión que exige que escriba y al mismo tiempo se protege contra esa presión”. Blanchot, como André Breton y los surrealistas, cree que las obras arrancadas del delirio, del sueño y de la belleza terrible de la pasión sin freno comunican un tipo especial de sabiduría. El sueño, declaró una vez, supone un “llamado peligroso”, una “premonición del otro”, un “doble que sigue siendo alguien”. Si explora lo inconsciente y lo no pensado, el autor descubre “una parte de sí mismo y, más aún, su verdad, su verdad solitaria” que gira en “una inmovilidad fría de la cual no puede escapar, pero cerca de la cual no puede quedarse”, porque las repeticiones y las recurrencias son (tal como Freud había adivinado en sus análisis del *thanatos*, advierte Blanchot) el canto de sirena de “la muerte”.<sup>64</sup>

El escritor se convierte entonces, para Blanchot, en una figura extrañamente parecida a Ellen West: alguien que no puede evitar la fascinación de la muerte, que se siente “atraído por una ordalía en la cual todo se arriesga, por un riesgo esencial en que el ser está en juego, donde nada se escurre, donde, esto es, el derecho, el poder de morir se pondera”.<sup>65</sup>

Sin embargo, si la obra que emerge de esa ordalía resulta un éxito, el autor no solo va a sobrevivir, sino que (tal como Heidegger prometiera) va a experimentar una especie milagrosa de ascenso a la gracia: “Gracias a una maniobra inexplicable, o a una distracción o por el mero exceso de su pacien-

cia”, el autor se va a hallar “de súbito dentro del círculo”, anidado en sí mismo, y el vacío quedará ahora en la obra, que “forma una parte de él mismo de la cual se siente liberado y de la cual la obra ha contribuido a liberarlo”.<sup>66</sup>

Las formas en que una obra puede cumplir esta hazaña mágica de transformar (y así, “salvar”) a su autor son tan proteicas y variadas como el genio creador de cada individuo verdaderamente creativo. En cuanto a gustos, Blanchot era profundo conocedor del modernismo: a finales de los años cuarenta y durante los cincuenta, dedicó incisivos ensayos a los poetas Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Rilke y René Char, y a los novelistas y cuentistas Kafka, Beckett, Borges y Robbe-Grillet. Fue el único crítico francés eminente que consideró al marqués de Sade con la misma seriedad que Foucault. Y leyó acuciosamente la filosofía moderna: además de Heidegger, admiraba a Nietzsche y también a Georges Bataille, ese nietzscheano que tantos caminos abrió en francés.<sup>67</sup>

Pero el don más importante que Blanchot hizo a Foucault en esos años, y por su intermedio a Barraqué, muy bien pudo haber sido el aprecio a la gran novela de Hermann Broch, *La muerte de Virgilio*, uno de los tratamientos más intensos y líricos que jamás se han hecho de la muerte.

El libro de Broch, escribe Blanchot en la reseña de la traducción francesa que se publicó en 1955, es nada menos que “la respuesta... Y no es que este libro nos diga qué es la unidad; es, más bien, el retrato de la unidad misma”. Para Foucault y Barraqué, el libro de Broch se convirtió en modelo de todo lo que la *obra*, en el poderoso sentido de Blanchot, puede ser.<sup>68</sup>

Broch comprendió de inmediato que había conseguido algo extraordinario con su libro. Cuando la obra apareció en Alemania, en 1945, su forma experimental incitaba a compararla con el *Ulises* de James Joyce. En un nivel, la novela, que describe el último día de la vida del poeta romano Virgilio, pretende hacer una alegoría de una civilización que agoniza-

ba; en otro nivel, más profundo, el libro se apoya en la preparación de Broch para enfrentar la muerte cuando lo encarcelaron en Austria (su crimen: ser judío). Pero por sobre todo lo demás, Broch deseaba que su libro no fuera otra cosa que “*un comentario lírico sobre el self*”, una demostración de la frágil unidad que puede cobrar la vida de un hombre cuando, como el Virgilio de Broch (y el Zaratustra de Nietzsche) advierte que “mi fin está en mis comienzos y mis comienzos en mi fin”.<sup>69</sup>

Epico monólogo interior, el libro una y otra vez presiona el lenguaje hasta los límites de la inteligibilidad, despliega palabras en frases interminables y utiliza repeticiones e invocaciones para generar una corriente de sonidos que percuten y se agitan en vaivén como las olas que golpean suavemente la barca en que el poeta flota sin retorno hacia su muerte. Y al centro de esta odisea, literal y figurativamente, hay cinco elegías sobre el destino, que evocan la “trasparencia de millones de facetas del sueño” con su mareas inacabables de “mí mismo”, “creación” y muerte. El sueño, mediante una combinación de imágenes generadas en el destino y la libertad para ordenar nuevamente el mundo, revela según la cosmogonía del libro de Broch, la misteriosa unidad del ser y establece un puente entre pasado y futuro, memoria y profecía, vida y la “vuelta a casa” de la muerte.<sup>70</sup>

El libro de Broch se convirtió en perpetua obsesión de Jean Barraqué. Apenas terminó de leerlo, decidió volcar su texto en música y crear una ópera épica que sería más larga que *Parsifal* y la *Pasión según San Mateo* combinadas, una obra musical que esperaba iba a confirmarlo como el gran compositor de su época (tal era, y no menor, su ambición).<sup>71</sup>

El interés de Foucault en el libro, si bien no tan absorbente, era igualmente profundo. Si el “Caso de Ellen West” expresaba, como pocos textos lo hacen, la experiencia interior de un ser humano obsesionado por el deseo de morir, *La Muerte de Virgilio* evocaba en casi quinientas páginas la experiencia del morir mismo, y no como un destino temible, sino como única afirmación de vida, lenguaje y espíritu en “la palabra que trasciende al discurso”.<sup>72</sup>

Quizás fuera una locura soñar con la muerte. Quizás la experiencia del vacío elude todo esfuerzo de comunicarla. Quizás el nihilismo de los campos de la muerte no podría hallar respuesta en una obra que abrazara el vacío. Quizás la idea misma del vacío, la Nada y lo “impensado” eran solecismos tan sin sentido, tan estériles como la creencia arcaica en los demonios.

Pero la novela de Broch, como la teoría literaria de Blanchot, sugerían otra cosa. Y también la obra de Georges Bataille, el espíritu tutelar cuyo ejemplo, más que ningún otro en esos años decisivos, propuso a Foucault maneras de expandir y de ahondar radicalmente “la gran búsqueda nietzscheana” en que estaba embarcado, convirtiendo sus deseos sexuales y corporales en otro dominio de indagación filosófica, en otro posible escenario para encarar el Demonio de la muerte.

Años después Foucault iba a presentar el primer volumen de la hermosa edición de Gallimard de las *Obras Completas* de Bataille, calificándolo de “uno de los escritores más importantes de nuestro siglo”.<sup>73</sup> Pero a mediados de los años cincuenta, Bataille, al revés de Blanchot, apenas tenía público. Sus primeros ensayos estaban dispersos en oscuras revistas académicas y publicaciones de vanguardia. La mayoría de los lectores franceses, si lo conocían, sólo sabían que era el director de *Critique*, la revista que fundó en 1946.

Nacido en 1897, Bataille se especializó en historia medieval; también estudió con el famoso antropólogo francés Marcel Mauss. En los años veinte empezó la que sería una tormentosa relación de toda la vida con los surrealistas y André Breton. Por entonces Bataille era también un ávido nietzscheano, gracias a la lectura de *Más allá del Bien y del Mal* que había requebrajado, de una vez y para siempre, su fe de juventud en Dios.<sup>74</sup>

Bataille trabajó de bibliotecario en la Biblioteca Nacional de París desde 1922 hasta 1942; mientras, escribió profusamente. Produjo monografías académicas, polémicas violentas,

tratados antropológicos especulativos, novelas pornográficas de talante exquisitamente sadomasoquista y, quizás lo más impresionante, una colección de tres volúmenes de aforismos muy personales y a veces oraculares, presentados sin modestia como *Suma Atheológica*, respuesta deliberadamente perversa a la teología sistemática de Santo Tomás de Aquino.

Como Nietzsche, Bataille entonó toda la vida himnos de alabanza a los momentos dionisiacos de efervescencia comunal, de ensueño y locura, de intoxicación y éxtasis, a todos los “momentos de exceso que nos empujan a la raíz de nuestro ser y nos dan fuerza bastante para dar rienda suelta a nuestra naturaleza elemental”. Y como el marqués de Sade, su otro héroe intelectual, creía que los impulsos que se suele calificar de crueles son centrales en nuestra naturaleza elemental: la búsqueda de un erotismo desinhibido desnuda un impulso profundo “a destruir”, “a aniquilar”, a corromper hasta las cosas más simples y (en el colmo) a aceptar la muerte en un “tormento de orgías”, en una entrega de placer y sangre tan sanguinaria que incluso acoge “la agonía de la guerra”.<sup>75</sup>

A un nivel, esto era mera fanfarronada. Como el tímido protagonista de uno de sus libros favoritos, *Notas desde el subsuelo*, de Dostoievski, Bataille gozaba maliciosamente siendo “imposible”, haciendo afirmaciones descabelladas y tratando, luego, de mantenerlas. Pero en otro nivel, Bataille era un hombre sumamente serio. Habitué del mundo galante, puso en práctica muchísimas de las fantasías eróticas que describe. E incluso intentó llevar a la realidad alguna de sus más alarmantes ideas políticas.<sup>76</sup>

En los años treinta, por ejemplo, estudió seriamente la posibilidad de crear una sociedad neopagana, organizada en torno a ritos sagrados de muerte y sacrificio humanos. Por esos mismos años, Bataille y algunos amigos, con la esperanza de recuperar el impulso sanguinario de los antiguos aztecas, proyectaron efectuar un “sacrificio” por su cuenta. Parecían una versión francesa de Leopold y Loeb: incluso localizaron una víctima precisa. Pero entonces estalló la Segunda Guerra Mundial y los privó de significado.<sup>77</sup>

Bataille reconocería más tarde que algunos de sus escritos de esa época lo acercaron incómodamente al fascismo. Pero Bataille abrazó también una curiosa clase de marxismo que postulaba (con aparente fervor en los años treinta) que el único modo de desatar la naturaleza elemental alienada del ser humano era “una revolución violenta y sanguinaria” que aplastaría los sofocantes valores que Bataille asociaba con la legalidad burguesa y el capitalismo y también con el nacionalismo y el militarismo organizados.<sup>78</sup>

Para Foucault, sin embargo, el núcleo del logro de Bataille no era en esos años su teoría de la revolución, sino su modo de entender la transgresión erótica. “Quizás un día”, especulaba Foucault en un ensayo que escribió poco después de la muerte de Bataille en 1962, la idea de la transgresión “será tan decisiva para nuestra cultura, formará hasta tal punto parte de su mismo suelo, como lo fue antaño la experiencia de la contradicción para el pensamiento dialéctico”.<sup>79</sup>

“La transgresión”, como define Foucault la idea de Bataille, “es un acto que involucra el límite”, que quiebra violentamente las restricciones acostumbradas de la conducta sexual y pone en acción el tipo de erotismo “desnaturalizado” que tan vívidamente imaginó el marqués de Sade. La violencia misma de las fantasías eróticas de Sade da testimonio de la fuerza de unos impulsos elementales que la mayoría de las sociedades modernas ha calificado de anormales. Pero incluso las más civilizadas de las criaturas modernas, como ha mostrado Foucault en 1954, “pueden y deben hacer del hombre una experiencia negativa, vivida en la forma de odio y agresión”. El genio peculiar de Bataille fue sugerir que el erotismo, llevado a sus extremos límites de sadomasoquismo, era un modo de encarar aspectos de otro modo inconscientes e impensables de esta “experiencia negativa”, un modo de volverla positiva permitiendo que una persona “diga sí” con la actitud de Nietzsche incluso a una recurrente fantasía de muerte.<sup>80</sup>

Foucault, como Bataille, no sólo se interesaba teóricamente en la trasgresión. Por esos años empezó a explorar por



su cuenta una “destrucción del sujeto filosófico” no sólo mediante la intoxicación y los sueños, sino también por intermedio de un tipo de “sufrimiento” que “*rompe en pedazos*”. En su ensayo sobre la transgresión, de 1962, cita una de las descripciones más líricas que hace Bataille de una experiencia que evoca un instante de “agonía divina” cuando “regreso por un momento a la noche del niño perdido e ingreso en la angustia para poder prolongar un trance que sólo termina en el agotamiento total y no tiene otra salida que el desfallecimiento. Es el gozo de la tortura”.<sup>81</sup>

Este placer atroz (y misterioso) no es un fin en sí mismo ni para Bataille ni para Foucault. Para Bataille es un fundamento de un tipo de crítica filosófica que desnuda “el sin sentido de la voluntad de saber” y la libertad, puramente negativa, del ser humano. Al iluminar el enigma de la trascendencia, este erotismo sadomasoquista propone un medio esotérico pero potencialmente fructífero de autoanálisis, un modo de proseguir una “búsqueda psicológica”. Y en sus fronteras últimas, cuando la tortura se torna éxtasis, el erotismo voluptuosamente doloroso también posibilita una “teología negativa fundada en experiencia mística”, que permite que una persona (en palabras de Bataille) “contemple la muerte cara a cara y perciba en ella un camino hacia la incognoscible e inabarcable continuidad”.<sup>82</sup>

Foucault está de acuerdo. “Nada hay de negativo en la transgresión”, afirma en su ensayo de 1962 sobre Bataille, y expone (y defiende implícitamente) una forma de extrema experiencia erótica que es simultáneamente “pura” y “confusa”. Si el ser humano deja en libertad sus impulsos más terribles y agónicos en un teatro erótico de la crueldad, puede “reconocerse por primera vez” y sentir al mismo tiempo la fuerza transformadora de “lo *transcendens* puro y simple”. “La transgresión”, escribe Foucault, “afirma [así] al ser limitado” —al ser humano— “y afirma esta carencia de límites en la que se precipita”, abriendo un espacio de posible transfiguración y ofreciéndonos a nosotros, modernos, nuestra “única manera de descubrir el contenido inmediato de lo sagrado”. Esta era

la perspectiva oculta que conjuran los libros de Bataille, y Foucault sólo exagera ligeramente cuando los califica de “consagración desecha: una transubstanciación realizada a la inversa”, una impía comunión con extrañas fuerzas *daimónicas* “donde la presencia real otra vez es un cuerpo yacente”.<sup>83</sup>

Que la originalidad de Bataille depende, en parte, de su planteamiento del erotismo, parece bastante claro. Nietzsche, a pesar de todo lo que habla de cuerpos y poder, era un hombre mortificado por su propia sexualidad; en esta área es donde Bataille amplía de modo más tajante el pensamiento de su maestro. También parece plausible que la búsqueda desinhibida del erotismo pueda habilitar a una persona para “decir sí” a la vida incluso “hasta el límite de la muerte”. Mediante los dramas imaginativos que conceden pauta y unidad a los rituales eróticos, los seres humanos pueden expresar con libertad impulsos y memorias que de otro modo se experimentan como involuntarios y quizás intolerables; así también se consigue sobre ellos una sensación de dominio. De hecho, mucho de lo que parece descabellado en el modo de pensar de Bataille –su énfasis en los aspectos odiosos y morbosos de la excitación sexual y su creencia de que formas crueles e inusuales de erotismo pueden ayudar a que el ser humano llegue “al extremo de sus posibilidades”– ha sido corroborado, aunque en términos más modestos, por otros estudiosos de la excitación sexual y por los aficionados al sadomasoquismo consensual. Según sus testimonios, es posible curar viejas heridas y experimentar una especie de trance místico mediante formas de conducta erótica que transforman la culpa en alegría, el dolor en placer, la tortura en éxtasis y (lo más milagroso), el deseo de morir en una sensación abrumadora e inexpressable de amor: a veces por otro ser humano, a veces por la “incognoscible e inabarcable continuidad” del mundo, y, a veces, simplemente, por “lo que uno es”.<sup>84</sup>

Foucault expresa esta posibilidad con palabras típicamente indirectas: un ser humano que en el paroxismo de los instantes de erotismo acepta la “pura violencia” de placeres prohibi-

dos puede sentirse, paradójicamente “completo”, satisfecho momentáneamente “por esta plenitud ajena que lo invade hasta los tuétanos” y le revela “su verdad positiva en su caída”.<sup>85</sup>

O, como lo describe uno de los héroes eróticos de Bataille en *Historia del ojo*, la mejor de sus novelas: “Me pareció que la muerte era el resultado único de mi erección” y que “el objetivo de mi licencia sexual” era “una incandescencia geométrica (entre otras cosas, el punto de coincidencia de vida y muerte, de ser y nada) perfectamente fulgurante”.<sup>86</sup>

Estas preocupaciones se pueden encontrar, hermosamente sublimadas, en la más importante composición que completó Jean Barraqué en ese período, *Séquence*, un concierto para soprano, percusión y “diversos instrumentos”, que terminó en 1955. Barraqué había empezado a trabajar en *Séquence* antes de conocer a Foucault y pensaba utilizar poemas de Rimbaud y de Paul Eluard. Foucault convenció sin embargo a su amante de que no los usara y recurriera en cambio a cuatro poemas de Nietzsche. La obra llega paso a paso a su clímax con el más importante de los poemas, el “Lamento de Ariadna”.<sup>87</sup>

El poema de Nietzsche aparece en *Así habló Zaratustra* y, ligeramente aumentado, en *Ditirambos de Dionisio*, el pequeño volumen de poesía que Nietzsche publicó en 1888, poco antes de perder la conciencia en una calle de Turín y caer en la locura. En el núcleo del “Lamento de Ariadna” hay una de las intuiciones claves de Nietzsche, que comparte, de hecho, con Sade: que placer y dolor son permeables y que experimentar la transmutación de dolor en placer, de odio en amor, en el éxtasis dionisiaco, es el principio de la sabiduría. Gilles Deleuze glosaría mucho después el subtexto filosófico del poema: “lo que de hecho sabemos de la voluntad de poder es sufrimiento y tortura, pero la voluntad de poder sigue siendo la alegría desconocida, la felicidad desconocida, el Dios desconocido”.<sup>88</sup>

Ariadna lamenta su destino. El amor ha sido para ella una ordalía perpetua. Por qué, llora, debo “yacer, doblarme,

retorcerme, ser torturada por todo tormento eterno, ser castigada por ti... ¿por qué me miras aquí abajo, distante del dolor humano, con ojos divinos, malignos, relampagueantes? ¿No vas a matar, sólo atormentar y atormentar? ¿Por qué me atormentas a mí, tú, maligno desconocido dios?”<sup>89</sup>

“¡Sé prudente, Ariadna!” le advierte Dionisio al final de la última versión del poema, la que usó Barraqué: “¿Acaso no debemos odiarnos a nosotros mismos antes de amarnos?... *Yo soy tu laberinto*”.<sup>90</sup>

Barraqué reordenó la traducción francesa de este texto, quebró las sílabas y las dejó como material fonético en bruto para crear una sensación febril y creciente de discordia. Como ha señalado André Hodeir, la composición “se estremece de vida intensa y propia de principio a fin” y no pierde tiempo en repeticiones temáticas. Con una excepción. Cerca del final, Barraqué reitera una pauta temática que usa antes una sola vez –“un largo silencio impregnado de horror”, seguido de “un alarido de desesperación”– para concentrar la atención del oyente en lo que se convierte en la palabra clave del pasaje clave del “Lamento de Ariadna”: “¡Sinvergüenza! ¡Ladrón desconocido!”, aúlla Ariadna, “¿Qué consigues robando? ¿Qué consigues escuchando? ¿Qué consigues amenazando? ¡Tú que...” Los músicos quedan un instante en silencio. Y entonces la soprano grita: “*torturas!* ¡Tú, el dios verdugo!”<sup>91</sup>

Barraqué y Foucault equilibraban los momentos de abandono dionisíaco mediante alcohol y erotismo sadomasoquista que compartían con su interés en la unidad y la forma. Los dos deseaban forjar, a partir del delirio, obras que simultáneamente expresaran y contuvieran lo que Foucault llamó una vez “un vacío infinito que se abre a los pies de la persona que atrae”. En estas circunstancias, el ideal de una “obra cuidadosamente realizada resulta tan central para la conducción de la vida de cada uno como para los artefactos que uno produce. Como Baudelaire había señalado un siglo antes, la persona que tienta los límites de la experiencia necesita espe-

cialmente de “un sistema gimnástico diseñado para fortificar la voluntad y disciplinar el alma”. Sólo un *ethos* estricto, un especial “culto del *self*”, podría crear una forma de vida lo bastante resistente y flexible a un tiempo como para sobrevivir a la búsqueda continua de placer y belleza.<sup>92</sup>

También Nietzsche había destacado la necesidad de “dar estilo a la propia personalidad”. La percepción personal del ser propio, como el elemento dionisiaco de la tragedia, sólo alcanza potencia cuando se le confiere forma, la estampa y el estilo de una *personalidad* plenamente apolínea. Este “arte grande y escaso” sólo lo pueden practicar “quienes vigilan todas las fortalezas y debilidades de su naturaleza y las sitúan en un nivel artístico hasta que cada una cobra aspecto de arte y razón y la debilidad misma es deleite para los ojos. En este caso se ha agregado una gran masa de segunda naturaleza, y también se ha extirpado algún fragmento de la naturaleza original, siempre gracias a larga práctica y trabajo cotidianos. Aquí se oculta la fealdad que no se puede suprimir; allá se la reinterpreta y se la vuelve sublime... Finalmente, cuando la obra se concluye, resulta obvio que las restricciones de un gusto único gobiernan y forman todo lo grande y lo pequeño”. Si se aplica libremente el poder de la voluntad para esculpir y “estilizar” el *self*, se puede grabar en relieve la “más alta necesidad” y así convertir en objeto hermoso hasta el más “espantoso accidente” del destino. Convertirse en señor de lo que uno es, “obligar al caos propio a convertirse en forma”, es, según Nietzsche, “la gran ambición aquí”.<sup>93</sup>

Pero resulta endemoniadamente difícil mantener el equilibrio adecuado entre forma y caos, y en la vida aún más que en el arte. Los amigos le advirtieron a Barraqué que las obsesiones de Foucault podían resultar destructivas. Y según Didier Eribon, el biógrafo francés de Foucault, la correspondencia inédita de Barraqué confirma que el compositor estaba sumamente inquieto por la conducta de Foucault. El problema básico era muy simple (aunque Eribon se siente obligado a referirlo del modo más indirecto y discreto): se trataba de la inquietud y la incomodidad de Barraqué, que no quería desempeñar papel alguno en

el teatro erótico de la crueldad de su amigo. En la primavera de 1956 lo abandonó, finalmente. “No quiero ser actor o espectador de esta degradación”, le escribió a Foucault: “He conseguido salir de este vértigo de locura”.<sup>94</sup>

Foucault, por su parte, rara vez consumió un vaso de alcohol en sus últimos años. Había advertido que la obsesión personal de Barraqué con el alcohol lo iba a matar, cosa que ocurrió efectivamente. El compositor murió en 1973. No alcanzó a terminar la ópera de la muerte. Su ambición de ser el Beethoven de su época quedó patéticamente inconclusa.<sup>95</sup>

En los días en que Barraqué cortó la relación, Foucault ya se había exiliado voluntariamente en Suecia, lejos de la vanguardia de París. En los cinco años siguientes realizó distintos trabajos, primero en Upsala, después en Varsovia y finalmente en Frankfurt. Pasó lapsos prolongados soltero, como diría después a sus amigos. Se concentró en el trabajo, aunque no podemos afirmar que viviera la vida de un monje. Una fotografía que le tomaron en Suecia muestra al joven exiliado vestido con un traje muy sobrio y formal, ya ligeramente calvo, de sonrisa coqueta: un aspecto externo de aplomado académico joven. Otra fotografía lo muestra de pie junto a la posesión que más lo enorgullecía: un resplandeciente Jaguar blanco. “Ni la prudencia de Epicuro ni la moderación ni la satisfacción moderada eran su estilo”, nos recuerda Maurice Pinguet. El Jaguar “le permitía, en ruta de Upsala a París, establecer nuevos récord de velocidad. La frivolidad le causaba risa. Pero siempre lo atrajo el riesgo”.<sup>96</sup>

En esos días estaba madurando *Locura y Civilización*.

Uno llega a sospechar que deseaba crear una obra que compitiera con la proyectada ópera de los muertos de Barraqué, una obra que fuera el compendio de cuanto había aprendido, un libro que dejara establecido que él era el pensador cumbre de la época.

Pero tras esta amplia ambición, prestándole empuje y propósito y tornándola problemática, uno también imagina y

sospecha al Demonio de Nietzsche, que una vez más le debía estar preguntando: ¿Cómo he llegado a ser lo que soy y por qué sufro por ser lo que soy?”

El proyecto de su vida, como perla que crece en torno a un abrasivo grano de arena, había empezado a cobrar forma.

Abandonando por completo los últimos vestigios de su apego juvenil a una rama marxista de humanismo y a su antropología filosófica, Foucault decidió investigar directamente “la historicidad misma de las formas de experiencia” y empezar por la experiencia de la locura.<sup>97</sup>

De acuerdo a sus incipientes convicciones filosóficas, su indagación debía proceder simultáneamente en varios frentes. Por una parte, el historiador y académico, utilizando los métodos que había aprendido de Bachelard, reconstruiría minuciosamente, mediante una historia del pensamiento, las cambiantes creencias y prácticas que definen la “positividad” del mundo, y describiría cómo distintos investigadores que trabajan en medios distintos ponen en juego, de modo diferente, categorías como lo verdadero y lo falso, la razón y lo irracional, lo correcto y lo erróneo, lo normal y lo patológico, y cómo constituyen, en distintos lugares y en distintas épocas, de modo diferente, los objetos conocibles de experiencia y “el ser humano como sujeto de conocimiento”.<sup>98</sup>

Por otra parte, Foucault, con la actitud de Nietzsche y de Bataille, se arriesgaría azarosamente a una indagación de tipo personal, mediante la “transgresión” y el erotismo, de la “negatividad” de la experiencia. Como lo dijo casi al final de su vida, “la actitud histórico-crítica también debe ser experimental”.<sup>99</sup>

En un ensayo de 1957, muy revelador, sobre “Investigación científica y psicología”, por primera vez formula Foucault su nuevo planteamiento y resume así la conexión entre los dos aspectos de la “experiencia”: “La psicología extrae su positividad de la experiencia negativa que el hombre hace de sí mismo”.<sup>100</sup>

“Sólo es posible una ciencia de la vida si se parte de la muerte”, explica Foucault. “Del mismo modo, desde la perspectiva de lo inconsciente se puede hallar una psicología de lo consciente que no sea solamente una reflexión trascendental, desde la perspectiva de la perversión se hace posible una psicología del amor que no se convierte en ética, desde la perspectiva de la locura se puede constituir una psicología de la inteligencia sin recurrir implícitamente a una teoría del conocimiento; desde la perspectiva del sueño, del automatismo y de lo involuntario se puede crear, en fin, una psicología del hombre vigilante y sensible que no quede encerrada en una mera descripción fenomenológica”.<sup>101</sup>

Encarar los fenómenos “positivos” de la psicología en tales términos “negativos”, como los que Foucault enumera, significa abandonar los métodos de la investigación convencional y también las esperanzas de una ciencia marxista del “hombre”. “La ciencia ya no es un medio para acceder al enigma del mundo”. Pero el investigador de la “experiencia negativa” tiene otros recursos. Después de todo, “poner en cuestión el sujeto significador”, como observa Foucault años más tarde, es “intentar una práctica”, una práctica “que termina en la verdadera destrucción de este sujeto, en su disociación, en su convulsionamiento en algo radicalmente ‘otro’”.<sup>102</sup>

Con uno de esos peculiares giros lingüísticos que conceden a su escritura un aura de inquietante extrañeza, Foucault concluye, en su ensayo de 1957, que sin embargo uno debe iluminar “el enigma del mundo” y el laberinto de ser humano, pero sólo si emprende “*recherches de sac et de corde*”, indagaciones de saco y cuerda: “la búsqueda de un verdugo”.<sup>103</sup>

Hundirse así en la “experiencia negativa” era arriesgado, por cierto. Hay que interrumpir la caída en el momento justo. “Si el lenguaje de la filosofía es tal que los tormentos del filósofo se repiten incansablemente”, concede Foucault en su ensayo sobre Bataille, entonces “surge inevitablemente” una posibilidad inquietante, la “posibilidad del filósofo demente”.<sup>104</sup>

No obstante, el ser humano podría llegar a conocer su “verdad positiva” en esta “caída hacia abajo”. Y Foucault, en



1957, acepta el azar y el riesgo con esa especie de brío escatológico que se convertiría en otra de las marcas registradas de su estilo: “La psicología”, concluye, “sólo se puede salvar con un regreso al Infierno”.<sup>105</sup>

Nietzsche una vez lo formuló de este modo: “El camino hacia el propio cielo siempre atraviesa la voluptuosidad del infierno propio”.<sup>106</sup>

## EL CASTILLO DE LOS ASESINATOS

El personaje del escenario se veía viejo, estragado, poseído. Sentado, muy tieso, ante el manuscrito que estaba leyendo, aspiraba el aire con esfuerzo, movía las manos de modo frenético. Los gestos de alguien que se ahoga, pensó un observador. Las palabras le brotaban caóticamente, en un susurro ronco apenas audible; vacilaba y se interrumpía, gemía, se quedaba en silencio como quien sufre, mucho tiempo.<sup>1</sup>

El acto se había publicitado como “un encuentro con Antonin Artaud” y el público que llenaba el pequeño teatro de París ese 24 de enero de 1947 permanecía en silencio, atónito. Sobre el escenario estaba uno de los personajes más historiados de la vanguardia francesa de antes de la guerra. Hacía ya una década que el actor y artista había anunciado sus planes para crear un nuevo tipo de drama, una nueva clase de actuación teatral, un despliegue delirante que pretendía “agitar las sombras” y encender, como por contagio, “un espasmo en el cual la vida sería lacerada continuamente”, que convulsionaría al espectador “con el verídico precipitado de sus sueños, en el cual se volcaría su gusto por el crimen, sus obsesiones eróticas, su salvajismo, sus quimeras, su sentido de la utopía en la vida y en la materia, incluso el canibalismo, y todo en un nivel directo, no ilusorio, interior”.<sup>2</sup>

Esa noche de 1947 se encarnó sobre el escenario, de modo extraño y perturbador, algo semejante a los inverosímiles proyectos de Artaud para un “teatro de la crueldad”. Hasta pocos meses antes era un paciente del hospital psiquiátrico de Rodez; había pasado la mayor parte de la década anterior

confinado en distintas clínicas para enfermos mentales. No actuaba en público desde 1935. Nadie sabía qué esperar.

El actor leyó poemas. Ni sus amigos más íntimos conseguían entender bien lo que Artaud estaba diciendo: hermético, ajeno, sus palabras hervían de ira visceral. “La mente aherrrojada”, declamaba, “me ha sido impuesta por el empuje psíquico y lúbrico del cielo y es la que piensa toda tentación, todo deseo, toda inhibición”.<sup>3</sup>

Entonó:

*o dedí*  
*o dadá orzoura*  
*o dou zoura*  
*o dadá skizi.*<sup>4</sup>

El público, al principio, se movía nerviosamente. Pero no se trataba de una broma. Un silencio asombrado se instaló lentamente en el teatro. Las palabras estallaron como bombas. “Baba”. “Sífilis”. “Orina”. “Electroshock”.<sup>5</sup>

El hombre del escenario no iba a dejar que su público ignorara su dolor, su sufrimiento, sus nueve años de confinamiento psiquiátrico, los más de sesenta tratamientos de electroshock que lo habían obligado a soportar.<sup>6</sup>

“Si no hubiera médicos nunca habría enfermos”, vociferaba. “También la muerte debe vivir; ya nada hay como un asilo de locos para incubar con ternura la muerte”. “La guerra va a reemplazar al padre-madre”. “Y se alzaré otra vez el viejo guerrero de la crueldad insurgente, la indecible crueldad de vivir y de no tener a nadie que te pueda justificar”.<sup>7</sup>

Una y otra vez caía en el silencio. Parecía perdido. Pero volvía a partir.

Y así fue durante casi tres horas. Agitaba las manos, profería palabras. Las pausas de silencio creaban una creciente sensación aprensiva.

Y entonces, un accidente: un violento ademán de Artaud tiró lejos los papeles que estaba leyendo. Se interrumpió, se inclinó para recuperar el manuscrito. Se le cayeron los ante-

ojos. Cayó de rodillas. Palpaba el suelo a ciegas, buscaba su poesía.

“Todos estábamos sumamente angustiados”, recordaba un viejo amigo. “Después nos dijo que el vacío de la habitación le infundía temor”.<sup>8</sup>

“Un comienzo de pánico inundó al público”, recuerda otro espectador.<sup>9</sup>

Sentado en la primera fila estaba André Gide, el decano, a los setenta y ocho años, de las letras francesas. Trató de indicarle, desde su asiento, a Artaud, el lugar donde estaban los papeles.

Inútil. Lentamente, inseguro, el actor, como si se hubiera quebrado, se alzó y se dejó caer en su asiento. “Me pongo en vuestro lugar”, dijo, “y advierto que lo que les he dicho nada tiene de interesante. Sigue siendo teatro. ¿Qué se puede hacer para ser verdaderamente sincero?”<sup>10</sup>

El espectáculo había terminado. Con la ayuda de un vecino, Gide se levantó, subió al escenario, abrazó a Artaud y lo acompañó fuera. Fue la última aparición pública de Artaud; murió catorce meses después.

Las preguntas que planteó el encuentro con Artaud están en el corazón mismo del primer gran libro de Foucault, *Locura y Civilización*.

¿Estaba loco, sencillamente, el gran actor? ¿O era, idea extraña, como iba a insinuar Foucault, un profeta moderno como el Zaratustra de Nietzsche?

André Gide recordaría más tarde que el público que salía del teatro esa noche “permanecía en silencio. ¿Qué podía decir? Acababan de ver a un hombre infeliz, golpeado con violencia por un dios”.<sup>11</sup>

André Breton se lamentó de que se hubiera explotado así, patéticamente, al gran artista enfermo. Otro escritor deploraba “el mal gusto atroz de la exhibición de tanta miseria”.<sup>12</sup>

Gide, sin embargo, llegó a la conclusión de que fue el mejor momento de Artaud: “Nunca me había parecido tan admirable”.<sup>13</sup>

Es evidente que a Foucault, retrospectivamente, le pareció admirable. Como sugiere en innumerables referencias y alusiones en *Locura y Civilización*, Artaud le parece un personaje de heroísmo daimónico, un artista que encarna un nuevo modo de pensar. Había manifestado su extraño genio mediante la moderna alquimia de poesía y drama y expresado convulsivamente su aparente locura en una *obra* singular, precisamente en el fuerte sentido de Blanchot, y lo había hecho particularmente en esa noche de 1947. Improvisó una actuación unificada que rompía los límites entre actuar y ser, entre artificio e impulso incontrolable. Artaud había puesto a prueba su mente y evocado de manera inolvidable a su público, como dijo Foucault más tarde, “ese espacio de sufrimiento físico y de terror que rodea o, mejor, coincide con el vacío.”<sup>14</sup>

Ditirambo en alabanza de la locura, a su modo tan apasionada y chocante como cuanto dijera o hiciera Artaud, *Locura y Civilización*, es la propia “obra demente” de Foucault. Audazmente concebida y líricamente ejecutada, la disfrazó con suma astucia. A primera vista no parece en modo alguno un ditirambo. Tiene el aspecto del “tipo más racional de historia posible”, tal como la describió una vez Foucault.<sup>15</sup>

Publicada por primera vez en Francia en 1961, el borrador del libro estaba terminado en 1958, cuando Foucault se marchó de Suecia para asumir el cargo de agregado cultural en Varsovia. La investigación básica la realizó mientras vivía en Upsala. Durante los dos años siguientes, primero en Polonia y después en Alemania, continuó trabajando en el texto, refinando su estilo y argumento.<sup>16</sup>

El título, engañosamente modesto, propone una “historia de la locura en la época clásica”. (Y, como para destacar las sobrias aspiraciones historiográficas de la obra, Foucault reemplazó, en la segunda edición, el título original con este subtítulo). Largos fragmentos del libro relatan el desarrollo del tratamiento a los enfermos mentales entre 1650 y 1789, la clásica “Edad de la Razón”. Según Foucault, en estas décadas

ocurrió por primera vez el movimiento para situar en asilos especiales a los enfermos mentales y así, de hecho, segregarlos. Para apoyar sus afirmaciones, maneja cuidadosamente distintos tipos de pruebas y de indicios y anota escrupulosamente sus fuentes.

Cuando Foucault llegó a Suecia en 1955, descubrió que en la biblioteca de la Universidad de Upsala, donde enseñaba, había gran cantidad de documentos sobre la historia de la psiquiatría. Se organizó una rutina: cada día, entre las diez de la mañana y las cuatro de la tarde, desaparecía en los archivos, buscando inspiración.<sup>17</sup>

La imaginación se le disparaba con asuntos variados y a veces insólitos: sólo en las primeras páginas, las notas al pie refieren a los lectores a una biografía del siglo diecinueve de un santo, a una historia del siglo dieciocho de París, a relatos alemanes, ingleses y franceses en los leprosarios, la mayoría publicados en el siglo diecinueve, a manuscritos del siglo dieciséis sobre hospitales para enfermedades venéreas, a un libro de 1527 sobre la penitencia y el purgatorio, a los archivos medievales del hospital de Melun, a varios estudios del siglo veinte sobre el pintor holandés del siglo dieciséis Jerónimo Bosch, al *Elogio de la Locura*, de Erasmo, a los *Ensayos* de Montaigne, al *Quijote* de Cervantes, a *Macbeth* de Shakespeare, a las *Instituciones Cristianas* de Calvino y, por último, a la extraña obra póstuma de Antonin Artaud *Vida y Muerte de Satán el Loco*.<sup>18</sup>

El texto mismo ocupa casi seiscientas páginas impresas. Elegantemente erudito es, al mismo tiempo, profundamente personal. Cada una de las áreas de interés de Foucault —arte, literatura, filosofía, ciencia, historia— queda incorporada. Y expone en alguna medida cada uno de sus grandes temas: la muerte, la prisión, la sexualidad, el valor de verdad de la fantasía, el “terrorismo” de las doctrinas modernas de la responsabilidad moral.

La primera impresión del lector es que está frente a una obra de enorme autoridad académica, llena de sutiles distinciones y de análisis meticulosos. A menudo es difícil de se-

guir: se arriesgan audaces generalizaciones que luego se limitan, se califican, se circunscriben cuidadosamente. Las convicciones propias del autor más se insinúan que se argumentan o defienden. Y hay un puñado de imágenes memorables que dejan una impresión global que supera páginas y páginas de detallada y a veces intrincada documentación histórica.

Foucault necesitaba escoger cuidadosamente las palabras, porque le servían simultáneamente para varias funciones. Monumento tácito a su propio esfuerzo de “llegar a ser el que uno es”, el libro servía también de *thèse principale*, el equivalente francés de la presentación para el doctorado. Al mismo tiempo, la obra sería la jugada de apertura en la apuesta de Foucault a la gloria intelectual, una *suma* de juventud que debía competir con obras como *El Ser y la Nada*.

Por su extensión y complejidad, *Locura y Civilización* soporta, por cierto, que se la compare con el opus magnum de Sartre. Y como la obra del otro filósofo, el texto de Foucault también se organiza en torno a una intuición de diamantina sencillez.

“La locura sólo existe en sociedad”, declara Foucault en una entrevista que en 1961 concedió a *Le Monde*, donde resume lo que considera central en este libro. “No existe fuera de las formas de sensibilidad que la aíslan ni fuera de las formas de repulsión que la expulsan o la aprisionan. Se puede afirmar que desde la Edad Media y durante el Renacimiento la locura estuvo presente en el horizonte social como un hecho estético y mundano; pero en el siglo diecisiete –empezando con el confinamiento [de los locos]– experimentó un período de silencio, de exclusión. Perdió la función de manifestación, de revelación, que había tenido en la era de Shakespeare y Cervantes (lady Macbeth, por ejemplo, empieza a decir la verdad cuando se vuelve loca), y se convierte en algo risible, en algo engañoso. El siglo veinte, por último, engrilla a la locura, la reduce a fenómeno natural, la vincula a la verdad del mundo. De esta expropiación positivista deriva tanto la desviada filantropía que manifiesta hacia el loco toda la psiquiatría como la protesta lírica que uno halla en la poesía

desde Nerval hasta Artaud y que es un esfuerzo para restaurar en la experiencia de la locura la profundidad y el poder de revelación que le ha sido extinguido mediante el confinamiento”.<sup>19</sup>

El genio de Foucault –y la hermética complejidad de la obra que anima– es evidente desde el principio mismo de *Locura y Civilización*. El primer capítulo establece el tono del resto del libro: es asombroso. *Tour de force* de historiografía simbólica, entreteje investigación de archivos e imágenes míticas en una rica y multifacética alegoría de la reivindicación de la locura.

“A finales de la Edad Media”, empieza el relato, “la lepra desapareció del mundo occidental”.<sup>20</sup>

El lector, por de pronto, queda sorprendido: lo que se anuncia como una historia de la locura en la Edad de la Razón empieza hablando de algo enteramente distinto. En las páginas siguientes, Foucault va a tratar a las “ciudades malditas” que se construyeron para alojar a los leprosos de la Edad Media como el arquetipo de todo esfuerzo posterior para confinar y poner en cuarentena a quienes se creía peligrosos o diferentes, desde el enfermo al insano. Pero en estas frases de apertura, que aluden a la enfermedad moralmente más cargada de la historia, Foucault no evoca una imagen de confinamiento, sino más bien un paisaje desolado y vacío. “En los márgenes de las comunidades, en las puertas de las ciudades, había extensas zonas que el mal había dejado de amenazar, pero dejado estériles e inhabitables hacía mucho tiempo. Durante siglos esas extensiones pertenecieron a los no humanos. Desde el siglo catorce hasta el diecisiete estarían a la espera, solicitando con extraños encantamientos una nueva encarnación del mal”, como si llamaran a una nueva víctima de enfermedades para que vagara una vez más en este hábitat inhumano, fuera del alcance de la costumbre y de la moralidad, como los matorrales donde tropezó, desolado, el rey Lear.<sup>21</sup>

En el siglo dieciséis, según Foucault, aparecieron esos personajes, y no sólo en las tragedias de Shakespeare. Adoptaron el



viejo rol social de los leprosos, el de los proscritos: los que la sociedad renacentista consideraba locos renovaron los antiguos ritos mágicos, se convirtieron en los “testigos hieráticos del mal”. Su desastrada existencia era nuevo testimonio de la proximidad de la muerte.<sup>22</sup>

Foucault efectúa una digresión para destacar el lazo entre locura y muerte. Aquí, como en casi toda su obra, una conexión que históricamente parece forzada y filosóficamente arbitraria, cobra sentido como alegoría autobiográfica y esotérica. Según Foucault, el loco se hace con “el límite absoluto de la muerte” y lo vuelca a su interior “en continua ironía” que desarma el aguijón mortal “y lo convierte en objeto de burla al darle una forma doméstica y cotidiana”. Pareciera que el loco debe repetir sin cesar el drama del morir en la fantasía, en el delirio, en la carencia de razón. “La cabeza que será calavera ya está vacía. La locura es el *déjà-là* de la muerte”.<sup>23</sup>

Foucault sostiene que este delirio habitado por la muerte, que edades posteriores van a castigar o tratar de curar, fue investido de cierto prestigio durante el Renacimiento. En las farsas y en la tragedia, en pinturas y aguafuertes y en ficciones narrativas, el loco aparece como “el guardián de la verdad”. Con un “lenguaje inocente, que no exhibe razón”, revela “la nada de la existencia” tal como se la “experimenta desde el interior”.<sup>24</sup>

Las ciudades del Renacimiento habrían situado “fuera de sus límites” a los insanos, porque reconocían, implícitamente, el peculiar dominio de la verdad que el loco delimita. Allí se los dejaba vagando “a campo abierto”, en el paisaje amenazante que la lepra dejó vacío, en el espacio simbólico de lo que Foucault llama, en otro texto, “una exterioridad no domesticada”.<sup>25</sup>

Foucault reconoce tácitamente que está pintando un cuadro mítico. En esos mismos años, concede al pasar, “algunos locos” no vagaban por el campo, pero eran “internados en hospitales donde se los cuidaba como a locos que eran”. De hecho, “en la mayoría de las ciudades de Europa existía, du-

rante la Edad Media y el Renacimiento, un lugar de detención reservado para los insanos”.<sup>26</sup>

Resulta fácil, sin embargo, no reparar en esas calificaciones académicas, porque Foucault dirige la atención del lector a otros asuntos, sobre todo a lo que se convertirá en la imagen guía del libro: la Nave de los Locos. Esta es, “por supuesto”, como destaca Foucault, una “composición literaria”, un emblema fantasioso, el tema de una de las pinturas más famosas de Bosch, un “*bateau ivre*”, que huele más, en manos de Foucault, a Rimbaud que a cualquier costumbre renacentista concreta. Y no obstante, como destaca Foucault, “existieron efectivamente esos barcos que llevaban de ciudad en ciudad un cargamento de locos”. “El más sencillo de los cuadros”, la Nave de los Locos, es también “el más simbólico”, a horcajadas entre sueño y realidad.<sup>27</sup>

“La costumbre”, escribe Foucault, “era especialmente habitual en Alemania... En 1399, en Francfort, se ordenó a los hombres de mar que liberaran la ciudad de los locos que caminaban desnudos por las calles; en los primeros años del siglo quince expulsaron de Mainz, de manera semejante, a un criminal loco.”<sup>28</sup>

Estos dos incidentes, menores, le sirven a Foucault, entretrejiéndolos con una interpretación de la imaginería de Bosch, para construir un intrincado ensueño acuático, que vincula con la locura y el agua “la masa oscura de sus propios valores”. El agua “arrastra”, pero también “purifica”. Si durante siglos el terreno sólido se ha asociado con la razón, el agua ha sido el elemento simbólico de lo irracional: “La locura es el exterior líquido y fluyente de la rocosa razón”, y el agua “un espacio infinito e incierto”, el elemento oceánico del “desorden oscuro” y del “caos semoviente”.<sup>29</sup>

Por ello la imagen del barco que se hace a la vela parece tan adecuada para evocar las fuerzas *daimónicas* que están en juego en la vida de toda persona: “La navegación entrega al hombre a la incertidumbre del destino; en el agua, cada uno está en manos de su propio destino”. Para el loco en particular, que ha “domesticado la muerte”, “cada embarque es, po-

tencialmente, el último". Si bien el loco preocupado con la muerte tiene "su verdad", sólo la puede descubrir en esa "expansión estéril" más allá de "la tierra sólida con sus sólidas ciudades" si se deja derivar como "un esquiife, abandonado en el mar infinito de los deseos". Una vez lanzado en esa búsqueda "no hay escapatoria posible": el loco queda "entregado a la gran incertidumbre exterior a todo. Es un prisionero del más libre de los dominios, de la más abierta de las rutas: está amarrado en la encrucijada infinita".<sup>30</sup>

La imagen de esta emblemática "flota de sueño", llena de "cargamentos sumamente simbólicos de locos en busca de su razón", sostiene Foucault, ocurre en un momento singular de la historia occidental: una era de transición en la cual el simbolismo de la pintura medieval (y de la escultura) se ha vuelto tan complejo que "el cuadro ya no habla por sí mismo". Las pinturas de Bosch, con sus monstruos fantásticos y sus formas dementes, en parte pretendían mostrar una teología; pero comunicaban, en cambio, a la imaginación renacentista (¿u otra vez está Foucault subrepticamente refiriéndose a sí mismo?), "gracias a una asombrosa inversión", los "fantasmas de la locura".<sup>31</sup>

Una bestialidad antes domesticada "por los símbolos y los valores humanos" manifiesta "la naturaleza secreta del hombre" y expone "la ira oscura, la locura estéril que yace en el corazón de los hombres". En la "pura visión" de Bosch, especialmente cuando se la separa de su asociación simbólica con la fe, la locura revela toda su gloria y "despliega sus poderes. Fantasma y amenaza, apariencia pura del sueño y destino secreto del mundo, retiene en este caso la locura la fuerza primitiva de la revelación: revelación de que el sueño es real" y de que "la realidad completa del mundo será reabsorbida un día en una Imagen fantástica", en un acontecimiento apocalíptico de "ser y nada que es delirio de destrucción pura".<sup>32</sup>

Nos debemos imaginar la Nave de los Locos navegando hacia uno de los fogosos e infernales paisajes de Bosch, paraísos paradójicos "donde todo se ofrece al deseo", pero donde la tortura, la muerte y el Fin del Tiempo continúan acechan-

do, presentes. Porque cuando el hombre “despliega la naturaleza arbitraria de su locura”, sostiene Foucault, no descubre un territorio rousseauiano de libertad inocente, sino más bien “la oscura necesidad del mundo; el animal que insiste en sus pesadillas y en sus noches de carencias es su propia naturaleza, la cual va a dejar al desnudo la verdad despiadada del Infierno”.<sup>33</sup>

La Nave de los Locos se convierte, y así era, en el panel central de un tríptico flanqueado por un cuadro de desolado vacío a un costado y por una escena del Juicio Final que vibra con las muecas agónicas de los condenados, al otro.<sup>34</sup>

Surge una complicación. Los pensadores renacentistas miraban con inusitada simpatía a la locura, asunto que Foucault muestra fácilmente en una interpretación de Erasmo y Montaigne. Pero en su tratamiento humanista, especialmente en *El Elogio de la Locura*, de Erasmo, Foucault discierne las raíces de lo que considera la condescendencia moderna para con los locos: “mientras Bosch, Brueghel y Durero son temerosos espectadores terrestres, que se sienten implicados en la locura que ven surgir en torno a ellos, Erasmo la observa desde una distancia que le permite quedar fuera de peligro”.<sup>35</sup>

Foucault detecta aquí una sutil diferenciación. Se están formando dos modos divergentes de encarar la locura: Bosch comunica la “experiencia trágica” y Erasmo formula por primera vez una “conciencia crítica”. Por una parte habrá una Nave de los Locos llena de rostros salvajes que se hunde poco a poco en la noche del mundo, y atraviesa un paisaje que habla de la extraña alquimia del conocimiento, de la urgente amenaza de la bestialidad y del fin del tiempo. Por otra parte, habrá una Nave de los Locos que a los sabios muestra lo ejemplar y lo didáctico, la odisea de las fallas humanas”.<sup>36</sup>

La alabanza “humanista” de la locura, según Foucault, inaugura entonces una larga tradición que intentará definir, controlar y, en último término, “confiscar” la experiencia de la locura. Esta tradición —que culmina cuatro siglos después en el psicoanálisis— trata de convertir la locura en una experiencia en la cual se confronta continuamente al ser humano

con su “verdad moral”, que revela “las normas propias de su naturaleza” y torna “lo que antes era una fortaleza visible del orden” en “un castillo de nuestra conciencia”. El resultado no es una destrucción radical –la locura y lo irracional persisten– “sino sólo un ocultamiento”. Los “trágicos personajes” de locura que pintó Bosch y que Artaud revivió en el escenario esa noche de enero de 1947, están esculpidos “en la sombra”.<sup>37</sup>

Foucault cita directamente a Artaud: “El humanismo del Renacimiento no fue una ampliación, sino más bien una disminución del hombre”.<sup>38</sup>

El relato que hará Foucault en el cuerpo del libro está lleno de matices, es complejo e intrincado a veces. Pero la alegoría del primer capítulo ofrece su esencia. Porque lo que en último término está en juego en *Locura y Civilización* es tan sutil como la diferencia entre Bosch y Erasmo y tan vívido (y problemático) como la última explosión pública de Artaud.

¿Van a continuar los personajes de “experiencia trágica”, como Artaud, confinados en las mazmorras de la sociedad moderna, prisioneros en los castillos que ha construido la conciencia moral?

¿O habrá una Nave de los Locos, como la que pintó Bosch antes del alba de la Edad de la Razón, que zarpe otra vez y lleve su cargamento de proscritos contemporáneos (“los arruinados, los disipados, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino”) más allá de los límites de la costumbre y de la moralidad, con destino desconocido?<sup>39</sup>

Los profesores de la Soborna que evaluaron los conocimientos y la capacidad académica de la tesis doctoral de Foucault fueron los primeros lectores de *Locura y Civilización*. Todos quedaron maravillados con la erudición y el manejo de fuentes y archivos hasta entonces ignorados. Apreciaron también la excepcional inteligencia, pero las reservas se multiplicaban mientras más ponderaban el texto. El argumento central del libro –e incluso su intrincada forma literaria– les pareció desconcertante y hasta difusamente perturbador.<sup>40</sup>

El primer académico que revisó el masivo manuscrito de 943 páginas dactilografiadas fue Georges Canguilhem, que la Sorbona había designado para que estableciera si el texto se podía publicar, un requisito indispensable entonces para la exitosa defensa de una tesis doctoral. El historiador de inmediato captó la originalidad del trabajo de Foucault: página tras página se iba “sorprendiendo”, como señala Canguilhem en su informe oficial.<sup>41</sup>

Para ese veterano estudioso de la ciencia quizás nada fuera más sorprendente que la intuición central de Foucault: que la locura era una “invención”, un producto de relaciones sociales y no una realidad biológica independiente. Las implicaciones eran mareadoras. Porque si Foucault estaba en lo cierto, observaba Canguilhem, entonces “toda historia previa de los orígenes de la psiquiatría moderna estaría viciada por la ilusión anacrónica de que la locura es un dato —aunque no advertido— de la naturaleza humana”.<sup>42</sup>

Canguilhem no podía negar que la intuición de Foucault era históricamente fructífera: los argumentos y la documentación del manuscrito lo habían convencido de que el desarrollo del concepto científico de locura no se podía separar de una historia de la “ética social”. Pero también es patente la inquietud de Canguilhem acerca del rol que le quedaba a la ciencia y a la medicina moderna en la exposición de Foucault: “El señor Foucault”, observa, “no puede ignorar que la locura siempre ha sido, hasta cierto punto, un objeto de preocupación médica”.<sup>43</sup>

Los puntos de vista de Foucault, en *Locura y Civilización*, sobre los aspectos médicos y biológicos de la locura como una clase de enfermedad física son, de hecho, sorprendentemente elusivos. Como percibía Canguilhem, el libro de ningún modo trata de la enfermedad mental; se ocupa, más bien, del valor filosófico que se ha concedido a la vida, dichos y obras de artistas y pensadores que convencionalmente se ha calificado de “locos”.

En un ensayo de 1964, que después se agregó como apéndice a la edición francesa de 1972, Foucault se ocupa de dejar

en claro este punto. Hace una distinción tajante entre “enfermedad mental” y “locura”. Las llama “dos configuraciones diferentes que desde el siglo diecisiete hasta ahora se han reunido y confundido una con otra”. Acepta que la enfermedad mental “sin duda ingresará en un campo técnico cada vez más controlado”; en hospitales modernos como el Sainte-Anne, “la farmacología ya ha transformado gente violenta en personajes inofensivos”. El problema filosófico de la locura –y de lo irracional– va a persistir, no obstante. Aunque la medicina moderna consiga quitar sus aristas más aterradoras a la insania, la locura, “ese halo lírico en torno a la enfermedad”, ya ha ingresado, gracias a los surrealistas y a sus compañeros de viaje desde Raymond Roussel a Antonin Artaud, en un nuevo parentesco “muy distante de la patología, con la literatura”.<sup>44</sup>

Que el tratamiento que hace Foucault de la locura posea un insólito –y enigmático– parentesco con la literatura, parecía evidente a Canguilhem y a Henri Gouhier, el historiador de la Sorbona que presidió el examen oral de defensa de la tesis.

Canguilhem había urgido a Foucault que atenuara su retórica y que suprimiera ciertos pasajes que le parecían demasiado amplios y perentorios, pero el joven se había negado. Foucault estaba casado con la forma de su obra y no iba a cambiar palabra alguna.<sup>45</sup>

El *estilo* peculiar y sumamente literario de la obra era, de hecho, su rasgo más inquietante. Durante la defensa oral pública de la tesis, Gouhier manifestó sus reservas y advirtió que el autor piensa “en alegorías”. La tesis de Foucault, lamentó, evoca repetidamente la experiencia de la locura “mediante conceptos mitológicos” y personajes de ficción desde Macbeth al sobrino de Rameau, el personaje diderotiano de la locura ilustrada. “Son estas personificaciones”, observó perspicazmente Gouhier, “las que permiten una especie de incursión metafísica en la historia, y en cierto modo transforman el relato en épica y la historia en drama alegórico; así, alumbran una filosofía”.<sup>46</sup>

“El señor Foucault es sin duda un escritor”, concedió el jurado en su informe escrito oficial de la defensa oral de la tesis; pero el talento indudable del autor dejó inquietos a sus interlocutores. Una y otra vez, Foucault parecía “desdeñar espontáneamente los hechos”. Una y otra vez su estilo parecía manifestar “cierta ‘valorización’ de la experiencia de la locura a la luz de casos como el de Antonin Artaud”.<sup>47</sup>

El informe del jurado resultó un anticipo de la ambivalente respuesta académica que provocarían ésta y todas las obras siguientes de Foucault. Como pocos libros de historia, *Locura y Civilización* abría una nueva perspectiva sobre el pasado. Provocó una catarata de nuevas investigaciones acerca del cambiante tratamiento de los dementes. Pero mientras más trabajaban los historiadores profesionales sobre los materiales de archivo, más dudas y reservas anotaban sobre la exactitud del relato de Foucault.<sup>48</sup>

Como comprendieron Gouhier y Canguilhem, en las páginas de *Locura y Civilización* había en juego algo muy distinto al saber académico. Pero si el libro no era, a pesar de las apariencias, una obra convencional de historia, ¿qué era entonces?

Foucault intentó, de una manera muy oblicua, encarar esta pregunta en el prefacio original a *Locura y Civilización*. El libro era el primero de una serie proyectada de indagaciones históricas en la “experiencia límite” que llevaría a cabo “al sol de la gran búsqueda nietzscheana”, explica en un pasaje de casi impenetrable abstracción, un esfuerzo por rescatar del olvido una “experiencia indiferenciada”, una “experiencia, aún no dividida, de la división misma”. Su libro “no es una indagación de una historia del conocimiento”, insiste, sino una historia de “los movimientos rudimentarios de una experiencia”.<sup>49</sup>

La idea de “experiencia” que usa aquí Foucault debe más a Bataille que a Kant. En el primer volumen de su *Summa Atheologica*, Bataille había definido los trances oníricos, de locura y erotismo, como distintas formas de “experiencia inte-



rior”, acuñando, de modo incongruente, un término laxo para describir una dimensión de ser humano que visualizaba violenta y discordante, disociada y angustiada, cruel y caótica. Bataille trata esa “experiencia interior” como una especie de éxtasis ateo, como impía revelación de la informe esencia dionisiaca del ser humano.<sup>50</sup>

Por supuesto que una sociedad puede tratar de encerrar y condenar los aspectos dionisiacos del ser humano. “El viejo maestro de la ebriedad, de la anarquía, de la muerte revivida para siempre”, como describió Foucault a Dionisio, planteaba una genuina amenaza al orden civilizado. Sin embargo, sin que importen los esfuerzos que haga una cultura para ilegalizar a Dionisio y su impulso, a éste sólo se lo puede atenuar, nunca trascender: al cabo, en la visión nietzscheana, Dionisio simboliza el poder de la trascendencia misma. Este poder, como señala Foucault en su prefacio, permanece eternamente accesible, justo fuera de “los pórticos del tiempo”.<sup>51</sup>

Distintos senderos pueden conducir a estos pórticos. Mientras sueña, escribe Foucault, “no se puede impedir que [un hombre] examine su propia verdad” en toda su pureza *daimónica* elemental; en el erotismo puede vislumbrar el “mundo feliz del deseo” antes de su “división trágica” en actos normales y anormales, y en momentos de locura puede enfrentar, como hemos visto, “la nada de la existencia” como una “*déjà-là* de la muerte”.<sup>52</sup>

La locura, como la define Foucault en su prefacio, es “*la ausencia de obra*”, y usa “obra” en el sentido de Blanchot. La locura hace trizas el singular compuesto de forma y caos que permite existir a la “obra”: fallan las palabras y cae el silencio, el ser humano experimenta el vacío. Y nada, en rigor, se puede decir de la pura experiencia de la locura.<sup>53</sup>

Pero en el *límite* de la locura –a horcajadas en la línea que separa la razón de la sinrazón, en equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo–, la experiencia “rudimentaria” de la locura no es por entero inaccesible. Si presta atención a “un lenguaje muy original y crudo, mucho más primordial que el de la ciencia”, el historiador de la locura puede representar

“esas palabras golpeadas, imperfectas, sin sintaxis fija” en las cuales “ocurre a veces un intercambio entre locura y razón”.<sup>54</sup>

En esos momentos –y Foucault cree que algunas de las mayores obras de arte del mundo occidental los preservan– se hace visible algo como “una escisión original”. Restaurar el valor de tal “experiencia interior” en los confines de una razonada historia de la enfermedad mental podría demostrar otra vez que “el hombre de la locura y el hombre de la razón”, aunque “se apartan, no terminan de separarse”.<sup>55</sup>

Foucault acepta que su tarea es difícil: “La percepción que intenta aferrar” la locura y la sinrazón “en estado exento de trabas, pertenece necesariamente a un mundo que ya las ha capturado. La libertad de la locura sólo es audible desde lo alto de la fortaleza donde se la tiene prisionera”.<sup>56</sup>

Sin embargo, insiste Foucault, los jadeos y alaridos de la mazmorra *son* apenas audibles. Guiado por esas voces distantes –que Bataille nos recuerda son tanto voces interiores como voces del pasado–, el historiador puede revisar no sólo las obras de teatro, los poemas y las pinturas del pasado, sino también “nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos”, escuchando los murmullos, buscando claves de lo que está oculto muy adentro en la torre de homenaje del castillo, indagando por testigos de primera mano, aunque torturados, para reconstruir una “experiencia, aún no dividida, de la división misma”.<sup>57</sup>

Estos indicios, como hemos visto, Foucault efectivamente los halla: no los descubre en los lúcidos argumentos de pensadores como Erasmo y Montaigne, sino en la imaginería grotesca de Bosch y en los estallidos dementes de Artaud. “Así reaparece la decisión relampagueante, heterogénea con el tiempo de la historia pero inconcebible fuera de él, que separa el lenguaje de la razón y las promesas del tiempo del murmullo sombrío de los insectos”. Un toque típico, esta referencia de paso a insectos que murmuran: uno piensa en los ángeles rebeldes que Bosch pintó como temible plaga de langostas que llueven del cielo e infectan el paraíso con su diabólica promesa de pecado.<sup>58</sup>

Interrogar una cultura desde la perspectiva de esa caída demoníaca es “interrogarla desde los márgenes de la historia”. Y *expresar* esta experiencia no requiere sapiencia académica ni tampoco, por cierto, argumentación racional (que privaría a la experiencia-límite de su poder trágico), sino capacidad *artística*, la furia de un poeta como Artaud, la imaginación monstruosa de un pintor como Bosch: “Es preciso afinar extremosamente el oído, inclinarse hacia ese murmullo del mundo, intentar percibir las numerosas imágenes que nunca se han volcado en poesía, tantos fantasmas que nunca alcanzaron los colores de la vigilia”.<sup>59</sup>

En la década siguiente, Foucault se divirtió maliciosamente, escondiendo su evidente capacidad artística detrás de una batería de pronunciamientos metodológicos que dotaron a su obra de un aire deslumbrante y engañoso de autoridad académica. Estas declaraciones *ex post facto* sin duda servían a un propósito estratégico, especialmente en Francia, donde un intelectual carente de norma y método daría tanta confianza como un marinero sin compás. Pero si se las aísla de la experiencia expresada y evocada por el idiosincrático *estilo* de Foucault y de su obra, pueden llevar –y han llevado– a los desprevenidos a perderse.

En el prefacio original de *Locura y Civilización*, en cambio, Foucault, que suele ser oblicuo, es relativamente honesto. Su planteamiento, concede, supone una “especie de relativismo sin recursos”, un “lenguaje sin sostén”. Y, “como norma metodológica”, confiesa, “sólo he mantenido una, que está contenida en un texto de Char, donde se puede leer también como una definición de la verdad más urgente y reservada: ‘he quitado de las cosas la ilusión de que nos protegen y les he dejado la parte que nos ofrecen’”.<sup>60</sup>

Esta y otras referencias a René Char en el prefacio nos recuerdan la “norma metodológica” original de Foucault. Porque al inicio de su búsqueda nietzscheana, en 1953, había descubierto su *daimon* en el sueño, esa forma de “experiencia

interior” que arroja “a plena luz el poder secreto y oculto que opera en las formas más evidentes de presencia”.<sup>61</sup>

También Char había tratado de desentrañar su *daimon* en el sueño, lo que no es sorprendente: tal como muchas otras de las influencias decisivas en el pensamiento de Foucault, de Bataille a Artaud, René Char había empezado su carrera en el movimiento surrealista. Durante los años treinta se había ido apartando de Breton y de su círculo. Se hizo amigo de Maurice Blanchot, que patrocinó su poesía, tal como lo hizo Martín Heidegger. Durante la Segunda Guerra Mundial, Char sirvió de capitán en la Resistencia. Su evocación de la experiencia, en la “serenidad de puños apretados” de los poemas y fragmentos aforísticos que publicó en 1948 con el título de *Fureur et mystère* merecieron los elogios de Albert Camus, que lo llamó “nuestro mayor poeta vivo”.<sup>62</sup>

Elíptico, hermético e intensamente personal era Char, y Foucault aprendió de memoria su prosa y poesía. Junto con Nietzsche y Sade, Char parece haber sido el escritor que mejor conocía. Vale la pena, entonces, reparar en el poema en prosa de Char que Foucault escogió como epígrafe para su ensayo sobre Binswanger y para *Locura y Civilización*.

“Cuando me hice hombre”, escribe Char, “vi que se alzaba y crecía sobre la pared que comparten vida y muerte una escalera más y más desnuda y poseedora de un poder de potencia única: el sueño”. Que el sueño pueda extraer la verdad del mundo era, por cierto, un lugar común surrealista y también uno de los puntos centrales del ensayo de Foucault sobre Binswanger. “Ahora vemos que se aleja la oscuridad”, continúa Char, “y VIVIR se convierte, bajo la forma de un duro ascetismo alegórico, en la conquista de poderes extraordinarios...” La referencia de Char a “ascetismo alegórico” nombra aquí su rigurosa atención a la forma, su continuo esfuerzo por expresar, mediante el arte de la poesía, las verdades enigmáticas que se revelan en sueños. Su exigencia de una especie de abnegada disciplina artística enfrentó a Char con el énfasis surrealista en la “escritura automática”, pero lo situó en íntima armonía con la visión de su amigo Blanchot sobre

la necesidad de unidad formal en la *obra*, una necesidad que Foucault también sentía.<sup>63</sup>

Esta parte del poema en prosa de Char fue la que utilizó Foucault como epígrafe de su ensayo sobre Binswanger. Pero citó el clímax de esta misma obra al final del prefacio original de *Locura y Civilización*, como para destacar la conexión entre su primer libro principal y “la gran búsqueda nietzscheana” para “ser el que uno es” que había iniciado en su anterior ensayo sobre el sueño.

“Compañeros patéticos que apenas murmuran”, concluye el poema en prosa de Char, “van a la lámpara extinguida y recuperan las joyas. Un misterio nuevo canta en vuestros huesos. Desarrollad vuestra legítima extrañeza”.<sup>64</sup>

La “extrañeza”, legítima o no, uno supone que se podría desarrollar con mayor facilidad en la poesía o en aforismos como los que escribió Nietzsche o incluso en esa especie de pornografía filosófica que construyó Bataille; en cualquier parte, en realidad, menos en esas minuciosas y documentadas historias que Foucault ofreció al mundo. Daniel Defert recuerda que en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Locura y Civilización*, Foucault solía discutir la posibilidad de escribir una novela. El que nunca la haya escrito da testimonio del amor de Foucault por la investigación histórica: gozaba extraordinariamente afirmando sus libros en las densas y complejas realidades del pasado que se revelaban en archivos y documentos.<sup>65</sup>

“La realidad es atterradoramente superior a toda ficción”, como dijo una vez Artaud. “Todo lo que necesitas es el genio para saber como interpretarla”.<sup>66</sup>

Genio poseía Foucault en abundancia, y organizó implícitamente toda la evidencia histórica de *Locura y Civilización* en torno a la inquietante pregunta que planteaba su singular *daimon*: ¿Cómo he llegado a ser el que soy y por qué sufro siendo el que soy? En busca de las raíces de su propia y demente fascinación con la muerte, estaba creando una “obra” *de locura* tanto como una

obra *acerca de* la locura, dando forma (como dijo Blanchot) a “una parte de sí mismo para la que se siente libre y de la cual la obra está contribuyendo a liberarlo”.<sup>67</sup>

Procedía, uno puede suponer, dejando que su mente divagara en los archivos: porque la biblioteca moderna había creado un “espacio imaginario” nuevo, históricamente sin precedentes. Volviendo página tras página de un manuscrito polvoriento, un investigador podía hallar su *daimon* con tanta certeza como cuando caía dormido. “Lo imaginario habita ahora entre el libro y la lámpara”, afirma Foucault en un ensayo de 1964. “Ya no llevamos lo fantástico [sólo] en nuestro corazón.” “Para soñar ya no hace falta cerrar los ojos, sólo basta leer. La imagen verdadera brota del conocimiento: el de las palabras habladas en el pasado, de las reseñas exactas, de la masa de información pormenorizada, de fragmentos infinitesimales de monumentos, de reproducciones de reproducciones.” Todos estos “fenómenos de biblioteca”, concluye Foucault, provocan una “experiencia”, lo ponen a uno en contacto con “el poder de lo imposible” y también revelan la base documental que permite elaborar un tipo de historiografía surrealista distintivamente moderna que, al mismo tiempo, constituye un regreso a una era premoderna en que el mito y la magia aún conformaban los relatos que el pueblo narraba sobre el pasado.<sup>68</sup>

El historiador que abraza su *daimon* gracias a intermediarios tan heterogéneos como los documentos de archivos y su propia “experiencia interior”, se convierte, de hecho, en un visionario, en “el individuo que *ve* y que narra desde el punto de partida de su vista”. Pronuncia “otra vez tantas palabras que estaban soterradas” que incluso puede resucitar la *experiencia* del límite, y volver a enunciar la habitualmente muda dimensión dionisiaca de ser humano evocándola mediante imágenes en el desfile de figuras que llena las páginas de su propio libro. Hace así de su texto una especie de recipiente que ofrece pasaje libre, a través de su cargamento de palabras, al “precipitado veraz de los sueños” que entregan “la esencia misma del hombre”.<sup>69</sup>

¿Pero qué es, exactamente, esta “esencia”? ¿Qué revela hoy, acerca del ser humano, la “experiencia” de la locura?

Es tiempo de seguir los sonidos aún audibles desde “el alto interior de la fortaleza” y descender a la mazmorra donde “está prisionera la locura”.

Una imagen: con las manos amarradas al cielo raso, la víctima contempla impotente cómo le aprietan los brazos con unas vendas. Un hombre armado de un bisturí le corta velozmente una vena en cada brazo. Surgentes géiseres de sangre. Extasiado ante la vista de esas fuentes púrpuras, el atacante cae de rodillas. Un ayudante le acaricia el pene. La víctima, desangrada y pálida, pende en los umbrales de la muerte y el torturador goza de un orgasmo convulsivo.<sup>70</sup>

Otra fantasía: Te han secuestrado. Amarrado, te deslizan en un nudo corredizo. “La tortura es más dulce de lo que imaginas. Te acercarán a la muerte sólo por intermedio de sensaciones de placer inexpresables; la presión del nudo actuará sobre tu sistema nervioso y te encenderá los órganos de la voluptuosidad; el efecto es seguro, cierto; si toda la gente que condenan a esta tortura supiera en qué intoxicación de gozo te hace morir, cometería crímenes con mayor frecuencia, ya no tan aterrada por la retribución que esos crímenes podrían acarrearle...”<sup>71</sup>

Escena final: Diez cadáveres –un hombre, su mujer y ocho niños– yacen en las ruinas humeantes de una casa incendiada. El libertino que la quemó contempla su trabajo: “Examino uno por uno los cuerpos calcinados y reconozco a cada uno: esta gente estaba viva esta mañana, pienso, y ahora, sólo unas cuantas horas después, aquí están muertos; yo los he matado. ¿Y por qué lo hice? Por divertirme. Para vaciar el pene. ¡Así que esto es un asesinato!”<sup>72</sup>

Tres viñetas de *Justine* y *Juliette*, tres ilustraciones de la tesis central de *Locura y Civilización*: en los siglos diecinueve y veinte, el esfuerzo sostenido, en nombre de la psiquiatría ilustrada, por poner en cuarentena, expulsar y “confiscar” la insa-

nia ha colaborado en la creación de un monstruoso y nuevo “sistema de lo transgresor”. Aislados y reclusos, los impulsos calificados de “dementes” hierven y rechinan como “extraña contradicción de apetitos humanos: complicidad de deseo y asesinato, de crueldad y ansia de sufrir, de soberanía y esclavitud, de insulto y humillación”. Tal como ha hecho desde siempre, “la sinrazón continúa observando por la noche; pero en esta vigilia se une a poderes nuevos. El no ser que fue una vez, ahora se convierte en el poder de aniquilar”. La sombría verdad y la promesa trágica de la locura se expresan ahora en “el diálogo demente de amor y muerte”, un diálogo que inauguró el marqués de Sade.<sup>73</sup>

“Uno podría decir, de modo aproximado”, explica Foucault, “que hasta el Renacimiento, el mundo ético” –y especialmente esas figuras de locura que existían “más allá de la división entre Bien y Mal”– experimentaba una especie de “equilibrio” o “unidad trágica que era la del destino o providencia y la predilección divina”. Pero en el siglo dieciocho se hizo trizas esta unidad, casi sin posibilidad de reparación, “disociada por la decisiva división entre razón y sinrazón. Empieza una crisis del mundo ético, que duplica el gran conflicto entre Dios y el Mal mediante el conflicto irreconciliable entre razón y sinrazón”. Excomulgada, la sinrazón llega a abarcar “un campo de experiencia sin duda demasiado secreto para ser formulado en términos claros, demasiado proscrito también, desde el Renacimiento hasta nuestra época moderna, como para que se le permitiera el derecho de expresión”. Ya no considerada una revelación del mundo y de sus poderes sombríos, ligada en cambio a la inmoralidad por una parte y al entendimiento científico de la enfermedad mental por otra, la locura se convierte en “hecho humano”, vinculada a tipos sociales como el pervertido y el homosexual.<sup>74</sup>

Sade resulta una figura central en esta historia, que encarna simultáneamente la clausura de la Edad de la Razón y el alba de nuestra era moderna. Sade, al cabo, fue víctima de la costumbre clásica de confinar a los locos indiscriminadamente junto a criminales, prostitutas, pobres y delin-



cuentas. Pasó en prisión la mayor parte de su vida, primero por violación y supuesto envenenamiento de varias jóvenes, después por el crimen de haber escrito *Justine* y *Juliette*, obras que demostraban, declararon los funcionarios, una “demen-  
cia licenciosa”. “No es casual”, escribe Foucault, “que el sadismo, como fenómeno individual que lleva el nombre de una persona, haya nacido en el confinamiento, ni que, con el confinamiento, toda la obra de Sade esté dominada por imágenes de la Fortaleza, la Celda, la Prisión, el Convento, la Isla Inaccesible, que forman allí el hábitat natural de la sinrazón”.<sup>75</sup> Y Foucault ya ha demostrado que este hábitat no es, de hecho, natural y que es históricamente contingente: la imagen de la Nave de los Locos, navegando la vacía extensión de una exterioridad indómita, propone el contraste más tajante posible.

Al mismo tiempo, Sade, según Foucault, expresa una idea claramente moderna de “experiencia trágica” y así prepara el sendero que siguieron Friedrich Hölderlin, Gérard de Nerval, Friedrich Nietzsche, Vincent van Gogh, Raymond Roussel y Antonin Artaud –un filósofo, un pintor y cuatro poetas– tres de los cuales cometieron suicidio y todos los cuales, como Sade, fueron declarados “locos”, oficialmente, en algún momento de sus vidas.<sup>76</sup>

“Después de Sade”, sostiene Foucault, “la sinrazón pertenece a todo lo que es decisivo, para el mundo moderno, en toda obra: es decir en toda obra que acepta lo asesino y lo coercitivo”. En contacto con esas obras, “el hombre se comunica con lo que en él hay de más profundo y más solitario”, y redescubre “las fuerzas más interiores y al mismo tiempo más salvajemente libres”. Este poder enigmático es el que aparentemente estalla en “lo ilimitado del derecho de muerte” en Sade. Se muestra también en “la audaz alegría de vivir” que Hölderlin aprecia en la muerte de Empédocles, su héroe trágico, que huye “al corazón de la Naturaleza” y “se arroja a las gloriosas llamas” del Etna. Quizás sea la misma fuerza oscura que se manifiesta en el delirio suicida de la última noche de Nerval, en los cuervos negros que giran en la última pintura

de Van Gogh, en la murmurante “repetición de la muerte” de la escritura de Roussel, en los gritos y gemidos torturados de la última aparición pública de Artaud en 1947.<sup>77</sup>

Como sugiere esta letanía, la moderna apoteosis de la locura contiene toda “la ambigüedad del caos y el apocalipsis”. Porque la fascinación con la crueldad, la tortura y la muerte es “una señal de que la Naturaleza se está lacerando a sí misma, que ha llegado al punto extremo de su disensión”. Soñando con los cadáveres calcinados que pueblan la premonición sádica de Auschwitz o gozando las “indecibles sensaciones placenteras” de estar colgado de un nudo y observar cómo se va la vida, la Naturaleza revela “una soberanía que es ella misma y a un tiempo algo completamente ajeno y extraño a ella misma; la soberanía de un corazón enloquecido que ha alcanzado, en soledad, los límites del mundo que lo sostiene, que lo vuelve contra sí mismo y lo anula en el instante en que haberlo dominado le da el derecho de identificarse con ese mundo”.<sup>78</sup>

Este mareadoramente abstracto elogio del trance profano de la muerte, con su fantasmales ecos de los sueños suicidas de Ellen West, parecerá loco, sin duda, a algunos lectores. Foucault ha compuesto todo este libro precisamente para desarticular esa respuesta reflexiva. Y no es todo. Porque en el “diálogo demente entre vida y muerte” descubre Foucault un poder indómito de “rechazo *total*”, una forma demente de ser que pone en duda las raíces mismas de la cultura moderna. “Todo lo que la moralidad, todo lo que una sociedad chapucera ha ahogado en el hombre, revive en el castillo de los asesinatos”.<sup>79</sup>

Se trata de una declaración asombrosa, tan extraña que pocos lectores de *Locura y Civilización* han reparado en ello o intentado imaginar sus consecuencias. Quizás sea una suerte que el estilo hermético deje en las sombras lo que estaba pensando Foucault. Como elemento de alegoría autobiográfica, por otra parte, la proposición no puede ser más sugerente.

te. Porque Sade habla directamente a la sustancia de la propia “locura” de Foucault, a su implacable fascinación con la muerte.

En una entrevista que concedió años después al periodista italiano Duccio Trombadori, Foucault habla con insólita franqueza sobre los orígenes y significación personal de *Locura y Civilización*. Como todos sus libros, confiesa, era un medio para “realizar experiencias personales directas”. “Tuve una relación compleja, personal y directa con la locura”, le explica a Trombadori en 1978, “y también con la muerte”.<sup>80</sup>

Pero la *obra*, continúa, y se refiere explícitamente a Blanchot, pretende, *por sí misma, provocar*, en el lector tal como hizo en el escritor, una “experiencia” que trastorne nuestros prejuicios y nos fuerce a ver el mundo a una luz nueva: “El libro significó para mí —y para los que lo leyeron o utilizaron— una transformación de la relación que tenemos con la locura (según se nos ha marcado histórica y teóricamente y también desde un punto de vista ético).”<sup>81</sup>

El mensaje del libro a los historiadores es bastante claro: después de leer *Locura y Civilización*, es imposible, como comprendió Canguilhem en seguida, escribir una historia de la enfermedad mental que suponga que la locura es un *dato* biológico. El impacto teórico del libro es igualmente evidente: pone en duda el estatus científico de la psiquiatría clásica y también de la moderna. ¿Pero cuál es, cabe preguntarse, el “punto de vista ético” del libro?

Para comprender este aspecto decisivo, pero oscuro, de *Locura y Civilización*, conviene detenerse en la crítica de Foucault a los psiquiatras que bajaron el telón de la era clásica, William Tuke (1732-1822) y Philippe Pinel (1745-1826). Como han advertido los historiadores, ésta es, desde el punto de vista académico, una de las partes más tendenciosas y menos convincentes del libro. Y no es casual que sea también una de las partes de mayor riqueza por lo que implícitamente informa del punto de vista *personal* de Foucault.<sup>82</sup>

En las exposiciones tradicionales, se retrata a Tuke y Pinel como dos pioneros del tratamiento humano e informado de los enfermos mentales. Tuke organizó un asilo en York, Inglaterra, que fue famoso por su ambiente bucólico y falta de restricciones; Pinel, en plena Revolución Francesa, dejó en libertad a los pacientes de Bicêtre y afirmó entonces, según dice la leyenda, que “estos locos parecen intratables sólo porque se los ha privado de aire y libertad”.<sup>83</sup>

Mediante una reevaluación radical, del tipo que será característico de su obra, Foucault observa con acritud las reformas de Tuke y Pinel y afirma que lo que parece progreso es, en realidad, una forma nueva e insidiosa de control social: gracias a sus innovaciones, la locura quedó “aprisionada en un mundo moral, por lo menos hasta nuestros días”.<sup>84</sup>

Foucault destaca los antecedentes cuáqueros de Tuke y documenta sus esfuerzos por reformar moralmente a sus pacientes, en parte tratando de que adopten principios religiosos y en parte situándolos bajo perpetua vigilancia: Tuke reemplazó, acusa, “el terror libre de la locura por la ansiedad clausurada de la responsabilidad”.<sup>85</sup>

Pinel, sostiene, consiguió fines semejantes con medios diferentes. En el asilo de Pinel, la ausencia de restricciones visibles tampoco significa “la liberación de la sinrazón, sino el dominio de la locura” mediante un régimen disciplinario que pretende inculcar las sensaciones de arrepentimiento y remordimiento.<sup>86</sup>

El resultado, sostiene Foucault, fue mucho más devastador por ser, en general, invisible y discreto: privado del aura de misterio sobrenatural, “el loco se encontró purificado de su animalidad, que era violencia, afán predatorio, ira, salvajismo”. Con la intención de volver inútiles o innecesarias las restricciones físicas, Tuke y Pinel apuntaron a la producción de una “animalidad dócil”. A los pacientes del asilo de Pinel se los arrojaba “al mundo calmo de las virtudes tradicionales”. Lo que en el antiguo régimen había sido “una fortaleza visible del orden”, con cadenas tangibles y castigos espectaculares, se transformó en “el castillo de nuestra conciencia”.<sup>87</sup>

*Nuestra* conciencia, por lo tanto, también la de Foucault.

Desde esta perspectiva, la “liberación” de Pinel tiene, como destaca Foucault en un pasaje de profunda resonancia personal, “un significado paradójico. La mazmorra, las cadenas, el espectáculo continuo, los sarcasmos, eran los elementos mismos de la libertad para el doliente y su delirio”. Encadenado, el loco “no podía desasirse de su verdad inmediata”. Pero una vez que se le quitaban las cadenas y se lo insertaba en un sistema de virtud internalizado en su conciencia, el loco se hallaba otra vez confinado “en el uso limitado de una libertad vacía... Más genuinamente confinado que encadenado en mazmorras, prisionero sólo de sí mismo, el doliente quedaba apresado en una relación consigo mismo que era del orden de la transgresión, en una falta de relación con los demás que era del orden de la vergüenza”. De este modo, se consigue que la sociedad parezca inocente: “la culpa se desplaza al interior”.<sup>88</sup>

A menos que el hombre a quien llaman “loco” pueda, de algún modo, devolver el peso de la culpa, no hay escapatoria de este ciclo triste, eternamente repetido, de transgresión y vergüenza: “Se siente castigado y ve la señal de su inocencia en ese hecho: libre de todo castigo físico, debe demostrar que es culpable”. Cogido precisamente en este ciclo de transgresión, el “otro” simbólico de Pinel, Sade, tampoco puede escapar: el Castillo de los Asesinatos, como el Castillo de la Conciencia, es una imagen de confinamiento. La violencia de la transgresión de Sade ofrece tanto dolor como placer: resucitando la “gloria” de la tortura y del castigo físico en un esfuerzo enloquecido por recuperar la libertad inocente de la naturaleza, el libertino se ve apresado en “la interminable y repetida no existencia de gratificación”.<sup>89</sup>

Foucault elaboró con suma claridad, en un ensayo publicado en 1962, los supuestos teóricos de esta exposición que unce moralidad e impulsos crueles, culpa y una especie asesina de transgresión. “En toda cultura existe una serie coherente de gestos de división”, escribe Foucault, reiterando un tema

central de *Locura y Civilización*. Pero “los gestos de división” como “la delimitación de la locura” y “la prohibición del incesto” son ambiguos *per se*: “apenas señalan un límite, crean un espacio de posible transgresión”. Se trata de una posibilidad intemporal: no hay límite que no se pueda superar ni ley inquebrantable. Pero el campo de la transgresión posible siempre es históricamente específico: cada época “forma lo que se podría llamar un ‘sistema de lo transgredible’. En sentido estricto, este espacio no coincide con lo ilegal ni con lo criminal ni con lo revolucionario, tampoco con lo monstruoso o lo anormal, ni siquiera con la suma total de todas estas desviaciones; pero cada uno de estos términos designa por lo menos un ángulo”.<sup>90</sup>

Los actos de “transgresión” pueden poner en contacto a un ser humano con el poder caótico de lo que Nietzsche llamó dionisiaco; pero ningún acto de transgresión puede eludir sus orígenes en un campo histórico que, en aspectos cruciales, lo motiva, lo define –y, en tanto que el objeto de la transgresión es destrabar la indómita energía de trascendencia– lo (de)forma. “La transgresión no se relaciona entonces con el límite como el blanco con el negro, lo prohibido con lo legítimo, lo interior con lo exterior o el área abierta de un edificio con sus espacios clausos. Su relación toma la forma, en cambio, de una espiral que ninguna infracción particular puede agotar”.<sup>91</sup>

El individuo de impulsos locos va a descubrir así que su lucha por expresar el *self* que se manifiesta en la sinrazón de sueños y delirios está implicada, le guste o no, en un específico y típicamente moderno “sistema de lo transgredible”, una especie de imagen de espejo, negativa, del sistema positivo de virtud humanista que han propuesto reformadores sociales como Pinel.

Convertirse en el que uno es requiere entonces, según Foucault, esculpir el destino propio conforme al de esos personajes trágicos, como Sade, Nietzsche y Artaud, que han resistido el “gigantesco encarcelamiento moral” que Tuke y Pinel simbolizan en *Locura y Civilización*. Para escapar del Cas-

tillo de la Conciencia, debemos ingresar primero al Castillo de los Asesinatos: contra las supuestas virtudes que inculcan los psiquiatras, la transgresión desatará el vicio; contra la bondad filantrópica, la crueldad vengativa; contra la dócil animabilidad, un deseo hirviente de sensación corporal sin que importe cuán doloroso o autodestructivo.

Este descenso a los infiernos no es, por cierto, ninguna “liberación” animosa. Al entrar a la mazmorra de los sueños de Sade, el ser humano se convierte, figurativa y literalmente, en “prisionero del pasaje”, “esclavo de los deseos y sirviente del corazón”. Porque el demente, confinado en un castillo o libre para hacerse a la mar, está atado “en las encrucijadas infinitas”, específicamente a las “encrucijadas infinitas” de la historia.<sup>92</sup>

“Cautiva en el corazón humano, clavada en él, la locura puede formular lo que en el origen fue verdad del hombre”, pero jamás puede regresar “a la tierra natal”, no puede recuperar la libertad de la trascendencia sin límites, el *ding-an-sich* de la libertad pura de Kant. La experiencia de la locura, de hecho, tal como la de los sueños, revela “el nudo que ata la libertad a la necesidad del mundo”.<sup>93</sup>

Pero hay más. Foucault documenta exhaustivamente el modo como los poderes de la trascendencia, calificados de locos, están atados por formas culturales que escapan al control del ser humano, y propone que las nociones de culpa y responsabilidad que han formulado los filósofos modernos desde Kant hasta Sartre son radicalmente erróneas: “Todo cuanto se ha formulado como la verdad del hombre se inclina del costado de la irresponsabilidad”. El tipo de “experiencia” que indagaron Bataille y Blanchot, y que Foucault va a examinar después en *Las Palabras y las Cosas*, manifiesta, mediante la “repetición”, una “inocencia original”, una marca de la “finitud (atrapada en la apertura y vínculo de esa finitud)” del ser humano.<sup>94</sup>

También Nietzsche, en *Humano, demasiado humano* (primera edición: 1878) había propuesto la hipótesis de que cada ser humano era “consecuencia necesaria” de una red casi

incomprensible y compleja de factores, “armada a partir de elementos e influjos de cosas pasadas y presentes”. La personalidad de un ser humano no es inalterable según Nietzsche: la capacidad de trascendencia que llama “voluntad de poder” significa que una persona, hasta cierto punto, siempre puede volver a empezar. No obstante, “durante el breve tiempo de la vida de un hombre”, supone Nietzsche que “los motivos efectivos son incapaces de cavar bastante profundo como para borrar la impronta de tanto milenio”. Mucho de “lo que uno era” sencillamente no se puede alterar, por más que se lo intente. “Atrapada en la apertura y el vínculo” de una historia, la voluntad nunca es enteramente libre. Si se lo contempla sin las anteojeras de la filosofía moral tradicional, creía Nietzsche, al individuo no se lo puede, por tanto, “hacer responsable de nada, ni por su naturaleza, ni por sus motivos, ni por los efectos que produce”. Y menos aun se puede culpar al hombre que se aparta de las normas: porque en estos casos “nuestra dócil, mediocre y castrada sociedad” suele apoderarse “del ser humano fuerte, y enfermarlo”. Los sentimientos de vergüenza carecen de fundamento. La culpa es un fragmento de la tradición judeo-cristiana, una ficción enfermante, sepultada hondo en el cuerpo, codificada en “la impronta de muchos milenios”.<sup>95</sup>

El “punto de vista ético” que se expresa en *Locura y Civilización* ahora se puede resumir:

–No es inmoral ser sacudido por singulares fantasías e impulsos salvajes: esas experiencias-límite deben valorarse como un modo de volver a ganar acceso a la ocluida dimensión dionisiaca de ser humano.

–No es falla del ser humano el que estos impulsos, confinados y regimentados, se hayan volcado al interior, y transformándose, creando nuevos impulsos potencialmente asesinos. La configuración demente y volátil de estos impulsos es hoy un legado de la historia de confinamiento y reproche moral que se narra en *Locura y Civilización*.

El hombre al que se llama “loco” es inocente.

La *sociedad* es la culpable.



Y, agrega Foucault, el peso peculiar de toda “obra” moderna, forjada en el compromiso con lo *daimónico* y delirante, es hacer responsable a la sociedad por sus crímenes.

Solitarias, extrañas y ajenas, tratando desesperadamente de rescatar del olvido las energías animales del ser humano, las obras de Sade, Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Roussel y Artaud se ocupan *necesariamente* de un frenesí de fantasías crueles y morbosas antes de caer en el silencio de la locura o en el abrazo suicida de la muerte. Esta es la tragedia de esas obras, pero también su poder horroroso: “gracias a la locura que las interrumpe”, esas obras fronterizas mantienen viva la posibilidad en todos los que, pensando, entran en contacto con ellas, de una experiencia en los límites, y dejan abierta la posibilidad de la inspección compartida, afirma Foucault, de “un vacío, un momento de silencio, una pregunta sin respuesta..., un quiebre sin reconciliación”, donde “el mundo cobra conciencia de su culpa”.<sup>96</sup>

“Astucia y nuevo triunfo de la locura”, concluye Foucault con un floreio: porque “el mundo que creía medir y justificar la locura gracias a la psiquiatría, debe [ahora] justificarse ante la locura”. Y “nada” en este mundo nuestro, civilizado y plácido, de virtudes humanas –especialmente “no lo que puede saber de la locura” mediante la vida y obras de sus devotos torturados– “asegura al mundo que se justifica por intermedio de tales obras de locura”.<sup>97</sup>

La propia obra de locura de Foucault, trasportando su extraño cargamento de héroes trágicos, por primera vez navegó a la vista del público en mayo de 1961. Primero la publicó Plon, la editorial de las obras del antropólogo Claude Lévi-Strauss, y no, como quería Foucault, Gallimard.

Foucault deseaba que su obra escapara del gueto de las publicaciones académicas. Rechazó una oferta de Presses Universitaires de France y prefirió seguir los pasos de Lévi-Strauss, un estudioso que, como Sartre, se había lanzado al gran público. Esa es la actitud que explica que Foucault abreviara

enormemente su obra en 1964. De este modo se pudo publicar una edición masiva de tapa blanda, la que sirvió de base para las traducciones al inglés y al castellano poco después.<sup>98</sup>

El texto de Foucault tuvo éxito envidiable. Poco después de su publicación, Maurice Blanchot elogió el libro en las páginas de la *Nouvelle Revue Française*. Reconocía en él un espíritu afín y le hizo la mayor alabanza que podía hacerle a ojos de Foucault: comparó su planteamiento de la “experiencia-límite” con el de su viejo amigo Georges Bataille. En otra reseña admirativa, el joven filósofo Michel Serres señaló sus semejanzas con *El Origen de la Tragedia* de Nietzsche. Y Roland Barthes, ya un crítico de primera línea, aplaudió el planteo “estructural” de la historia (aunque debió conceder que una “mente más formalista habría explotado con mayor intensidad” alguno de los hallazgos de Foucault). El filósofo Gastón Bachelard y el historiador Fernand Braudel también le manifestaron su admiración.<sup>99</sup>

Pero no le bastaban las alabanzas de sus pares. Foucault abrigaba otras ambiciones. Su libro, al principio, no consiguió tanto público como *El Ser y la Nada*. La autoridad de Sartre continuaba intacta, y firme la fuerza de su humanismo moralizante.

Y pensadores más jóvenes ya empezaban a apuntar contra Foucault, señal segura de que su reputación se estaba consolidando, aunque con lentitud. El 4 de marzo de 1963 dictó una conferencia en la Sorbonne un filósofo que empezaba a apuntar, llamado Jacques Derrida; titulada “El Cogito y la Historia de la Locura”, era una durísima crítica a *Locura y Civilización*.<sup>100</sup>

Cuatro años menor que Foucault, Derrida había sido alumno suyo en el curso de psicología de la Ecole Normale a principios de los años cincuenta. Como Foucault, se había sumergido en el estudio del último Heidegger e interesábase en rastrear “lo no pensado”; como su viejo maestro, también conocía muy bien la obra de Bataille, de Artaud y sobre todo de Blanchot, que le entregó a Derrida el modelo para

encarar la literatura. A pesar de esas semejanzas, Derrida había seguido un curso más tradicional en sus estudios, manejado a fondo los filósofos canónicos, refinado un genio poco habitual para seguir de cerca los argumentos teóricos más difíciles y repelentes y prestado insólita atención a los aspectos literarios junto a los lógicos de cada obra. No tuvo la menor dificultad para seguir los vericuetos del elusivo texto de Foucault.<sup>101</sup>

Cuando leyó *Locura y Civilización*, Derrida estaba en pleno proceso de refinamiento de su propia voz. Había elevado la búsqueda de paradojas y contradicciones al nivel de drama literario y trataba el arte del comentario filosófico casi como Foucault la historia de la locura, como una ruptura apocalíptica y extremadamente radical “con la normalidad constituida”. Leyera a Platón o a Rousseau, Derrida indagaba incoherencias, trataba de desenmascarar hipocresías que fueran sintomáticas de las ambigüedades inherentes del lenguaje y el pensamiento. En pensadores al parecer tan liberados de la metafísica, como Heidegger, buscaba la inconfesada persistencia de ideas metafísicas; en racionalistas clásicos, en cambio, buscaba referencias, condenatorias porque tácitas, a la imaginación y a la metáfora.<sup>102</sup>

Encara a Foucault de ese modo. Lo ataca en dos frentes al mismo tiempo. En lo que se convertiría en la marca registrada de su táctica, apunta a un pasaje que a primera vista parece marginal, a la breve discusión, de paso, de un breve pasaje de las *Meditaciones* de Descartes. Y con un despliegue intimidatorio –condescendiente, en realidad– de finura exegética, rechaza la interpretación de este pasaje y califica de “ingenua” la lectura que de él hace Foucault.<sup>103</sup>

La segunda línea de ataque de Derrida es más amplia e interesante. Señala (como lo había hecho Serres) la semejanza entre la exposición de Foucault acerca de la consideración renacentista de la sinrazón y la exposición de Nietzsche sobre la fascinación de la antigua Grecia por lo dionisiaco, y pone en duda “las motivaciones histórico-filosóficas” que laten tras estos planteamientos evidentemente míticos de la historia: “el

intento de escribir la historia de la decisión, la división, la diferencia”, sugiere Derrida, “corre el riesgo de construir la división como un acontecimiento o una estructura subsiguiente a la unidad de una presencia original, y así confirmar la operación fundamental de la metafísica”.<sup>104</sup>

Estas eran palabras combativas. Acusar en esos años a un filósofo francés de vanguardia de hacer “metafísica” era lo mismo que acusar a un intelectual comunista de “revisionista”. Era un humillante ademán de desdén.

Pero Derrida continúa, y plantea otro conjunto de preguntas agresivas: si Foucault es incapaz de escapar de la metafísica, sostiene Derrida, entonces no podrá elogiar la locura sin castrarla, el mismo cargo que Foucault hacía a Erasmo. “Sería tentador”, escribe Derrida apenas ocultando la sonrisa del polemista profesional que va directo a la yugular, “que consideráramos el libro de Foucault como un potente gesto de protección e internamiento”, un gesto quizás escrito, agrega, triunfante, “con el terror *confesado* de volverse loco”.<sup>105</sup>

Foucault, que escuchó a Derrida leer su conferencia en la Sorbonne, no era ajeno a estas agresiones ceremoniales: los rituales torneos intelectuales formaban parte de la educación de todo *normalien*. Debió advertir que esa conferencia fue brillante y dañina para él. Su antiguo alumno iba por sangre una y otra vez. La escaramuza en torno a Descartes podía descartarse, pero no la observación de Derrida sobre el “terror de volverse loco”. Años después, Gilles Deleuze, que probablemente conocía bastante bien a Foucault, diría algo muy semejante, observando que Foucault utilizaba el estudio de la historia “como un medio para no enloquecer”.<sup>106</sup>

La crítica de Derrida no era trivial; era, de hecho, perspicaz, profunda y brutalmente personal. ¿Cómo podía responderla Foucault?

No dijo nada en la Sorbonne. Escuchó en silencio, se guardó sus opiniones. Y quizás estuvo bien así: la violencia de su temperamento, si lo provocaban, era legendaria.<sup>107</sup>

Derrida publicó posteriormente esa conferencia, primero en un número de la *Revue de métaphysique et de morale* y

después en *La Escritura y la Diferencia*, una colección de ensayos que aparecieron en 1967, el mismo año que su primer gran libro, *De la Gramatología*. Por ese entonces Foucault se había convertido en figura intelectual de primer rango gracias al éxito en Francia de *Las Palabras y las Cosas*, publicado en 1966. Pero los libros de Derrida fueron recibidos con análogo entusiasmo; había que considerar seriamente al ex alumno como un posible rival, y Foucault se decidió, finalmente, a romper su largo silencio.

Su respuesta fue típicamente compleja. Empezó con una retirada táctica: suprimió el prefacio de la primera edición de *Locura y Civilización*. Incluso realizó una especie de *mea culpa* metodológico: en 1969 declaró que “*Locura y Civilización* concedía demasiado espacio, y muy enigmático, a lo que se llama ‘experiencia’”. Había advertido retrospectivamente, declaraba, que verdaderamente no podía “reconstruir lo que podría ser la locura en sí misma, bajo la forma en la cual se presenta por primera vez en una experiencia primitiva, fundamental, sorda y apenas articulada”.<sup>108</sup>

Aunque no es de ningún modo evidente que *Locura y Civilización* sucumba verdaderamente a una visión tan ingenua de la posibilidad de captar la locura como una cosa en sí, Foucault no iba a permitir que se le acusara de cometer un error filosófico elemental.

Su próximo paso fue componer una furiosa respuesta a Derrida, un texto que quizás sea el más violentamente polémico que escribiera. Ignora el más decidor y personal de los cargos de Derrida y se concentra, en cambio, en el desacuerdo en torno a Descartes. Toma una página del libro de su adversario y trata de coger a Derrida en su propio terreno, mostrando que una lectura atenta de Descartes deja en muy malas condiciones los supuestos de Derrida sobre la interpretación. “Lo que está en juego en esta discusión es bastante claro”, afirma Foucault. “¿Puede haber algo anterior o exterior al discurso filosófico?” Para responder a su propia pre-

gunta retórica, Foucault destaca el uso que hace Descartes de los términos latinos *demens* y *amens*: “términos que en primer lugar son jurídicos y después médicos y que designan toda una categoría de gente incapaz de ciertos actos religiosos, civiles y judiciales”. Como se concentra estrechamente en “signos” y “la verdad de ideas”, Derrida, acusa Foucault, pierde de vista, de hecho, el más amplio contexto histórico que informa el uso que hace Descartes de un término como *demens*.<sup>109</sup>

“No voy a decir que sea metafísica”, concluye Foucault, sonriendo maléficamente por el insulto heideggeriano de Derrida. “Voy mucho más allá: diré que lo que aquí vemos de manera tan visible es una pequeña pedagogía históricamente determinada... Una pedagogía que concede... a la voz del amo la ilimitada soberanía que le permite replantear indefinidamente el texto”.<sup>110</sup>

Después de lo cual, Derrida y Foucault dejaron de hablarse durante años. Pero se reconciliaron en 1981, después que Foucault hizo cuanto le fue posible para defender a Derrida cuando a éste lo arrestaron en Praga, acusado, al parecer falsamente, de posesión de marihuana.<sup>111</sup>

Pero aquí no termina la historia. La crítica de Foucault a su *Locura y Civilización* no es tan tajante como parece. Como ha insinuado Gilles Deleuze, es, de hecho, “fingida”.<sup>112</sup>

Porque Foucault en esos años también confirma, *sotto voce*, que “no tengo el menor deseo... de excluir ningún esfuerzo para descubrir y liberar... ‘experiencias prediscursivas’”, precisamente el tipo de “experiencia” en juego en la obra de Bataille, Blanchot y de Foucault mismo. Nunca abandonó el sueño de construir una “obra”, en el sentido de Blanchot, y dejó huellas de su preocupación por la muerte página tras página, tratando de imaginar, y de cambiar, el mundo propio y el que compartía con sus lectores.<sup>113</sup>

Agrega entonces Foucault a la segunda edición de *Locura y Civilización* (1972) un apéndice que no sólo incluye su críti-

ca a Derrida sino también un ensayo titulado “Locura, la Ausencia de Obra”. En el ensayo reitera, con lenguaje ligeramente más cauto, los argumentos centrales del prefacio original. Ofrece también una excepcional grieta por donde vislumbrar su “propio sentido utópico de la vida y la materia”, como dijera una vez Artaud.

“Es posible que un día el hombre ya no sepa lo que fue la locura”, declara Foucault. Y en ese día “Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje y no a su punto de quiebre”.<sup>114</sup>

Si el tipo de creatividad delirante de Artaud llegara a ser la clave del enigma de ser humano y no la amenaza que de algún modo hay que recluir, “todo lo que hoy sentimos formado por el límite, o por lo extraño o por lo intolerable” —desde el más indómito de los impulsos hasta la fantasía más salvaje— podría, especula Foucault, “transferirse a la serenidad de las cosas positivas”. Si eso sucediera, lo que hoy parece “exterior” —soñar, la intoxicación, la búsqueda desinhibida de placer— podría “indicar nuestro *self* mismo”.<sup>115</sup>

Aquí se está asomando una fantasía oculta. En una clase distinta de mundo, uno que estuviera libre de la infernal recurrencia de la transgresión y la culpa, quizás el poeta del escenario de esa noche de 1947 no habría actuado como un hombre que se ahoga. Quizás no habría experimentado que sus impulsos más ineludibles fueran crueles, violentos, demencialmente autodestructivos. Quizás no habría sufrido por ser lo que era.

¿Cómo nos sentiríamos habitando un mundo así?

Michel Foucault, como Antonin Artaud, no vivió bastante para averiguarlo.

## EN EL LABERINTO

**D**urante la década posterior a *Locura y Civilización*, Michel Foucault se dedicó deliberadamente a ocultarse, a borrar las señas de su propia existencia individual de los textos que iba componiendo. “No me pregunten quién soy ni me pidan que continúe siendo el mismo”, escribió en 1969, en una famosa declaración que resume uno de los enigmas más difíciles de su obra del período: “Más de una persona, semejante a mí sin duda, escribe para no tener rostro”.<sup>1</sup>

Para cumplir esta tarea –una tarea paradójica, porque, como bien sabía Foucault, escribir es también, obligatoriamente, expresar y revelar– refinó un nuevo lenguaje, austero, en sus obras mayores de historia. Con “implacable erudición” que se volvía más y más “gris, meticulosa y pacientemente documental”, construyó lo que Nietzsche llamó en cierta ocasión “estructuras ciclópeas”. Compuso estudios del pasado a partir de “verdades discretas y de aspecto insignificante”, sometió a escrutinio “cuanto ha dado colorido a la existencia”, lo revisó todo, desde los suaves “modales académicos” hasta los sombríos dominios de la “violencia, vida y muerte, deseo y sexualidad”. Su curiosidad era tan insaciable como los monstruos de un solo ojo que una vez se creyó asediaban las fronteras del antiguo mundo griego.<sup>2</sup>

Dejó de lado su anunciada intención de escribir una serie de historias de “experiencias-límite” y se concentró, en cambio, en un detallado análisis de los “códigos fundamentales” de la cultura occidental. El lenguaje se convirtió en su obsesión. Le parecía estar “en todas partes”, explicó en una



entrevista, insólitamente reveladora, de 1967: “pende sobre nosotros, nos empuja, ciegos, hacia adelante”. Pero se nos escapa la lógica de su sentido: el significado que queremos descifrar se está disolviendo constantemente, “con el rostro inclinado hacia una noche de la cual nada sabemos”. Y hay un instante, poco habitual, de revelación personal; le confía al entrevistador: “Desde la infancia me ha perseguido una pesadilla. Tengo a la vista un texto que soy incapaz de leer. Sólo puedo descifrar una parte minúscula. Trato de leerlo, pero sé que me lo estoy inventando; de súbito, el texto se borra por completo y ya no soy capaz ni de leerlo ni de imaginarlo. Se me agarrota la garganta y despierto”.<sup>3</sup>

Como para poner a prueba su dominio sobre un terreno que experimentaba bajo la forma recurrente de angustia y enigma, Foucault demostró en esos días su capacidad para leer textos especializados de medicina, botánica y economía de un modo aparentemente frío y objetivo. Esculpió las proposiciones y frases del discurso científico en “sucesos y fragmentos funcionales” con la intención aparente de poner de manifiesto “el sistema” de entendimiento, pero también extrayendo, de los desmembrados fragmentos, extraños e improbables relatos que parecen una especie de “entropía negativa del conocimiento”, como dijo una vez.<sup>4</sup>

En *El Nacimiento de la Clínica* (1963), indagó, a través de la historia de la medicina en el siglo dieciocho y principios del diecinueve, el modo cambiante como la sociedad occidental ha conceptualizado la enfermedad y la muerte. Y en *Las Palabras y las Cosas* (1966) –su libro más exigente y, por cierto, su intento más intrincado por ocultarse– trató de demostrar, mediante una historia comparativa de las ciencias del lenguaje, de la vida y del intercambio económico desde el Renacimiento hasta nuestros días, cómo “fueron posibles el conocimiento y la teoría” y cómo los fundamentos, aparentemente sólidos, de las ciencias humanas modernas “una vez más vacilan bajo nuestros pies”.<sup>5</sup>

Purificó lo que su amigo Gilles Deleuze llamó “enrarecido positivismo, poético en sí mismo”, y su estilo alcanzó en

estas obras un nuevo extremo de hermética abstracción. Desplegó un desconcertante conjunto de expresiones nuevas –“*épistémè*”, “formaciones discursivas”, “modalidades enunciativas”, todas las cuales huelen a rigor, a precisión analítica, a exactitud escolástica. Pero su pensamiento nunca dejó de volver en círculos, como advirtió Deleuze en esos días, sobre “el tema”, el ser humano, incluso (silenciosamente) a la idea del *self*, y siempre evocando el universo imaginario que se revelaba en su propia pesadilla: un mundo en que la lógica de las cosas, desde la lengua que hablamos hasta los cuentos que nos narran en la infancia, nos elude siempre, nos impulsa a explicar pero también a inventar, a fantasear, a elaborar y elucubrar en un esfuerzo interminable por evitar el silencio y el destino que asoman como una especie de ahogo.<sup>6</sup>

Foucault se esforzó por explicar las peculiaridades de su nuevo planteamiento en una serie de entrevistas y en el tratado acerca del método que tituló *Arqueología del Saber* (1969). Venía a decir que, por lo menos en su historiografía, estaba siguiendo normas metodológicas razonables. Al mismo tiempo, en una serie de ensayos sobre literatura, sugirió, implícitamente, otro modo de acercarse a su obra, como si ésta fuera una nueva especie de ficción. Como Teseo, perdido en el laberinto de senderos que se bifurcan, el lector queda a menudo en suspenso, inseguro de qué camino seguir.

Mientras más desconcertante se volvía su obra, más gente deseaba leerla. Hacía mucho que Foucault abrigaba la ambición de una obra que trascendiera lo académico y alcanzara al gran público de Sartre. En la primavera de 1966 se publicó *Las Palabras y las Cosas*; se convirtió en un best-seller.

Aunque imprevisto, el triunfo popular no fue completamente inesperado. La misma complejidad de su prosa resultó un ingrediente principal del éxito. Como confesaría el mismo Foucault más tarde, su estilo era entonces, en parte, un complicado “juego”, ejemplo y encarnación de la más amplia pretensión de *Las Palabras y las Cosas*, la de que la misma “verdad” era una especie de “juego”. Imaginar el significado de las peculiares afirmaciones de Foucault sobre la “verdad” se

convirtió en tema popular de conversación. Situada en algún punto central y visible de la biblioteca privada de los parisien- ses educados, *Las Palabras y las Cosas* venía a ser el equivalente literario de esos laberintos cuidadosamente recortados que antaño la aristocracia se complacía en exhibir en sus jardines. (Dos décadas más tarde, *El Nombre de la Rosa*, de Umberto Eco, cumpliría una función análoga en los Estados Unidos).<sup>7</sup>

Al mismo tiempo, más oculto en las profundidades que nunca lo estuviera, aún se agazapaba en su lenguaje la lucife- rina promesa de rebelión. A pesar del carácter proteico y desconcertante de la obra que escribió en esos años, *todos* los escritos de Foucault, desde el más literario de los ensayos hasta el más recóndito de sus relatos históricos, entonan con reveladora frecuencia ciertos temas. Indicios de mal, locura y muerte aparecen página tras página, ecos menguados de la especie de “experiencia-límite” cuya apoteosis hasta el mo- mento había sido *Locura y Civilización* y también recordatorios de las cartas personales que Foucault ha puesto en juego en su “gran búsqueda nietzscheana”.

Foucault regresó a Francia en el otoño de 1960 para ocupar la cátedra de psicología en la Universidad de Cler- mont-Ferrand. Los viejos amigos que no lo habían visto en los seis años que pasó en Suecia, Polonia y Alemania quedaron atónitos con el cambio que advirtieron en él. Seguro de sí y de buen ánimo, parecía sentirse por lo general cómodo en el mundo, muy distante del joven torturado que desconcertaba a sus compañeros de estudio en el Ecole Normale.<sup>8</sup>

Asegurada su reputación académica con el éxito de *Locu- ra y Civilización* en 1961, se embarcó ahora en lo que parecía una carrera universitaria más o menos ortodoxa. Durante los próximos seis años, Foucault pasaría un día a la semana en Clermont-Ferrand, la capital provincial de Auvernia (a unas seis horas de París, en tren). El resto del tiempo siguió resi- diendo en París. En esos años publicó artículos en revistas académicas, se mantuvo en contacto con viejos maestros suyos

como Jean Beaufret y Jean Hyppolite y se hizo de nuevos amigos como Georges Canguilhem. A pesar de su creciente respetabilidad académica y de su nuevo gusto por la notoriedad —en lugar de traje y corbata prefería usar un suéter de cuello alto, blanco, chaqueta negra de corderoy y algunas veces una capa de paño verde—, siguió siendo en muchos sentidos un personaje quisquilloso, veloz de enojos y difícil de leer; los rumores sobre su pasado y su homosexualidad no lo dejaban en paz y le complicaron sus esfuerzos por continuar ascendiendo en la vida académica. Hacia 1965, sin embargo, se le reconocía autoridad suficiente para aparecer en la televisión francesa discutiendo el problema de la “verdad” con Hyppolite, Canguilhem, y el fenomenólogo Paul Ricoeur.<sup>9</sup>

Al mismo tiempo, Foucault estableció nuevos lazos con el mundo literario de París. En 1962 se incorporó al equipo editorial de la vieja revista de Bataille, *Critique*, se vinculó amistosamente con los editores de una nueva revista literaria, *Tel quel*; publicó, en fin, una brillante serie de ensayos sobre algunos de sus autores favoritos: Bataille, Blanchot, Hölderlin, Roussel, el académico pornógrafo Pierre Klossowski y el principal apóstol de la “nueva novela”, Alain Robbe-Grillet, una de las piedras de toque del pensamiento de Foucault por esos años.<sup>10</sup>

“El hombre, extranjero para el mundo, es extranjero para sí mismo”, escribió en cierta ocasión Robbe-Grillet con palabras que podría haber escrito el mismo Foucault. “La literatura no es un entretenimiento. Es una búsqueda”, una odisea imaginativa de autoinvención y autodescubrimiento.<sup>11</sup>

Inspirado en el despojado lenguaje de Beckett, los relatos inmóviles de Blanchot y la última filosofía de Heidegger, Robbe-Grillet había iniciado su propia búsqueda creadora a principios de los años cincuenta. En *Los Borradores* (1953), *El Mirón* (1955), *Celos* (1957) y *En el Laberinto* (1959), había perfeccionado un nuevo estilo de escritura, la “nueva novela”, como lo llamaba. El guión que escribió para *El año pasado en*

*Marienbad* (1961) entregó una visión semejante al público internacional de cine. Y explicó y defendió sus técnicas en una serie de polémicos ensayos.<sup>12</sup>

Tanto como cualquier otro francés de su generación, Robbe-Grillet merece el crédito –o la condena– por haber privado de legitimidad al humanismo y a los viejos “mitos” de la subjetividad y de la hondura psicológica. En un ensayo de 1957 sostiene que el mundo moderno ha caído en las redes de la burocracia y de la “cantidad administrativa”, y que el novelista, si quiere estar a tono con los tiempos, debería renunciar a una buena porción de ideas obsoletas: que la personalidad de alguien tiene alguna importancia; que contar historias sobre esos personajes es una empresa útil y edificante; que la actitud moral o política del autor tiene la importancia que Sartre le supone, por ejemplo. Un “escritor genuino”, apunta Robbe-Grillet, es muy posible que “nada tenga que decir”. No importa. Aun así puede decir lo que tenga que decir del mejor modo que pueda decirlo, con una voz que será indudablemente la suya si elabora “un modo de hablar que parte de nada, del polvo...”<sup>13</sup>

Robbe-Grillet ponía en práctica lo que predicaba. Compuso sus novelas en un estilo singular, de estudiada apatía, que elude los consuelos del drama narrativo e ignora las convenciones naturalistas del retrato psicológico. Desarrolló, en cambio, una voz carente de inflexiones, que parece vacía de toda referencia subjetiva, aunque la gente sobre la cual escribe siempre estaba, como él mismo decía, “comprometida... en una aventura emocional del tipo más obsesionante, de las que llegan a distorsionar la visión y a producir imágenes parientes del delirio”.<sup>14</sup>

Hasta cierto punto, en efecto, Robbe-Grillet vació de “interioridad” a sus novelas, tal como suponían sus primeros admiradores. Pero por más impersonal que pareciera su escritura, *toda* ella, como confesó años después, surgió de hecho del tormento y torbellino de su propia “aventura emocional”: “Siempre he hablado solamente de mí mismo. Desde dentro, y por ello casi nunca se lo ha advertido”. Como explicó en

*Fantasmas en el Espejo* (1984), sus memorias, sus padres, antisemitas virulentos, colaboraron asiduamente con los nazis después de 1940. Robbe-Grillet era un adolescente cuando Alemania conquistó Francia y, tal como Foucault por esos mismos años, estuvo obsesionado por sueños apocalípticos. Desde principios de los años cuarenta, recordaría Robbe-Grillet, lo obsesionaba la fantasía de que “un universo líquido, inestable, desconocido e irracional, que estaba dispuesto a engullirlo, lo iba tragando progresivamente; su rostro, inefable, era a un tiempo el de la muerte y el del deseo”. Quedó abrumado por la revelación de los campos de concentración. La exigencia fascista de orden, que sus padres personificaban, había conducido al genocidio; sus propias fantasías de muerte, advertía ahora, representaban otro tipo de “tentación fatal”. Buscó algún modo de encarar estos demonios y “se vio arrastrado con toda naturalidad a una problemática experimentación con la ficción y sus contradicciones (repito una vez más que así veo mi aventura en la actualidad), que parecía el territorio más prometedor para poner en acción este desequilibrio permanente: la lucha a muerte entre orden y libertad, el conflicto insoluble entre clasificación racional y subversión, que se suele conocer con el nombre de desorden”.<sup>15</sup>

“Escribiendo novelas para exorcisar los fantasmas que no conseguía controlar”, Robbe-Grillet encaraba cada libro como un “campo de batalla y una apuesta. En vez de avanzar como una justicia ciega que obedece alguna ley divina”, escribe en 1984, un texto debe, “por el contrario, exponer públicamente y escenificar adecuadamente las múltiples imposibilidades que está enfrentando... Y de allí provienen las complicadas secuencias, las digresiones, los cortes y repeticiones, las aporías, las calles sin salida, los cambios de perspectiva, las continuas permutaciones, las dislocaciones e inversiones”. El ser humano sería “un centro vacío” y el escritor puede elaborar acuciosos inventarios de los objetos que pasan velozmente ante los ojos de los febriles protagonistas. “Midiendo, situando, limitando, definiendo”, sus narradores se acercan al mundo como detectives que intentan resolver algún complicado caso de

asesinato. El universo que conjura de este modo posee una de las especies más siniestras de facticidad, helado, implacable, perturbador.<sup>16</sup>

Era un estilo que Foucault amaba: “La importancia de Robbe-Grillet”, declaró en 1963, “se puede medir por la pregunta que su obra plantea a cada una de las obras que le son contemporáneas”. Esa “pregunta”, creía Foucault, involucraba nada menos que la estructura interior y las “posibilidades [expresivas] del lenguaje”. En “el lenguaje soberano y obsesivo de Robbe-Grillet”, concluye, “más de alguien” —y seguramente se incluye él mismo— “ha hallado su laberinto”.<sup>17</sup>

Muchos otros participaban de esta fascinación de Foucault por Robbe-Grillet. En 1960 se lanzó *Tel quel*, entusiasmada con las promesas de la “nueva novela”. Su editor era Philippe Sollers, aspirante a escritor y consuetudinario libertino, de poco más de veinte años; su mentor teórico era Roland Barthes, el crítico y ensayista, que también había sido uno de los defensores más tenaces de Robbe-Grillet en los años cincuenta. Tal como Robbe-Grillet, los críticos y escritores de *Tel quel* deseaban, en palabras de Barthes, “conseguir un *Dasein* del lenguaje literario, una suerte de neutralidad vacía de la escritura (pero no una inocencia)”. Tal como Bataille, otro de sus héroes, les fascinaban el erotismo y la “experiencia-límite” como fuentes de energía creadora. Y tal como Nietzsche, aceptaban la enigmática idea del “eterno retorno” y tomaron el título y el epígrafe de la revista de uno de sus aforismos: “Quiero el mundo y lo quiero TAL CUAL ES (*tel quel*), lo quiero otra vez, lo quiero eternamente”.<sup>18</sup>

Foucault y Sollers reconocieron la convergencia de sus intereses y colaboraron un tiempo. El joven editor, como recuerda un testigo, era “de soberbia inteligencia, dispendioso y sensible a toda forma de femineidad”, y eximio operador, dedicado por entero a su propio “culto del éxito”. La alianza de Sollers y Foucault no podía dura mucho: Sollers era demasiado superficial y amigo de la moda, Foucault demasiado

quisquilloso y difícil. La personalidad implacable de Foucault debió resultar demasiado inquietante para esa mezcla más bien ligera de textos y placeres que promovían Sollers y su círculo. Julia Kristeva, uno de los miembros principales del grupo de *Tel quel* (que terminaría casándose con Sollers), en una novela en clave que publicó años después, retrata al filósofo de manera muy perturbadora, como el sumo sacerdote de un nuevo culto blasfemo construido en torno a “la adoración de la muerte”. Esto era demasiado para Sollers y sus amigos. A pesar de cuanto decían acerca de forjar un nuevo estilo, convulsivo, de arte, el ideal de *Tel quel* en el arte y en la vida era aristocrático, un epítome de apetitos poderosos que se satisfacían con buen “gusto y tolerancia”. Roland Barthes, por ello, tranquilizaría a sus lectores y diría que “el único universo sadiano es el de su discurso”. Al divino marqués había que leerlo entonces “conforme a un principio de tacto”.<sup>19</sup>

Foucault, obviamente, tenía un punto de vista bastante distinto sobre el “universo sadiano”, y sobre muchas otras cosas además. Pero debieron pasar varios años antes de que esas diferencias se convirtieran en franco desacuerdo. Y en 1963, fascinado por el “universo de discurso” que había abierto *Locura y Civilización*, Sollers invitó a Foucault a dirigir un “debate sobre la novela” con miembros del grupo *Tel quel*.

En el esquema introductorio a esta discusión, Foucault propuso un marco sugerente de su manera de ver como el arte y la filosofía convergían en la obra de escritores como Robbe-Grillet, Sollers e, implícitamente, él mismo. “Hay algo que me parece evidente”, observó Foucault: en las novelas que he leído [de Robbe-Grillet y de escritores ligados a *Tel quel*], hay una interminable referencia a ciertas experiencias—que llamaría, si les parece, hasta cierto punto ‘espirituales’ (aunque, por supuesto, esta palabra no es adecuada)— como sueño, locura, sinrazón, reiteración, el doble, la fuga del tiempo, el retorno, etc. Estas experiencias forman una constelación quizás coherente. Y me parece muy claro que podemos ver esbozada esta constelación casi del mismo modo en los surrealistas”.<sup>20</sup>



En vista de las obvias afinidades de la “nueva novela” con el surrealismo, cuáles son, se pregunta Foucault, las diferencias. Hay dos principales, sugiere. En primer término, la noción de “experiencia” (en Sollers e, implícitamente, en él mismo) ha sido separada del dominio de la psicología, donde André Breton, bajo la influencia de Freud, la había dejado. La experiencia se había convertido, en cambio, en materia de “pensamiento”. Y Foucault atribuye a Bataille, Blanchot y Robbe-Grillet el mérito de mostrar el camino de esta nueva apreciación, propiamente *filosófica*, de la “experiencia”.<sup>21</sup>

La segunda diferencia principal, según Foucault, es que el lenguaje era para los surrealistas meramente un instrumento, un medio de representar la experiencia. Los escritores agrupados en *Tel quel* (y otra vez, implícitamente, él mismo), en cambio, consideran el lenguaje como un fin en sí mismo: “el libro” se convierte en “experiencia” *per se*. La literatura presenta un “pensamiento que habla”: es una “palabra pensante”.<sup>22</sup>

Como indican esas observaciones, sería un error aislar, como se ha hecho a menudo, las dimensiones filosóficas y literarias de la obra de Foucault en esos años. “La ficción no existe porque el lenguaje esté a distancia de las cosas”, explica en otro ensayo de 1963 donde define cuidadosamente el alcance de la “ficción”: “El lenguaje *es* la distancia”. Es como si las palabras produjeran una especie de “luz” difusa, generada artificialmente, que revela que las cosas existen y simultáneamente nos recordara la “inaccesibilidad” de estas cosas separadas del lenguaje, “los simulacros que les otorgan su presencia única; y todo lenguaje que en lugar de olvidar esta distancia se mantiene en ella, y la mantiene en sí mismo, *todo* lenguaje que habla de esta distancia porque se instala en ella, es un lenguaje de ficción”. Y Foucault insiste en que este lenguaje “ficticio”, tal cual lo define, puede ponerse en juego en “*toda* prosa y *toda* poesía, en “todas las novelas y en *toda* reflexión sin distinción alguna”.<sup>23</sup>

Foucault pensaba con toda seriedad en la convergencia de ficción y “reflexión”. Publicó simultáneamente, el mismo día de 1963, *El Nacimiento de la Clínica*, su monografía sobre la medicina moderna, y *Raymond Roussel*, su estudio del poeta y novelista.<sup>24</sup>

Las dos obras son completamente distintas a una primera lectura. Una es obra de historia, la otra, de crítica literaria; una es empírica, la otra evidentemente imaginativa. Pero las dos son “acerca del espacio, el lenguaje y la muerte”. Y mediante el análisis de diferentes “juegos” en los que “se designan y ocultan, se traicionan y enmascaran cosas y palabras”, ambas obras iluminan “las inagotables configuraciones del dominio común del lenguaje y el ser”.<sup>25</sup>

En *El Nacimiento de la Clínica*, el juego-lenguaje implica la constitución, mediante doctrinas y prácticas nuevas, de la moderna anatomía patológica, del cuerpo humano como “espacio del origen y distribución de la enfermedad”. El principal arquitecto de este nuevo entendimiento, en el relato de Foucault, fue Marie François Xavier Bichat (1771-1802). Con la definición de “un nuevo sistema de *clases analíticas* de enfermedad”, gracias, en parte, a la clasificación de veintiún nuevos tipos de tejidos, desde las arterias a la epidermis, Bichat enunció un nuevo “principio de desciframiento del espacio corporal”, que deja cuerpo y enfermedad bajo una nueva luz. Si se mira el cuerpo en los términos de Xavier Bichat, la enfermedad deja de ser una “patología [extraña] que se inserta en el cuerpo cada vez que es posible; es el cuerpo mismo el que se enferma”. Foucault califica esta concepción de paso decisivo hacia “un empirismo más genuinamente científico”. Pero se niega a considerar que la teoría de Bichat sea un acto de “purificación epistemológica” y la describe, en cambio, como una “reorganización sintáctica” total. “No se trata”, escribe Foucault, “del mismo juego algo mejorado, sino de un juego por entero diferente”, con reglas completamente distintas. Y sólo gracias a estas nuevas reglas puede emerger “el abismo que hay bajo la enfermedad [*le mal*], la presencia constante de la “muerte en la vida a la luz del lenguaje”.<sup>26</sup>

El juego-lenguaje de Roussel, tal como lo describe Foucault, es fantástico espejo del de Bichat. Como el científico, el artista articula un lenguaje en el cual la muerte se convierte en fenómeno positivo. Y “positivo”, como dijo Foucault, “en el sentido fuerte”: en la escritura de ambos hombres, la “enfermedad [*la maladie*] se aparta de la metafísica del mal [*du mal*], con la que se la había relacionado durante siglos, y adquiere en la visibilidad de la muerte la plena forma en la cual su contenido se manifiesta en términos positivos”. Como Bichat, Roussel afirma la presencia constante de la “muerte en la vida”. Roussel, sin embargo, no experimenta esta presencia como un hecho objetivo que haya que encarar mediante una indagación ordenada, sino más bien como demente fascinación: una vez, después de cortarse las venas en la bañera, Roussel quedó encantado y sorprendido de notar “lo fácil que era morir”. Con esa misma actitud de entusiasta abandono parece que engulló la sobredosis de droga que acabó con su vida en 1933.<sup>27</sup>

Según Foucault, lo que no deja de ser paradójico, es el artista y no el científico quien mejor revela “la ley general del Juego de los Signos según la cual avanza nuestra razonable historia”. El uso que hace aquí de la palabra “juego” destaca la afirmación –familiar desde Wittgenstein, cuya obra Foucault conocía por lo menos en términos generales– de que el lenguaje es parte de la humana actividad, una “forma de vida”; sus normas, por lo tanto, no son fijas ni están establecidas para siempre; hay nuevos tipos de juego-lenguaje –científicos, literarios, morales– que cobran existencia mientras otros se vuelven obsoletos, caen en desuso y se olvidan.<sup>28</sup>

La invención de nuevos juegos-lenguajes fue una verdadera manía de Roussel, que elaboró sus extraordinarias y a veces siniestras fantasías con el humor inexpresivo y la burlesca atención al detalle de un Rube Goldberg. Brillante y excéntrico dramaturgo, poeta y novelista –y también ex paciente de la conocida clínica psiquiátrica francesa de Pierre Janet–, Roussel se sometió a numerosas normas arbitrarias y rigurosas para componer sus poemas y novelas. Lo obsesiona-

ban los juegos de palabras y solía construir sus relatos en torno a estructuras homofónicas: palabras y frases completas que sonaban de modo idéntico pero cuyo significado era completamente distinto. En sus *Nuevas Impresiones de Africa*, su poema más conocido, “cada canto empieza inocentemente”, escribe un crítico, “pero la narración se interrumpe continuamente con pensamientos en paréntesis. Nueva palabras sugieren nuevos paréntesis; a veces hay cinco pares seguidos ((((( ))) que aíslan una idea que queda sepultada por la verborragia circundante como la esfera central de un puzzle chino. Para terminar el primer verso hay que ir al último del canto y así, trabajando hacia atrás y hacia adelante, se puede reunir por fin el poema”.<sup>29</sup>

A pesar del rigor aparentemente impersonal de los distintos métodos de Roussel, todos sus escritos bullen con una imaginería que revela que el conjunto de la obra es una especie de autobiografía involuntaria y fantasmagórica. Como señaló su amigo de toda la vida, Michel Leiris, cada una de sus obras contiene “profundos estratos de emoción, como queda de manifiesto en la insistente frecuencia de ciertos temas en la obra total: el control sobre el universo o la fusión de micro y macrocosmos, éxtasis, paraíso, tesoro oculto, la obsesión de la muerte, enigmas, temas fetichistas o sadomasoquistas, etc.” Bajo “el azar sistemáticamente elaborado” que norma la fachada de la obra de Roussel, también Foucault apunta “la angustia de lo significado”, sobre todo en la “reiteración interminable de la muerte”.<sup>30</sup>

A primera vista resulta difícil advertir cómo puede acercarse la “angustia” suicida de este artista demente al significado general de los descubrimientos científicos de Bichat sobre la enfermedad, la anatomía y la estructura de los tejidos humanos. Pero Foucault sostiene que hacen falta “formas únicas de experiencia (formas ‘desviadas’, es decir, desorientadoras) para dejar expuesto este hecho lingüístico al desnudo”: el poder vertiginoso del lenguaje “para decir cosas, todas las cosas”, y de este modo “hacer aparecer”, como por arte de magia, “cosas nunca dichas ni escuchadas ni vistas”. Si indaga

estos “hechos lingüísticos desnudos” sin las inhibiciones del científico, el artista puede revelar, y afirmar positivamente, “un costado [previamente] ciego y negativo de la experiencia que emerge en nuestro tiempo”, el otro costado de la morbilidad humana que la medicina moderna ha convertido en objeto de estudio científico mediante el juego-lenguaje que por primera vez construyó Bichat.<sup>31</sup>

En efecto: Roussel, mediante la obra de arte que hizo a partir de una vida obsesionada por la muerte, y Bichat, mediante el objeto de conocimiento que construyó a partir del cadáver humano, ilustran –*ambos, en conjunto*– tres aspectos cruciales del entendimiento foucaultiano del lenguaje y del orden de las cosas:

–Únicamente el lenguaje hace posible el orden y el conocimiento razonado del mundo.

–Al mismo tiempo, el lenguaje permite pensar lo irreal y lo irracional.

–El lenguaje, entonces, pone en duda el mundo y se pone en duda, en última instancia, a sí mismo, en una marea-dora espiral de posibilidades e imposibilidades, realidades e irrealidades que muy bien pueden culminar, como aconteció a Roussel, en un abrazo demente y lírico del vacío, el olvido y la muerte, “esa región informe, silente e insignificante donde el lenguaje se puede liberar a sí mismo”.<sup>32</sup>

Con este foco en el lenguaje, Foucault estaba explorando un área de creciente importancia no sólo en Francia, sino también en Europa y Estados Unidos. Las fuentes de este interés internacional eran varias, desde Wittgenstein y los positivistas lógicos hasta el último Heidegger, que había declarado que el lenguaje era, nada menos, la “morada del ser”. A fines de los años cuarenta, Merleau-Ponty había empezado a hablar de las implicaciones filosóficas de las teorías de Ferdinand de Saussure, el padre, suizo, de la lingüística estructural. Hacia 1963, cuando se publicaron *El Nacimiento de la Clínica* y *Raymond Roussel*, Saussure era lo bastante conocido en Fran-

cia como para que Foucault señalara su propio interés en el lenguaje con un puñado de ademanes retóricos: en ambos libros habla de “significante” y “significado”, tomando los términos de Saussure para “sonido-imagen” de una palabra y para lo que ese “sonido-imagen” suele indicar. Y con *El Nacimiento de la Clínica* Foucault se sitúa francamente en el movimiento intelectual que, fundado en la lingüística de Saussure, estaba cobrando impulso en París: su historiografía, nos informa, ofrece un “análisis estructural”.<sup>33</sup>

Estos eran días vertiginosos en París. Entusiasmada con el *dictum* de Saussure “*el signo lingüístico es arbitrario*”, una nueva generación de escritores y de pensadores había renunciado al énfasis existencialista en el compromiso y la responsabilidad del individuo. ¡El lenguaje era un juego! Algunos pensaban, de hecho, que parecía que los descubrimientos de la ciencia moderna estaban reivindicando el eslogan nihilista: ¡Nada es verdad, todo está permitido! El estudio del lenguaje, como lo resume un astuto observador del escenario parisino de los años sesenta, se convirtió en “una actividad estética, en un alivio, por decirlo así, de la tiranía del tiempo y de la historia”.<sup>34</sup>

El oráculo del momento era Roland Barthes, figura central del grupo de *Tel quel* y colega de Foucault en la dirección editorial de *Critique*. (Aunque sus relaciones fueron habitualmente cordiales, parece que nunca fueron amigos íntimos.) Como nos dice un conocedor de la vida intelectual francesa, Barthes conjura la imagen de “un espíritu a merced de cualquier brisa, que tiembla al menor toque, capaz de absorber cualquier impresión y de retransmitirla; pero que necesita que otro espíritu lo ponga en movimiento, que siempre está atento para adoptar una palabra clave ajena, palabra que tantos otros están dispuestos a buscarle”. La palabra clave de Barthes fue “nueva novela” en los años cincuenta; durante la mayor parte de los sesenta fue “semiología”. Seducido por la idea de que el mundo es un solo gran texto, se dejó arrastrar no sólo por sus propios y exquisitos poderes de interpretación, sino también por la perspectiva de crear una rigurosa

ciencia nueva de los signos. *Tel quel* se puso a sus órdenes de inmediato. A finales de los años sesenta resultaba imposible publicar un artículo en la revista sin acompañarlo de diagramas y ecuaciones, lo que prestaba a sus páginas un aspecto algo prohibido (y completamente engañoso) de revista de matemáticas.<sup>35</sup>

La idea básica detrás del entusiasmo de Barthes en los años sesenta no era nada nueva: que la ciencia de los signos podría tener aplicaciones más allá del estrecho campo de la lingüística ya lo había demostrado Claude Lévi-Strauss (n. 1908), antropólogo de la generación de Sartre. Entrenado en la tradición sociológica de Emile Durkheim y Marcel Mauss, pero inspirado también en las teorías de Saussure, Lévi-Strauss considera que la antropología es el estudio de “la vida de los signos en el corazón de la vida social”. Su objetivo, como indicó en cierta ocasión, se trate de analizar el mito y el ritual o las normas matrimoniales y los sistemas de parentesco, es “clasificar tipos, analizar sus partes constitutivas y establecer correlaciones entre ellos”, y de este modo poner de manifiesto estructuras cognitivas que permanecen tan inconscientes como el sistema de diferencias fonéticas que cualquier individuo pone en juego cuando habla una lengua.<sup>36</sup>

Mirado retrospectivamente, parece claro que Foucault observaba el creciente interés en el estructuralismo con simpatía, distanciamiento y astuto sentido de la estrategia acerca de la correlación de fuerzas. Se trataba de un lenguaje-juego que estaba muy bien equipado para ejercer. Era un formalista, por entrenamiento y carácter. Hacía mucho que había aprendido la noción de una “estructura” de pensamiento que estaría, subyacente, en el aparentemente azaroso flujo de imágenes del ensueño, tal como indicaran historiadores franceses de la ciencia del tipo de Bachelard y Canguilhem. La jerga de estos historiadores –su énfasis en las rupturas y “discontinuidades” o quiebres entre los paradigmas científicos, en las discontinuidades revolucionarias más que en la evolución incremental– la había aprendido Foucault en otro maestro de la teoría formalista, en su viejo mentor Louis Althusser, que había irrumpido en el escenario de París en 1965 como heral-

do de un marxismo rigurosamente “estructuralista”. También había conocido años antes la obra de Jacques Lacan, que proponía una lectura estrictamente estructuralista de Freud y que era objeto de intenso debate después de la publicación de *Écrits* en 1966; aunque por lo menos en una oportunidad declaró, molesto, que la impenetrable prosa de Lacan lo dejaba desconcertado.<sup>37</sup>

Quizás más importante que cualquiera de estos estimables personajes fue sin embargo el ejemplo del más poderoso patrón académico de Foucault, Georges Dumézil (1898-1988), que en 1970 encabezó una exitosa campaña para que el Collège de France acogiera a su protegido. Estudioso de mitología comparada y entrenado en filología e historia de la religión, Dumézil era hombre muy celoso de su independencia y adversario de modas y escuelas de pensamiento. Entrenado en el viejo planteo evolucionista del folclor que el antropólogo inglés James Frazer utilizó en *The Golden Bough*, Dumézil transformó en los años veinte su metodología después de estudiar a Durkheim y a Mauss. Tal como Lévi-Strauss, adoptó una de las proposiciones clave de Durkheim: que los conceptos y seres sobrenaturales del mito “representan colectivamente” importantes realidades sociales y culturales. Al revés de Lévi-Strauss, Dumézil nunca afirmó haber descubierto formas universales inherentes a la mente humana; destacó en cambio las limitaciones temporales y espaciales de las distintas estructuras que estudió. “La palabra ‘estructura’ evoca en mí la imagen de la tela de araña, que solía utilizar Marcel Mauss, explicaba: “En un sistema de pensamiento, cuando uno se apoya en un concepto todo lo demás viene de suyo, ya que hay hilos que unen todas las partes”.<sup>38</sup>

También Foucault vincula la idea de estructura con la imagen de una “red oscura pero firme”. En más de una ocasión reconoció el ejemplo y la influencia Dumézil, desde el prefacio original de *Locura y Civilización* hasta sus últimas conferencias en el Collège de France en 1984. En la primera cumbre de su fama, cuando se lo consideraba “el” filósofo estructuralista de Francia, solía citar ejemplos extraídos de



Dumézil para explicar su modo de entender las consecuencias de las ideas de sistema y estructura. Refutaba a los críticos que acusaban al estructuralismo de ser incompatible con el estudio de la historia y le parecía útil señalar que “un análisis estructural como el de Dumézil se puede vincular con el análisis histórico”. Dumézil había intentando mostrar –como resumió Foucault– que las transformaciones específicas de mitos indoeuropeos arcaicos en la poesía de Horacio iluminan la paralela “transformación de la vieja sociedad romana en una sociedad controlada por el Estado”. Foucault trató de ejemplar esa obra, y pudo decir entonces que “un análisis es estructural cuando estudia un sistema transformable y las condiciones bajo las cuales ocurre esa transformación”.<sup>39</sup>

En suma, Foucault se agregó, con la actitud de Dumézil –breve, pero indudablemente–, al coro estructuralista de los años sesenta. En esta perspectiva, de hecho tenía mucho sentido una alianza táctica. Porque por más diferentes que fueran entre sí Dumézil, Barthes, Lévi-Strauss, Althusser y obviamente Lacan, y Foucault en relación a todos ellos, tenían por lo menos un asunto en común: el deseo de destruir la hegemonía intelectual de Jean-Paul Sartre.

El regreso de Foucault a Francia en el otoño de 1960 había coincidido con la más espectacular transformación de la estatura pública de Sartre desde su conferencia sobre el existencialismo de quince años antes. La ocasión era la guerra civil de Argelia, que seguía siendo entonces colonia francesa; la causa fue “el manifiesto de los 121”, una desafiante proclama que se hizo en septiembre de 1960. La firmó un variado grupo de conocidos intelectuales, y sostenía “el derecho a la insubordinación en la guerra de Argelia”.<sup>40</sup>

Foucault se oponía a la guerra, pero no sentía la necesidad de hacer público su punto de vista. Aún no llegaban sus días de decidido activismo ni tampoco los tiempos de notoriedad pública. Todavía era un desconocido (aún no publicaba *Locura y Civilización*). Nadie le pidió que firmara el manifiesto.<sup>41</sup>

Los que lo firmaron muy pronto se vieron envueltos en una explosiva polémica. Las autoridades francesas lo calificaron de acto de traición. Ningún periódico se atrevió a publicarlo; se acusó en los tribunales a varios de los firmantes, y la red policial de Francia se puso en movimiento para localizar a los responsables. Maurice Blanchot había hecho gran parte del borrador junto con viejos camaradas del movimiento surrealista. Pero en el contexto del momento, la atención del público se concentró de manera creciente en el firmante que se transformó en símbolo de todo el asunto: Jean-Paul Sartre.<sup>42</sup>

Tal como en 1945, Sartre estuvo a la altura de las circunstancias. La derecha exigía su arresto. Tenaz y corajudo, Sartre reiteró su apoyo al documento y no sólo al derecho a insubordinarse, sino al movimiento mundial contra el colonialismo. Fue, quizás, su mejor momento. Las protestas de la derecha se hicieron más y más violentas. Finalmente nada menos que el propio Presidente, el general Charles de Gaulle, dejó en claro que Sartre era intocable: “No se encarcela a Voltaire”.<sup>43</sup>

Nunca había sido mayor el prestigio de Sartre. Era difícil imaginar una demostración más fuerte de su autoridad soberana. Su intervención sirvió para difuminar una situación demasiado tensa: se anularon, silenciosamente, los cargos contra los firmantes del manifiesto. Pero eso no fue todo. Porque en 1960 Sartre no sólo resultó ungido conciencia intelectual de su país. Por primera vez en más de una década volvió a ser el centro del debate filosófico con la publicación, a principios de ese año, de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, secuela de *El Ser y la Nada*.<sup>44</sup>

En este texto interminable, Sartre intenta una síntesis de existencialismo y marxismo, al que declara insuperable “filosofía de nuestro tiempo”. Aún más largo que *El Ser y la Nada* (y mucho más confuso, quizás porque escrito bajo el influjo de anfetaminas), la *Crítica* pretende develar los múltiples modos según los cuales puede alienarse activamente la libertad humana asediada por fuerzas sociales producto del mismo ser

humano. Describe detalladamente la “dialéctica” conforme a la cual los individuos conscientes, actuando de acuerdo, pueden producir estructuras sociales colectivas que a primera vista son completamente ajenas a sus intenciones conscientes; de este modo, cree Sartre estar situando sobre un camino seguro “la *Verdad de la historia*”. “Estamos intentando”, declara solemnemente, “sentar las bases para unos ‘Prolegómenos de toda antropología futura’”.<sup>45</sup>

Estas ambiciones eran amplias, abarcadoras. Atrajeron sin duda la atención de Foucault. Porque sucede que acababa de terminar el primer borrador de sus propios “prolegómenos para toda antropología futura”. Era su no publicada *thèse complémentaire* sobre la *Antropología* de Kant, semilla de la cual surgiría finalmente *Las Palabras y las Cosas*.

En tiempos de Foucault el doctorado requería la presentación de dos tesis, una de calidad publicable y la otra —la *thèse complémentaire*— más breve y sobre un tópico diferente, lo cual servía para indicar el rango de los conocimientos académicos del candidato. Para cumplir con el requisito, Foucault había presentado en 1960 al jurado de la Sorbona *Locura y Civilización* y además una traducción de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* de Kant, puesta en francés por primera vez, junto con un comentario de 128 páginas mecanografiadas.<sup>46</sup>

Kant no entiende por “antropología” una etnografía en el sentido estrecho de la moderna antropología cultural, sino más bien el estudio empírico de cualquier aspecto concebible del ser humano. En un pasaje famoso de su *Lógica*, el mismo Kant propone que se considere que la antropología es el asunto fundamental de su filosofía, ya que todas las otras preguntas que intenta responder —qué puedo conocer, qué debo hacer, qué puedo esperar— se pueden incorporar a la pregunta general ¿Qué es el hombre?<sup>47</sup>

Y Kant hizo un serio y sostenido esfuerzo para iluminar esa última pregunta. No dejó de enseñar antropología durante toda su carrera docente. Pero aparte la conspicua excep-

ción de Heidegger (cuyo libro *Kant y el problema de la metafísica* informa implícitamente los argumentos de Foucault), los filósofos posteriores muy rara vez consideraron seriamente los comentarios de Kant acerca de la antropología. Esto se debe, en parte, a lo excéntrico del único libro que Kant dedicó al tema. En lugar de proponer una respuesta convencional a la pregunta “qué es el hombre”, el libro acerca de *Antropología*, publicado en 1798, casi al final de su vida, ofrece un sinnúmero de comentarios y de máximas acerca de un desconcertante conjunto de diferentes tópicos, desde los temas más abstractos sobre el conocimiento hasta materias sumamente concretas de conducta cotidiana. Sin que importe el tema, Kant procura, invariablemente, “deducir de esos fenómenos” pragmáticas “normas de conducta”. El resultado es una mezcla de sutiles distinciones, afirmaciones triviales y prejuicios sin fundamento: “Una esposa inteligente y joven tendrá más suerte en el matrimonio si se casa con un hombre mayor saludable pero digno de fama”; “el que la gente se entregue a la búsqueda de tesoros, a la alquimia y al juego de azar no se debe atribuir a su estupidez, sino a la intención malsana de querer hacerse ricos a expensas de otros sin efectuar el esfuerzo personal correspondiente”; “el mayor placer sensual, que no se acompaña de nada digno de reproche, se encuentra, si se está saludable, en el descanso después del trabajo”. Y así continúa durante varios centenares de páginas.<sup>48</sup>

Aunque la tentación debió ser grande, Foucault no toma a broma el extraño texto de Kant. Considera con toda seriedad el comentario de la *Lógica*; de hecho, hizo lo mismo con toda la obra de Kant.

Porque Foucault nunca dejó de considerarse una especie de kantiano. El método crítico de Kant, afirma en su *thèse*, muestra a la filosofía “la forma auténtica de su autorrealización”. En *Las Palabras y las Cosas* afirma que la “crítica kantiana” sigue formando parte esencial del “espacio inmediato de nuestra reflexión. Pensamos a partir de esa premisa”. Y en un ensayo que completó poco antes de morir, un autorretrato destinado a un *Diccionario de Filósofos* que se hizo en Fran-

cia, vuelve a situar explícitamente su obra en “la tradición crítica de Kant”. Esta tradición, como la resume Foucault, supone “un análisis de las condiciones bajo las cuales se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto” y una demostración de cómo estas condiciones constituyen un conocimiento posible”.<sup>49</sup>

Como sabe cualquier estudiante de filosofía, Kant sostenía que nuestra experiencia del mundo sólo puede surgir sobre la base de ciertas categorías *a priori*: “Si bien todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia”, dice Kant, “de esto no se sigue que todo él provenga de la experiencia”. Las categorías *a priori* que considera más esenciales para ordenar la experiencia —causa y sustancia entre ellas— supone Kant que son producto del entendimiento, que se ejerce en conjunto con las otras dos facultades humanas principales, la imaginación y la sensibilidad (ver, oír, etc.). Enfocando así la filosofía en las capacidades del ser humano, Kant abandona la noción, que comparten pensadores tan distintos como Platón y Locke, de que nuestros conceptos y categorías para entender el mundo, si van a ser “verdaderos”, deben adecuarse a cierta realidad que existe independientemente. Parte de la “revolución copernicana” de la filosofía que Kant efectúa es sostener, en cambio, que muchas de las categorías más esenciales del pensamiento se adecuan a una específica “legalidad de la cognición” (como lo expresó Cassirer) “a la cual una forma determinada de objetividad (teórica, ética, o estética) debe remontarse”.<sup>50</sup>

Kant había desarrollado este nuevo planteamiento en un esfuerzo por asegurar los fundamentos del conocimiento ante el ataque escéptico. Trataba de establecer los límites del conocimiento fidedigno y se vio obligado a trazar una precisa línea divisoria entre el conocimiento empírico que surge en el curso de la experiencia y las ideas trascendentales, formadas gracias a la sola razón especulativa, de lo que trasciende toda experiencia posible. La más perturbadora de estas “Ideas de la Razón” quizás fuera el libre arbitrio. Porque la voluntad, supone Kant, aunque enigmática, indemostrable y, en sentido estricto, no conocible, le parecía sin embargo capaz de llevar

a la práctica lo trascendental, de tornar ciertas “Ideas” en objetos de posible experiencia, y de este modo capaz de franquear el abismo que hay entre lo empírico y lo trascendental: “Cuán grande pueda ser aún el abismo que queda entre la idea [de razón] y su realización [en la práctica]”, escribe en la *Crítica de la Razón Pura*, “es una pregunta que nadie puede, ni debe, responder. Porque el asunto depende de la libertad; y el poder de la libertad consiste en trascender todo límite específico”.<sup>51</sup>

Y aquí se origina el segundo aspecto de la “revolución copernicana” de la filosofía de Kant; su sugerencia de que los seres humanos son capaces de, y están obligados a, *construir* por sí mismos un mundo moral y político utilizando Ideas de Razón. Y si bien Kant creía que esta construcción, si se efectúa dentro de los límites de la razón, reivindicaría las ideas tradicionales cristianas de Dios, responsabilidad moral e inmortalidad del alma, una consecuencia inevitable de su crítica “trascendental” es que entrega al ser humano un poder creador de alcance intrínsecamente incierto. Después de la revolución crítica de Kant, comenta Foucault, “el mundo parece una ciudad por construir y ya no un cosmos dado”.<sup>52</sup>

La *Antropología* de Kant mantiene una compleja relación con el edificio total de su filosofía. En un nivel, como señala Foucault en su tesis, la extraña acumulación de *idées reçues* y de máximas de la *Antropología* existe independientemente del sistema crítico de pensamiento del filósofo, aunque Kant organiza su material utilizando categorías que toma del sistema. Pero en otro nivel, sugiere Foucault, la *Antropología* desnuda la “dimensión verdaderamente temporal” de los conceptos *a priori* que Kant analiza en las tres Críticas: porque las *idées reçues* cuyo inventario se efectúa en la *Antropología* repiten “en el mismo orden y en el mismo lenguaje los *a priori* del entendimiento y el imperativo de la moral”; lo que es “dato” en esos preceptos “imita” el razonamiento de las Críticas y “parece ser capaz de funcionar como un *a priori*”.<sup>53</sup>

Así pues, la *Antropología* de Kant de ningún modo sería seudociencia de cuarta categoría, sino que estaría abriendo

un importante horizonte filosófico nuevo. A pesar de su aparente excentricidad, el libro de Kant destacaría, según Foucault, los múltiples modos en los cuales “el *self*, convirtiéndose en objeto” de prácticas sociales reguladas, “toma su lugar en el campo de la experiencia y encuentra allí un sistema concreto de pertenencia”. Este sistema es “inmediato e imperativo”; ningún ser humano puede eludirlo; se trasmite en el “elemento normado del lenguaje”, se organiza “sin la intervención de fuerza ni de autoridad” y se activa en cada sujeto “pura y simplemente porque habla”.<sup>54</sup>

A primera vista, el poder evidente de las prácticas sociales para construir, regular y limitar la significación que se concede a la experiencia pone de manifiesto hasta qué punto debe el ser humano crecer en un mundo que no ha construido él mismo. No obstante, en otro nivel, comenta Foucault, “el secreto del Poder” se revela en la proliferación notoriamente desordenada de los fenómenos que Kant investiga en su antropología: “el egoísmo, la conciencia de estar representando; o, además, la imaginación como poder de ‘invención’ creadora, la imaginación en el naufragio del sueño, la imaginación poética ligada al signo; o, además, el poder del deseo y sus emociones; la verdad falsa de la pasión...”<sup>55</sup>

Kant creía que la explicación de la enorme diversidad de las costumbres humanas residía en la libertad. Lo “práctico”, tal como define el término en la *Crítica de la Razón Pura*, es “todo lo posible mediante la libertad”. El incierto estatus de la *Antropología* dentro de la obra de Kant proviene de los imprecisos límites de sus preceptos “prácticos”. Tal como dice Foucault, las prácticas que Kant describe manifiestan “la ambigüedad del Juego (juego = juguete)” y “la incertidumbre del Arte (habilidad = ardid)”.<sup>56</sup>

Se las llame “juego” o se las llame “artificio”, ¿qué actitud debemos adoptar ante esas prácticas? Si las ideas trascendentales pueden convertirse en prácticas mediante el ejercicio del misterioso y, en sentido estricto, incognoscible poder del libre arbitrio, ¿por medio de qué derecho o norma podría Kant (o la sociedad) limitar el alcance de su poder?

Heidegger pensaba que Kant había intentado evadir las implicaciones de este avance filosófico decisivo. Kant había puesto de manifiesto, en la *Crítica de la Razón Pura*, los poderes sintéticos de la libertad y la imaginación; pero sólo para retroceder, escribe Heidegger “ante este abismo. Vio lo desconocido; tenía que retroceder”. En lugar de abarcar toda la amplitud de su descubrimiento, Kant intentó justificar “las nociones de composición y caracterización de la subjetividad del sujeto que ofrece la antropología tradicional”. Y como la “antropología, en general, no plantea la pregunta por la trascendencia”, el giro de Kant hacia la antropología equivaldría a una falta de coraje.<sup>57</sup>

Foucault comparte la opinión de Heidegger. Aunque Kant abrió, “de un modo todavía enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de la razón”, terminó “cerrando esta apertura al referir, en última instancia, toda interrogación crítica a la cuestión antropológica”. En lugar de ejercer el poder del libre arbitrio e imaginar “una ciudad por construir”, Kant trató de reivindicar en su *Antropología* un “entendimiento normativo” no sólo codificando la especie de *savoir faire* que se adquiere en el curso de la vida cotidiana sino también acusando de “alta traición” a todo quien estimara ilusorio y falso ese *know-how*. Y Foucault resume así el argumento de su tesis en *Las Palabras y las Cosas*: la filosofía de Kant produce, “de modo subrepticio y por anticipado, la confusión de lo empírico y lo trascendental, aunque Kant haya demostrado la división que hay entre ambos”.<sup>58</sup>

Es esta confusión, precisamente, la que según Foucault vicia la fenomenología de Husserl y la de sus sucesores existencialistas. Ellos retroceden a un “análisis precrítico” cuando exaltan la “vida-mundo”, un dominio de síntesis pasiva antes que activa.<sup>59</sup>

Foucault, en cambio, desea, por lo menos provisionalmente, enfatizar la división tajante que efectúa Kant entre lo empírico y lo trascendental. Como Heidegger, cree que Kant ha puesto al desnudo el poder trascendental del ser humano, aunque haya retrocedido ante las consecuencias de nuestra



capacidad para trascender todo límite; por otra parte, supone que la *Antropología* de Kant ha revelado, aunque inadvertidamente, la “dimensión verdaderamente temporal” de los *a priori*: nuestras categorías y juicios esenciales surgen de nuestras costumbres, hábitos e inclinaciones, los que nos son transmitidos mediante el lenguaje y nos son regulados por las instituciones sociales.

La tarea de la filosofía es entonces doble después de Kant: en primer lugar debe examinar los “*a priori* históricos” de la experiencia posible mediante una investigación empírica de sus confusas y enmarañadas raíces, sepultadas de facto en las costumbres, hábitos, instituciones sociales y disciplinas científicas y en los juegos-lenguajes y estilos de razonamiento específicos que informan cada uno de estos dominios. Foucault desdeñará la composición de tratados y comentarios filosóficos convencionales, y dedicará su vida a investigar muchos de los tópicos que trata la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, especialmente los sueños, la enfermedad mental y “el maravilloso juego de la imaginación humana”; el valor relativo de las imágenes visuales, de los símbolos y de las ideas abstractas como medios de comunicación; la estructura de la cognición y sus límites; la capacidad de deseo y “el carácter de los sexos”; y mostrará cómo instituciones y prácticas atraviesan todas estas facetas del ser humano y encierran y cultivan el campo de la experiencia posible mucho antes de que entre en juego el entendimiento activo del individuo. A esta empresa va a llamar “analítica de la verdad”.<sup>60</sup>

La segunda parte de la doble tarea de la filosofía consiste en explorar, sin las inhibiciones de Kant, las fronteras de la experiencia posible. Mediante el ejercicio de la libertad trascendental que el mismo Kant estableció como una de las bases de la crítica, también se puede obtener una perspectiva crítica de la “red, oscura y firme” de costumbre y hábitos y elaborar lo que Foucault llamaría más tarde una “ontología de nosotros mismos”. Y hay que hacer esto con decisión, como de modo algo críptico escribe Foucault en su tesis, pasando de una “interrogación sobre el límite y la transgresión” a “una interrogación sobre el retorno del *self*”.<sup>61</sup>

Sólo un pensador, Friedrich Nietzsche, concluye Foucault en 1960, ha captado hasta ahora todas las implicaciones de esta tarea doble: “La trayectoria de la pregunta ‘qué es el hombre’ culmina, en el campo de la filosofía, con la desafiantemente y encantadora respuesta: el superhombre”.<sup>62</sup>

En los años posteriores al término de su tesis, Foucault indagó en las implicaciones de la filosofía de Kant conforme a dos senderos paralelos. En el nivel de la indagación empírica, investigó, utilizando las técnicas de Bachelard y Canguilhem, la prehistoria de las ciencias humanas, una de las fuentes más importantes del material de la *Antropología* de Kant.

“Estaba intentando, sobre todo, ordenar y comparar tres distintas prácticas científicas”, recordaría más tarde. “Por ‘práctica científica’ entiendo un modo determinado de regular y construir discursos que, a su vez, define un dominio particular de objetos y simultáneamente determina un sujeto ideal destinado a conocerlos. Me ha sorprendido el que tres dominios precisos —la historia natural, la gramática y la economía política— se hayan constituido, en cuanto a sus reglas, más o menos en el mismo lapso, durante el siglo diecisiete, y hayan experimentado, cien años después, transformaciones análogas”.<sup>63</sup>

Quizás si se aísla, mediante un análisis empírico comparativo, un determinado “estilo” de razonamiento que informe el juego de verdad y falsedad en disciplinas aparentemente tan distantes, sería posible revelar la “dimensión verdaderamente temporal” de las categorías *a priori* según las cuales cualquier ser que vivía, trabajaba y hablaba en los siglos diecisiete, dieciocho y diecinueve podía ordenar, y por ello conocer, el mundo y a él mismo como objetos de entendimiento racional.

En el nivel de la indagación trascendental, por otra parte, Foucault siguió fascinado con “una interrogación del límite y de la transgresión”, dirigida hacia “el retorno del *self*” con el proyecto dionisiaco de Nietzsche y también de Bataille,

Roussel y Blanchot: “¿Acaso no debemos recordar”, se pregunta en *Las Palabras y las Cosas*, “que estamos atados al lomo de un tigre?”<sup>64</sup>

Mediante la interrogación al límite, un pensador puede volver a capturar la “experiencia, aún indivisa, de la división misma”, y así iluminar simultáneamente las dimensiones empírica y trascendental del ser humano. “Quizás la experiencia de la transgresión”, especula Foucault, “en el movimiento que la arrastra hasta la noche más extrema, ilumine la relación de la finitud y el ser, el instante del límite que el pensamiento antropológico, desde Kant, sólo ha podido designar desde lejos”. En tanto cuanto hace posible una revelación de los límites de la razón y del ser humano, la transgresión realiza una especie de “crítica” postkantiana en “un sentido triple”: “ilumina el *a priori* conceptual e histórico; discierne las condiciones en las cuales [el pensamiento filosófico] puede hallar o trascender sus formas de estabilidad; en última instancia, enjuicia y adopta una decisión acerca de sus posibilidades de existencia”.<sup>65</sup>

La transgresión lleva el pensamiento hasta su punto de quiebre y así, paradójicamente, renueva “el proyecto de una crítica general de la razón”. La reflexión trascendental se transforma por completo: se libera del entendimiento analítico, en donde Kant la había afirmado, y enfila hacia la locura, el sueño y el deliro erótico. En el camino, la pregunta antropológica original de Kant, qué es el hombre, se transforma, implícitamente, en la pregunta de Nietzsche: ¿Cómo he llegado a ser el que soy y por qué sufro por ser lo que soy? “Por esto la reflexión trascendental, en su forma moderna, no tiene, como en Kant, su necesidad fundamental en la existencia de una ciencia de la naturaleza..., sino en la existencia –muda, pero dispuesta a hablar y secretamente impregnada de un discurso potencial– de eso desconocido que está llamando continuamente al hombre hacia el conocimiento del *self*”.<sup>66</sup>

Expresar este oscuro “discurso potencial” requiere de un lenguaje que “pueda hablar de esta distancia ingresando en ella”. La filosofía “recupera su lenguaje y vuelve a afirmarse

en sí misma sólo en sus fronteras y límites”. Lo que devuelve “el poder soberano [al pensamiento] no es el conocimiento (que siempre es más predecible) ni la fábula (que tiene sus convenciones), sino, entre ambos y como en una invisible tierra de nadie, el juego resplandeciente de la ficción”.<sup>67</sup>

Foucault acepta que es peligrosa esa “interrogación” del límite mediante la “transgresión” en la escritura y también en la vida cotidiana; e insiste en ello: pensar a fondo y actuar la enigmática capacidad del ser humano para trascender cualquier y todo límite específico es arriesgar un vértigo fatal (“un relativismo sin remedio”, como dijo en 1961). El pensador juega con la autodestrucción. Porque cuando el vacío en torno al lenguaje “emerge en toda su crudeza”, cuando “el deseo reina en estado salvaje como si el rigor de su norma acabara con toda oposición, cuando la muerte domina toda función psicológica y se alza sobre él como su única norma devastadora, entonces reconocemos la forma actual, presente, de la locura, la locura tal cual se presenta en la experiencia moderna, como su *verdad*” –una palabra fuerte, aquí– “y su alteridad”.<sup>68</sup>

El filósofo se somete a la prueba y no vacila. Para conocer la verdad y quizás también para hallarse a sí mismo, va a arriesgar su propia pérdida: “y en el centro de esta desaparición del sujeto filosofante avanza el lenguaje filosófico, como por un laberinto”.<sup>69</sup>

El laberinto es el emblema central de la gran búsqueda nietzscheana de Foucault en esos años. En su libro sobre Rousset y en su ensayo de 1962, “Un conocimiento tan cruel”, elabora su propio y personal mito de muerte y renacimiento. Para lo cual dota de nuevos giros al relato griego original del laberinto.<sup>70</sup>

El laberinto se ha considerado, tradicionalmente, la obra del mayor de los inventores del paganismo, Dédalo. Foucault no sólo ve en el laberinto el testimonio del genio de su diseñador, sino también el símbolo inquietante de una especie

profundamente misteriosa de trascendencia que estaría indicando “la simultánea presencia y ausencia de Dédalo en la incomprensible y muerta soberanía de su conocimiento”.<sup>71</sup>

Traspasar los portales del laberinto es ingresar a un teatro de “castración dionisiaca”; es soportar una “iniciación paradójica no a un secreto perdido, sino a todos los sufrimientos de que el hombre jamás ha perdido la memoria”, a las “más viejas crueldades del mundo”. Si ya se ha ingresado en esos retorcidos corredores, “no es concebible la fuga; no hay salida alguna, a excepción de ese punto sombrío que indica el centro, el fuego infernal, la ley de la imagen”.<sup>72</sup>

El símbolo de esta “ley” (figura, por lo tanto, del poder sintético de la libertad en juego en la imaginación) es el Minotauro, a medias hombre y a medias bestia, el monstruo que Teseo mata en el mito griego.

En la revisión que hace Foucault del relato, Teseo no hace nada semejante, sin embargo: embrujado por el misterio del Minotauro, el presunto héroe cae cautivo, queda cautivado.<sup>73</sup>

La misma Ariadna, figura de razón y prudencia, que sostiene el hilo que habría permitido que Teseo escapara, resulta impotente: “uno puede perder a Ariadna, pero no al Minotauro. Ella es lo incierto, lo improbable, lo distante”. (Foucault, en otro contexto, muestra a Ariadna perdida y muriendo estrangulada por su propio hilo.)<sup>74</sup>

Sólo el Minotauro “es lo cierto, lo muy próximo”, y, no obstante, también lo “absolutamente ajeno”, emblema de “los límites de lo humano e inhumano”.<sup>75</sup>

Dos grandes espacios míticos se entrecruzan en la reconstrucción foucaultiana del viejo relato. El primer espacio, el del laberinto propiamente tal, es “rígido, prohibido, envolvente”. El segundo espacio, el de la metamorfosis personal que el laberinto de Foucault hace posible, es “comunicante, polimorfo, continuo e irreversible”.<sup>76</sup>

Los dos espacios se cruzan allí donde se oculta el Minotauro. “El ser mismo” del Minotauro, escribe Foucault, “abre un segundo laberinto: el apresamiento del hombre, de la bestia, y de los dioses, nudo de apetitos, pensamiento mudo. El

retorcerse de los corredores vuelve a empezar, a menos que, quizás, sea el mismo; y el ser mixto señala la inextricable geometría que lleva hasta él; el laberinto sería entonces, simultáneamente, la verdad y la naturaleza del Minotauro, eso que lo encierra externamente y eso que lo lleva a la luz en el interior”.<sup>77</sup>

La exploración del enigma del nuevo laberinto que abre la naturaleza del monstruo en su interior, y la fascinación que ejerce un plan riguroso aunque elusivo que parece apuntar hacia una ineludible fusión de la libertad divina con la bestialidad inhumana, hace que el ser humano atraviese tiempo y espacio como si retrocediera en espiral en dirección a un “redescubierto origen”. “Cronos es el tiempo de llegada y de nuevo comienzo”, escribe Foucault: “Cronos devora trozo a trozo aquello a que da origen y aquello que hace renacer en su tiempo. Esta monstruosa y violenta llegada –la gran destrucción de cada instante, el engullirse todo lo vivo, la dispersión de los miembros– está vinculada con la exactitud de un comienzo nuevo: la llegada conduce a este gran laberinto interior”, un laberinto cuya naturaleza no difiere del monstruo que contiene”.<sup>78</sup>

El peregrino cautivo avanza hacia el corazón de este “gran laberinto interior” e intenta comprender el monstruo en que se ha convertido; contempla entonces impotente el “destino del hombre... que gira ante sus propios ojos, pero gira hacia atrás”; los hilos del destino llevan al pasado, llevan al ser humano “mediante esas extrañas circunvoluciones hacia las formas de su nacimiento, a la tierra natal que lo hizo posible”. Para continuar avanzando, el prisionero de esos corredores debe someterse a los más duros y dolorosos castigos, “a una pura y simple duplicación del laberinto construido en la crueldad” para ocultar la inocencia del ser desde su nacimiento. (El laberinto se convierte aquí en figura del destino ineludible del ser humano, como si tal vez no fuera Dédalo, sino el Tiempo, congelado en la forma de Historia, el que hubiera diseñado este laberinto interior como tal singular ordalía.)<sup>79</sup>

El peregrino, su inocencia recuperada dolorosamente gracias a las torturas del camino, llega finalmente al corazón del

segundo laberinto y halla la “luz radiante” del “redescubierto origen”. Por fin puede liberar su *daimon* y aprende que la estrella de su frente es “una imagen de metamorfosis en que se aúnan azar y repetición; el accidente del signo, lanzado ante cada cosa, inicia un tiempo y un espacio en que cada figura será eco de sí misma”.<sup>80</sup>

A pesar de sus “torrenciales aventuras, la vida jamás será otra cosa que el doble de su estrella”, el signo único de una “necesidad más alta”.<sup>81</sup>

En ese “momento de máximo enigma”, cuando “todos los senderos se separan y uno se siente perdido, o en el origen absoluto, cuando se está en el umbral de algo distinto, el laberinto propone, de súbito, lo *Mismo*: su postrer puzzle, el truco oculto en el centro, el espejo tras el cual uno halla lo idéntico”.<sup>82</sup>

Situado en el corazón del laberinto dentro del laberinto, este “espejo que refleja el nacimiento sin enigmas, se refleja en el espejo donde la muerte se ve a sí misma, el cual, a su vez, se refleja en aquél...” El laberinto revela aquí su secreto más profundo, “el paso de la muerte a la vida y el mantenimiento de la vida en la muerte”.<sup>83</sup>

Por otra parte, la existencia de este misterioso “laberinto interior”, como imagina Foucault en otro contexto, también sugiere que tras las “engañosas superficies” de la sociedad moderna acecha una “naturaleza [humana] profundamente metamorfoseada por los poderes de una contra-naturaleza”. Como contiene “el paso de la vida a la muerte”, el “gran laberinto interior”, tal como el Castillo de los Asesinatos de Sade, organiza un espacio apropiado para la “moderna perversidad”. “Una jaula”, el laberinto “convierte al hombre en bestia de deseo”; “una tumba, teje bajo los estados una contra-ciudad”; un invento diabólicamente perspicaz, está diseñado para desatar “todos los volcanes de la locura” y amenaza con “destruir las leyes y pactos más antiguos”.<sup>84</sup>

Como Foucault sabía muy bien, los laberintos no son meras figuras de la imaginación. Pretenden producir perple-

alidad, pero también son herramientas potencialmente útiles en el mundo cotidiano de los asuntos de los hombres. Durante la Edad Media, los laberintos completaban a los fosos como líneas de defensa en torno a los castillos. En la Edad de la Razón, algunas variedades de laberinto fueron una diversión aristocrática. Y en todas las épocas, los escritores han advertido la posibilidad de formar laberintos de palabras donde ocultarse. Foucault había aprendido que un laberinto lingüístico podía mantener “cautivo” al lector, podía “cautivarlo”. Esa posibilidad la advirtió en Robbe-Grillet, Roussel y también en José Luis Borges, el escritor argentino y espíritu tutelar a quien Foucault atribuiría la inspiración de *Las Palabras y las Cosas*.<sup>85</sup>

El atractivo que ejerce el laberinto sobre la imaginación de un escritor es, por lo tanto, de variada índole: es estructura tras la cual ocultarse, línea de defensa, máquina de guerra, fuente de diversión, espacio de revelación *daimónica*, lugar donde una persona puede empezar a “pensar de manera diferente”, facilita, como mecanismo literario, a un tiempo suma discreción y máximo de expresividad personal.

Con esta actitud, especula Foucault, Roussel procedió cuidadosamente a cifrar el secreto de su singular destino en los libros que escribió, transformando su prosa en un laberinto personal que simultáneamente revela y oculta. La posibilidad de que lo “descubrieran”, como explicó una vez Roussel a su psiquiatra, era parte del placer: “la perfección es practicar actos prohibidos en privado, a sabiendas de que son prohibidos, y arriesgarse al castigo o por lo menos a ser objeto del desprecio de la gente respetable”.<sup>86</sup>

Al mismo tiempo, si oculta cuidadosamente las huellas de un destino personal, hasta el hombre que teme estar loco puede unirse a “la comunidad de los hombres racionales”, como señaló el mismo Foucault. “Si escribe para no tener rostro”, puede forjar “una alianza exenta de lenguaje entre un deseo anónimo y un conocimiento del cual la norma oculta el rostro vacío del Amo”. A través de sus libros puede expresar entonces su más profundo sentir de sí mismo sin dejar



de ser “el extraño perfecto”, un “hombre cuya ajenidad no se manifiesta”.<sup>87</sup>

En 1966 ocurrió a Foucault, de modo abrupto, una curiosa e imprevista metamorfosis. Años más tarde, Jean-Paul Aron recordaría que Foucault se unió a “la comunidad de los hombres racionales” con *éclat*, y no sólo se convirtió en “el extraño perfecto”, sino también, y paradójicamente, en el filósofo francés más famoso desde Sartre. El acontecimiento decisivo, recuerda Aron, fue la aparición en *L'Express* de una reseña de *Les mots et les choses*. Equivalente francés de la revista *Time*, *L'Express* es un semanario destinado a profesionales de buen nivel educacional; normalmente su sección libros lleva reseñas de novelas y best-sellers recientes. Pero el ejemplar del 29 de mayo de 1966 anunciaba algo nuevo.<sup>88</sup>

“LA MAYOR REVOLUCION DESDE EL EXISTENCIALISMO”, proclamaba el titular. Junto a él había una fotografía de tres cuartos de página: enfundado en una gabardina, bajo un letrero *art nouveau* del Metro, estaba el autor, con la mirada penetrante desde atrás de unos gruesos anteojos, una ligera sonrisa en los labios y la calva resplandeciente a plena luz. “MICHEL FOUCAULT”, decía el texto, “el Hombre es una invención reciente”.<sup>89</sup>

Los tiempos habían madurado. Terminada cuatro años antes la guerra de Argelia y caduco ya el viejo orden colonial, también se había tranquilizado la atmósfera política de Francia. La economía estaba en plena expansión. El cambio se respiraba en el aire. Con cada mes que pasaba, la visión existencialista del mundo, nacida de la derrota y la guerra, parecía parte de una era desaparecida. Eran los momentos culminantes de Godard, Truffaut y la “nueva ola” del cine francés. La obra de Lévi-Strauss, Barthes y Althusser empezaba a transformar el paisaje intelectual de París. Y la noticia del fermento se expandía con rapidez: una de las obras más importantes de Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*, acababa de aparecer en inglés y también una de las primeras traducciones de Lacan en un volumen especial de la revista *Yale*

*French Studies*, dedicado al estructuralismo. Empezaba a surgir un mercado global de ideas y, gracias al éxito del existencialismo, París era el centro de modo.<sup>90</sup>

La reseña de *L'Express* no utilizó la palabra “estructuralismo”; no la necesitaba; todo el mundo sabía de dónde soplaba el viento. En las apretadas columnas del semanario no se explicaban ni analizaban las complejidades de los análisis de Foucault y sólo se apuntaban telegráficamente sus simpatías estructuralistas con la mención de la palabra “sistema” y una referencia a Lévi-Strauss.<sup>91</sup>

“Ingresábamos en una secuencia decisiva”, comentaría con evidente amargura Aron años más tarde, “donde andanadas publicitarias” que anunciaban la importancia de fenómenos a los que se había vaciado de significado, empezaban a asaltar el dominio de la alta cultura: “Un momento exquisito y singular, en que lo real y el simulacro parecían, como en un manuscrito barroco, abrazarse, envolverse y entrelazarse, uno contagiando su entidad ficticia al otro y éste, a su vez, dotando de plausibilidad al primero”.<sup>92</sup>

Ningún lector de la reseña de *L'Express* pudo advertir entonces lo que realmente estaba en juego en *Las Palabras y las Cosas*. No podía ser de otra manera, en vista de la complejidad y enrevesamiento del pensar foucaultiano de esa época. Madeleine Chapsal, que hizo esa reseña, sólo pudo asegurar a sus lectores que el autor ya había “asombrado a sus pares” y que incluso los legos “apenas familiarizados con la filosofía” disfrutarían con las audaces “intuiciones acerca del mundo en que vivimos”.<sup>93</sup>

Por ejemplo, la idea de “hombre”, según Foucault, estaría a punto de desaparecer, de hacer “pffft”... tal como una “arruga” que se plancha en una camisa...<sup>94</sup>

Estas son las afirmaciones que ningún periodista resiste. Son grandes, son audaces, son sorprendentes. Lo que pueden significar no se puede explicar, por supuesto, en quinientas o menos palabras. No importa. “Un hombre joven ha irrumpido en el escenario intelectual”, concluye la reseña, “para anunciar una excelente noticia: la muerte del Hombre y, al mismo

tiempo, la renovación del que lo inventó y después lo destruyó, el *Filósofo*. Esto hay que tomarlo en consideración”.<sup>95</sup>

Así lo hizo Francia. La primera edición, de tres mil ejemplares, se vendió en una semana. La segunda, mayor, que se publicó en junio (mala fecha), también se agotó muy rápido. En agosto, el libro estaba en las listas de best-sellers; las ventas continuaron aumentando mes a mes, hubo más debates, más ventas; se produjo una espiral autogeneradora.<sup>96</sup>

La obra, aunque larga y difícil, muy pronto ingresó al grupo de los signos de cultura exterior que todo parisiense *bien pensant* debía adquirir. “¿Lo has leído?” En 1966, el estatus intelectual y social de cada uno dependía, en Francia, de la respuesta.<sup>97</sup>

En las entrevistas que concedió durante estos meses decisivos, Foucault destacó la cercanía entre su propia obra y el *zeitgeist* estructuralista, aunque discretamente fue llamando la atención sobre algunas peculiaridades de su propio planteamiento. Presenta *Las Palabras y las Cosas* como una continuación y compañera de *Locura y Civilización*, como una “historia de la semejanza, la mismidad y la identidad”, que complementa la obra anterior sobre la diferencia, la otredad y la disociación.<sup>98</sup>

Su nuevo libro ofrece, pues, una especie de “Crítica de la Razón Impura” poskantiana que (como la *Antropología* de Kant) trata de “prácticas, instituciones y teorías en el mismo plano”, buscando los “isomorfismos” o semejanzas de forma, que organizan (en una especie de *a priori* histórico) el campo de la experiencia en cualquier época. Foucault reconoce que mientras efectuaba su investigación tenía presente a precursores como Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y Dumézil, pensadores que mostraban, bajo el nivel de la conciencia que exploraron Sartre y los fenomenólogos, otro nivel, inconsciente y no pensado, anónimo e impersonal, que regula por anticipado el juego del significado. El ser humano no es, entonces, absolu-

tamente libre (o absolutamente responsable), como suponía Sartre, sino siempre restringido, ceñido, entrampado en una red de lenguaje y prácticas que escapan a su control. Para que quedara en evidencia la novedad del dominio que desea analizar, Foucault acuñó un término nuevo, “*épistème*”, tomando del griego antiguo la palabra para designar conocimiento (y la raíz de la palabra española, inglesa y francesa para nombrar la teoría del conocimiento, epistemología, *epistemology* y *épistémologie*). Una “*épistème*”, como la define Foucault, es “un espacio epistemológico específico de un período particular”, una forma general de pensar y de teorizar que establece “qué ideas pueden aparecer, qué ciencias se pueden constituir, qué experiencias se pueden reflejar en la filosofía, qué racionalidades se pueden formar quizás sólo para disolverse y desaparecer al cabo de muy poco tiempo”.<sup>99</sup>

Desde la perspectiva de la nueva forma de teorizar de que es ejemplo la última obra de Foucault, parece evidente que el tipo de existencialismo sartriano pertenece a una época desaparecida. Una generación nueva, “que no había cumplido los veinte años durante la guerra”, como explica Foucault, ha suplantado a la generación de *Temps Modernes* que fue nuestra ley para pensar y nuestro modelo de existencia”. A esta nueva generación, la *Critique de la Raison Dialectique* de Sartre le parece “patética”, un “esfuerzo de hombres del siglo diecinueve por pensar en el siglo veinte”. El humanismo sincrético de la era de posguerra –una fusión moralista, explica, de Sartre, Camus y Teilhard de Chardin– pretende resolver problemas que ni siquiera ha comprendido: por ejemplo “todas esas obsesiones que de ningún modo merecen ser problemas teóricos”. La “alianza monstruosa” de Sartre y Chardin habló “¿en nombre de quién? ¡Del Hombre! ¡Quién se atreva a hablar del mal en el hombre!”<sup>100</sup>

De ningún modo “mal” (o “locura”), pero sí algo como una obsesión con la muerte sería un retoño lógico del pensamiento más avanzado de nuestro tiempo: “El Hombre morirá de los signos que en él nacieron; eso es lo que Nietzsche, el primero que vio esto, quiso decir”. Y aunque el análisis del

campo de los signos mediante la búsqueda de isomorfismos podría parecer desesperantemente abstracto, Foucault sugiere que el desenlace de esta búsqueda es completamente distinto: “Los escritores que nos agradan más”, le dice a Madeleine Chapsal en 1966, “a nosotros, ‘fríos’ sistematizadores son Sade y Nietzsche, los que, en efecto, hablan ‘del mal en el hombre’. ¿Acaso no son también los escritores más apasionados?”<sup>101</sup>

El texto de Foucault nunca ha dejado de desconcertar y provocar. *Las Palabras y las Cosas* es, evidentemente, un espécimen de historiografía moderna, como lo es *Locura y Civilización*. Como en el caso anterior, pasa revista a cinco siglos: una vez más amedrentan la erudición y el saber. Pero tal como antes, los historiadores han vuelto a poner en duda la exactitud de una serie de distintos detalles, y también la tesis global, y levantado la sospecha de que este libro, como su predecesor, no es lo que parece.<sup>102</sup>

*Las Palabras y las Cosas* sigue “las mismas articulaciones en el tiempo” que el estudio sobre la locura, y dibuja la misma pauta general. En el Renacimiento el pensar mantenía cierta “movilidad”: “no había senderos predeterminados ni distancias trazadas ni encadenamientos prescritos”; incluso se asignaba un valor particular al odio, la ferocidad del apetito, la locura y los trastornos de la enfermedad; el mundo se presentaba como un “vasto libro abierto” para que se lo descifrara gracias a una combinación de suyo inestable de erudición y “magia”.<sup>103</sup>

En la Edad clásica de la Razón, en cambio, se restringió la “movilidad” del pensamiento: se empezó a vigilar, medir, definir y cerrar el campo de la experiencia; “el ser en bruto” fue domesticado, colonizado por un conjunto de disciplinas nuevas, desde la medicina y la botánica hasta el estudio de la gramática general; estas disciplinas clasificaron, seleccionaron y separaron y de este modo establecieron “la confusa monotonía del espacio”.<sup>104</sup>

Sin embargo esta organización aparentemente firme de la experiencia se disolvió con sorprendente subitaneidad en torno al año 1800, cuando el “conocimiento se cerró sobre sí mismo”. El mundo era ahora un producto complejo de las necesidades empíricas que encaraba la ciencia y de los poderes enigmáticos que ponía de manifiesto la libertad trascendental; el conocimiento, entonces, “mezcló sus niveles”. Un gran quiebre ambiguo divide el pensamiento occidental, precisamente la línea que Kant dejó al descubierto. A un costado de esa línea queda la comprensión positiva del ser humano, codificada en disciplinas como economía, zoología y lingüística –herederas del legado clásico del análisis mediante la división–; al otro lado sobreviven “los poderes más oscuros y más verdaderos del lenguaje”, que han resucitado en la forma de “literatura” moderna, vestigio del mundo perdido del Renacimiento “cuando las palabras resplandecían en la semejanza universal de las cosas”.<sup>105</sup>

Según el subtítulo, Foucault propone una “arqueología de las ciencias humanas”. No obstante, desde el punto de vista de las ciencias humanas, como observó Gilles Deleuze, *Las Palabras y las Cosas* es un “don malicioso”. Porque una vez más el planteo de Foucault tiene el efecto curioso de hacer que el objeto de investigación se derrumbe ante nuestros ojos: tal como privó a la “locura” de su evidente referencia a una realidad médica subyacente, el estudio que hace Foucault de las ciencias humanas pone de manifiesto, como observa Deleuze, “un fundamento envenenado”. La suya es “una arqueología que hace trizas a sus ídolos”. Las ciencias humanas no son ciencias en ningún sentido; en las páginas de su libro trata sistemáticamente a la lingüística, la economía y la zoología del siglo diecinueve como una variedad de ficción parroquial, transitoria y restrictiva. Incluso califica alegremente al marxismo, que Sartre sólo seis años antes había estimado insuperable, de inútil anticualla. “El marxismo existió como pez en el agua en el pensamiento del siglo diecinueve”, proclama; su crítica de “las teorías ‘burguesas’ de la economía” pueden haber provocado “algunas olas”, pero no más que “tormentas

en una taza de té". Hablar de las tareas históricas del "hombre concreto" (como el mismo Foucault había hecho antes) equivale a ser presa de una ilusión: porque la idea marxista del "hombre" no se refiere a una efectiva realidad subyacente, como tampoco se refería a nada así la idea de "locura".<sup>106</sup>

Todo esto parece claro. Clara es, también, la novedad del acercamiento del libro al pasado, uno de sus rasgos más habitualmente destacados. En lugar de revisar la historia del pensamiento con la disposición de Hegel y Marx, como si se tratara de un proceso acumulativo y colectivo de aprendizaje, Foucault, como lo señaló el historiador Paul Veyne, se acerca al pasado como si éste fuera un caleidoscopio que contuviera una cantidad determinada de fragmentos discretos. Pone al descubierto una pauta, pero una que el azar conforma; avanzar de una "episteme" a otra es torcer el caleidoscopio y crear una pauta nueva; la secuencia de pautas no obedece lógica interna alguna, no se adecua a ninguna norma universal de razón ni manifiesta propósito más alto; no se la puede considerar, por tanto, una forma de "progreso", pues la última pauta "no es ni más verdadera ni más falsa que las anteriores".<sup>107</sup>

Aunque el libro de Foucault surge del estudio de Kant y su desarrollo está lleno de alusiones filosóficas (a Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, entre otros), los filósofos, como tales, sólo figuran marginalmente en el texto. Una larga porción del libro, en cambio, describe la obra de Georges Cuvier (1769-1832), Franz Bopp (1791-1867) y David Ricardo (1772-1823), pensadores bastante desconocidos para el público general, lo que motiva que *Le Nouvel Observateur* incluyera un apartado, junto a su reseña de *Las Palabras y las Cosas*, en que explicaba quiénes eran esos tres personajes. (Cuvier fue un pionero en anatomía comparativa; Bopp, el padre de la lingüística moderna, y Ricardo, uno de los primeros economistas de importancia.)<sup>108</sup>

No obstante, aunque se cuente con una sinopsis que lo simplifique –y hay varias, buenas–, el libro tarde o temprano

deja desconcertado al lector. Después de terminar su lectura, hasta aliados filosóficos de Foucault como Georges Canguilhem, tuvieron que preguntarse si era verdaderamente posible, como sostiene Foucault, componer una historia de distintas formas de conocimiento sin recurrir a ningún criterio para evaluar su relativo “valor racional”, sin nunca ponderar el fracaso o el éxito de ninguna teoría con pretensiones científicas. Mientras más se reflexiona en el argumento del libro, más extraño parece. Como ha observado el historiador francés Michel de Certeau en el ensayo quizás más agudo que existe sobre este libro, “el brillo y a veces el mismo preciosismo del estilo se combinan con la destreza minuciosa del análisis y producen una oscuridad en la cual autor y lector se pierden”.<sup>109</sup>

¿Cuál es la lógica, si hay alguna, que gobierna el intrincado diseño de esta obra? Si los cambios en la modalidad de pensamiento de científicos y filósofos no son, en sentido estricto, “racionales”, ¿cómo ocurren? ¿Por qué se tuerce de súbito el “caleidoscopio” de una cultura? ¿Qué puede explicar esas abruptas transformaciones? Y, por cierto, ¿dónde queda, en todo caso, el autor? ¿Cómo es que *él*, entre todas las personas, se las arregla para eludir lo que “contiene pensamiento” y para describir, como desde afuera, el conjunto de nuestra “episteme” moderna?

Parecen preguntas imposibles de tratar. Pero el mismo Foucault ofrece una pista para enfrentarlas en un ensayo que se titula, sugestivamente, *El Pensamiento del Afuera*. Se publicó en 1966, en un volumen de la revista *Critique* que apareció poco después que *Las Palabras y las Cosas* llegara a las librerías. El ensayo ilumina implícitamente el elusivo *estilo* de la obra mayor.

El tópico del ensayo de Foucault es la obra de Blanchot y “el paso decisivo a un lenguaje del cual se excluye el sujeto”. Este avance decisivo, concede Foucault, es extraño, misterioso, preñado de paradojas; revela “un abismo que ha sido invi-



sible mucho tiempo”. Pero también renueva una “forma [arcaica] de pensamiento cuya posibilidad, aún difusa, se esbozaba en los márgenes de la cultura occidental”. Esta forma olvidada por tanto tiempo —el “pensamiento del afuera”, lo llama— se instala “fuera de la subjetividad”. Especie de “pensar hecho trizas”, deja que el pensamiento “asome de súbito como el exterior de los límites, que articule su propio fin, que haga restallar su desaparición”; al mismo tiempo, deja que el pensador contemple “el umbral de *toda* positividad y redescubra el espacio donde el pensamiento se despliega, “el vacío que le sirve de sitio”.<sup>110</sup>

Como sugiere esa formulación, “el pensamiento del afuera” es una especie de trance o de éxtasis y ha “nacido en esa tradición de pensamiento místico que, desde los tiempos del seudo Dionisio, acecha los límites del cristianismo: quizás sobrevivió alrededor de un milenio en las distintas formas de teología negativa” y sólo se eclipsó con el alba de la edad clásica.<sup>111</sup>

Pero no por mucho tiempo. En nuestra propia edad hay una especie de pensamiento místico que asedia las fronteras de la filosofía, que resucitó, paradójicamente, en “los prolongados monólogos del marqués de Sade”, el cual, “en la edad de Kant y Hegel” dio voz “a la desnudez del deseo como anárquica ley del mundo”.<sup>112</sup>

“Sade constituye un ejemplo perfecto”, explica Foucault en una entrevista de 1967, “se trate de la cuestión de la renuncia del sujeto en el erotismo o de desplegar estructuras de la positividad más aritmética”. Demente pero rigurosa expresión del confinamiento de la sinrazón por obra de la razón, la obra de “Sade no es más que el desarrollo, hasta las consecuencias más extremas, de toda combinación erótica, desde la que señala lo más lógico hasta la que es una suerte de exaltación (por lo menos en el caso de Juliette) del sujeto mismo, una exaltación que conduce a su total explosión”.<sup>113</sup>

No resulta sorprendente, en vista de tales sentimientos, que el pensamiento de Sade adquiriera en *Las Palabras y las Cosas* una estatura análoga a la que tenía en *Locura y Civiliza-*

ción, que se sitúe en el umbral de un nuevo modo de pensar: “Después de él, la violencia, la muerte, el deseo y la sexualidad van a situar, bajo el nivel de la representación, una inmensa extensión de sombra, la que ahora intentamos recuperar, tanto como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad” –poco habitual aparición de la idea trascendental de Kant en la obra de Foucault por esos años– “en nuestro pensamiento”.<sup>114</sup>

La “experiencia” erótica que Sade articuló por primera vez no ha permanecido “exactamente oculta” (ya que cualquiera puede leer a Sade), sino “flotando, ajena, exterior a nuestra interioridad”, al tipo de “subjetividad” y conciencia que definen las ciencias humanas modernas. El *locus* de este modo de pensar ya no es en la actualidad la ciencia (y, por cierto, tampoco la política, donde es tabú), sino la “literatura”: sólo en *El Pensamiento del Afuera* menciona Foucault a Hölderlin, Mallarmé, Nietzsche, Heidegger, Artaud, Bataille, Klossowski y, por supuesto, al mismo Blanchot.<sup>115</sup>

Estos escritores, insinúa Foucault en *Las Palabras y las Cosas*, pueden iluminar los misteriosos orígenes del cambio, la innovación y la capacidad del ser humano “para empezar de nuevo”. “La discontinuidad –el hecho de que en el lapso de unos pocos años una cultura a veces deje de pensar como había pensado hasta entonces y empiece a pensar otras cosas de un modo nuevo– probablemente empiece con una erosión *desde fuera*”.<sup>116</sup>

El valor singular de la obra de Blanchot no reside, sin embargo, en su apreciación del éxtasis ni en su comprensión del “afuera”; reside, más bien, en su uso del *lenguaje*. Aparentemente plana, carente de toda afectación, incluso (como había aconsejado Sade) “apática”, su prosa es siempre precisa. Es geométrica. Es rigurosa. Como el de Robbe-Grillet más tarde, su lenguaje “comunica con los tonos grises de la vida cotidiana y de lo anónimo”. Cuando provoca “asombro” no es porque dirija la atención al autor y ni siquiera a determinadas palabras, “sino más bien al vacío que las rodea, al espacio en que se establecen sin raíces, sin cimientos”.<sup>117</sup>

La virtual invisibilidad del toque artístico de Blanchot hace de él “quizás más que sólo otro testigo” de una larga tradición de pensamiento extático, concluye Foucault: “Se ha replegado hasta tal punto en la manifestación de su arte, está de un modo tan completo no oculto en sus textos, sino que ausente de su existencia por virtud de la fuerza maravillosa de su existencia, que él *es*, para nosotros, *ese pensamiento mismo*” –el pensamiento del afuera– “su presencia real, absolutamente distante, vibrante, invisible, su ley inevitable, su fortaleza calmosa e infinitamente medida”.<sup>118</sup>

No evocar mediante una novela, sino más bien por intermedio de la prosa del mundo, “el pensamiento del afuera” –como intenta hacer Foucault en *Las Palabras y las Cosas*– sería en efecto, tal como promete, devolver “sus escollos, su inestabilidad y sus fallas a nuestro silencioso suelo de apariencia inmóvil”. Sería recordarnos que “estamos atados al lomo de un tigre”. Finalmente, sería conjurar, desde todo ángulo, un “vacío esencial”, ese vórtice formidable de energías animales que Nietzsche llamaba dionisiaco.<sup>119</sup>

“Los pensadores en quienes las estrellas se mueven en órbitas cíclicas no son los más profundos”, escribió Nietzsche en cierta ocasión y enfrió el sueño de una *mathesis universalis*, característico de Platón y de los racionalistas modernos que han intentado seguir sus pasos: “El que mira en sí mismo como en un vasto espacio y lleva en sí galaxias sabe también cuán irregulares son las galaxias; conducen al caos y al laberinto de la existencia”.<sup>120</sup>

En tanto cuanto el ser humano todavía tiene acceso a este caos interior, Nietzsche suponía que un hombre podría “dar nacimiento a una estrella”, a algo singular, único, inequívocamente creador, el signo, conforme al propio mito de Foucault sobre el laberinto, de “la más alta necesidad” de un individuo.

Pero se acerca “el tiempo del hombre más despreciable”, advierte Nietzsche: “Atención, les estoy mostrando el *último*

*hombre*". Dócil y olvidadizo, este "hombre" era ajeno a la energía animal, incapaz de volar, poco dispuesto a ser diferente: "'¿Qué es el amor? ¿Qué, la creación? ¿Qué, el deseo anhelante? ¿Qué, una estrella?' Así pregunta el último hombre; y parpadea".<sup>121</sup>

Narrando "los paseos sin rumbo del último hombre", observa Foucault en *Las Palabras y las Cosas*, Nietzsche "encaró otra vez la finitud antropológica" y volvió a examinar esos híbridos *a priori* que Kant ya había desnudado en su *Antropología*. Nietzsche no hizo esto, sin embargo, porque se estuviera esforzando por demostrar los límites normativos de la idea de "hombre". Configuró, en cambio, una crítica de la moral –y un ataque al "último hombre"– como "una base para el salto prodigioso del superhombre" e hizo estallar "en llamas todas esas formas estables".<sup>122</sup>

"Debemos estar preparados para afirmar nuestra opción", declaró Nietzsche en un aforismo que Foucault cita en otra oportunidad: "¿Queremos que la humanidad termine en el fuego y la luz o que termine en las arenas?"<sup>123</sup>

"¿Acaso no estamos", se pregunta Nietzsche, "con este objetivo tremendo de suprimir todas las aristas duras de la vida, en pleno camino de convertir la humanidad en *arena*?"<sup>124</sup>

Desde esta perspectiva nietzscheana no sorprende que Foucault, en la famosa conclusión de *Las Palabras y las Cosas*, apueste ansiosamente que muy pronto el ideal normativo de "hombre" se "borrará como un rostro dibujado sobre la arena al borde del mar". Suprimido por las olas, pulverizado por el océano, el ideal antropológico de Kant ("menos crueldad, menos dolor, más bondad, más respeto, más 'humanidad'") será arrastrado, lavado, por el mar: el símbolo nietzscheano del superhombre, el viejo emblema foucaultiano de la sinrazón, un elemento informe e incierto que, según la alegoría acuática de *Locura y Civilización*, purifica y arrastra.<sup>125</sup>

Atravesar este "mar sin fondo" sería navegar de una manera nueva en el caos de la existencia. Sería encarar los azares

de un viaje incierto con destino incierto. Sería explorar la extensión sombría que por primera vez indagó Sade.

Como explica elípticamente Foucault en las páginas finales de *Las Palabras y las Cosas*, un análisis del ser humano sólo “se reconoce [verdaderamente]’ cuando se lo confronta con esas sicosis que sin embargo (o, más bien, por esta misma razón) apenas tiene modo de alcanzar; como si las sicosis estuvieran desplegando salvajemente iluminado, y mostrando de un modo no muy distante pero precisamente demasiado próximo, aquello hacia lo cual el análisis debe abrirse camino lentamente”. Siguiendo las huellas de Sade y de Nietzsche y también las de Kant y Freud, el analista debe encarar “una práctica en la cual no se involucra solamente la comprensión del hombre sino el hombre mismo, el hombre junto con su Muerte, que está operando en su sufrimiento, junto con este Deseo que ha perdido su objeto y este lenguaje por medio del cual y a través del cual se articula silenciosamente su Ley. *Todo conocimiento analítico está entonces ineludiblemente ligado a una práctica, a la estrangulación que produce la relación entre dos individuos, uno de los cuales está escuchando el lenguaje del otro y de este modo liberando su deseo del objeto que ha perdido (haciéndole comprender que lo ha perdido), liberándolo de la siempre reiterada proximidad de la muerte (haciéndole comprender que un día va a morir).*”<sup>126</sup>

En suspenso sobre un “vacío infinito que se abre bajo los pies de la persona que atrae”, alzándose en éxtasis sobre “la Muerte que está operando en su sufrimiento”, el ser humano (después de llegar por fin al corazón del gran laberinto interior de *Las Palabras y las Cosas*) podría entonces descubrir lo que el pensamiento de Nietzsche, según Foucault, anuncia: no sólo “la muerte del hombre”, sino también la aparición de “nuevos dioses, los mismos dioses” que “ya pululan en el Océano futuro”. Lejos de anunciar simplemente “la muerte de Dios”, explica Foucault, “o, más bien, a consecuencia de esa muerte y en profunda correlación con ella”, lo que el pensamiento de Nietzsche anuncia es la “Perfecta Mismidad”, el *daimon*: el “Retorno de lo Mismo” mediante “la absoluta disolución del hombre”.<sup>127</sup>

“Lo que retorna”, como dice el mismo Nietzsche, “lo que finalmente regresa a mí, es mi propio *self*”.<sup>128</sup>

La recepción de *Las Palabras y las Cosas* dejó contento e insatisfecho a un tiempo a Foucault. Le agradaba haber alcanzado el mismo nivel de Sartre, y lo entusiasmaba ser el centro del debate académico e intelectual. Toda su vida, incluso después de haber alcanzado la fama, deseó ansiosamente que los historiadores y filósofos lo respetaran y consideraran seriamente. Nunca fue más feliz que en esos días, según el testimonio de los que entonces lo conocían.<sup>129</sup>

Pero muy pronto advirtió las profundas fallas del libro; y tenía razón. *Locura y Civilización* puede que sea muy largo, pero también es cierto que varios temas e imágenes recurrentes lo unifican. *Las Palabras y las Cosas*, en cambio es extraño, dislocado, extremadamente elíptico. Su excentricidad hace recordar su pretexto original, la *Antropología* de Kant; sin embargo las conclusiones decisivas de Foucault sobre Kant, aparte escasos pasajes dispersos, se presentan básicamente con una idea innecesariamente desconcertante: el ser humano sería una “dupla empírico-trascendental”. El elogio, estratégicamente situado en el texto, del psicoanálisis y de la etnología, que asediaban a todo lector francés de 1966, suena a falso: por otra parte, anula el impacto del ejercicio foucaultiano de autosupresión gnóstica. El análisis inicial de *Las Meninas* de Velázquez, que presenta como un emblema del juego paradójico de identidad y diferencia en mutuo reflejo –y también como imagen de la ausencia del “hombre” en la “episteme” premoderna– es uno de sus fragmentos de escritura más elegantes. El grueso del libro, en cambio, muy consciente de cuestiones metodológicas, resulta confuso, falto de elaboración: como si Foucault, adoptando la máscara de un historiador estructuralista, se sintiera obligado (como dijo en cierta ocasión) “a difuminar su propia perspectiva y a reemplazarla con la ficción de una geometría universal”. Y así resultan esos vertiginosos capítulos finales que equivalen a un Apocalipsis a

la deriva, que existe sólo en relación imprecisa con la insólita secuencia monolítica de pantallazos históricos que lo han precedido. Como resume un entristecido lector, el efecto general es de “un Spengler que juguetea con el estilo de Spinoza”.<sup>130</sup>

Foucault llegó a molestarse tanto con *Las Palabras y las Cosas*, que pensó seriamente en retirar de circulación el libro. Pidió a Gallimard que dejara de imprimirlo, pero advirtió lo inútil de la petición. Daniel Defert recuerda que Foucault le expresó en privado más de una vez que el libro no le gustaba nada, cosa que también manifestó en público: “es el libro más difícil y más agotador que he escrito”, declaró, exasperado, en una entrevista de 1978. “Su verdadera intención era que lo leyeran uno o dos mil académicos”. El libro, confía en otra entrevista de ese mismo año, se ocupa de “problemas que no son los que más me apasionan... La locura, la muerte, la sexualidad, el crimen son los temas que más me preocupan. Siempre me ha parecido, en cambio, que *Las Palabras y las Cosas* es una especie de ejercicio formal”.<sup>131</sup>

Pasaban los meses y crecía la reputación de Foucault, que se molestaba más y más por el entusiasmo acrítico de un público en aumento, y por la animosidad igualmente incomprendida de un número creciente de críticos.

Académicos que se acercaban a la obra de Foucault por caminos muy distintos llegaban a conclusiones igualmente negativas. El psicólogo Jean Piaget, estudioso de Kant y Freud, que también se consideraba una especie de estructuralista, estaba asombrado de los arbitrarios arabescos del análisis de Foucault, que le parecían tramposos, un juego de espejos y humo: *Las Palabras y las Cosas*, escribe, propone “un estructuralismo sin estructuras”. Otros sencillamente desdeñaron el libro, como si fuera síntoma de podredumbre cultural, una “ideología de lo irracional”, “muy próxima”, como escribió alarmado un psiquiatra, al *Mein Kampf* de Hitler.<sup>132</sup>

Antes que terminara 1966, Jean-Paul Sartre había reaccionado del modo más insidioso posible. En una entrevista

publicada en la revista *L'Arc*, en un volumen especial titulado simplemente "Sartre responde", el viejo filósofo lamenta que Foucault "haya reemplazado el cine con una linterna mágica, el movimiento con una secuencia de imágenes inmóviles". El éxito mismo del libro, declara Sartre, "demuestra que era de esperar", ya que un libro verdaderamente original jamás habría conseguido tanto aplauso. (Y olvidaba el éxito de *El Ser y la Nada* y de la *Crítica de la Razón Dialéctica*: Sartre no era quién para ocuparse de incongruencias.) Foucault, acusa con algo más de razón, "entrega a la gente lo que ésta quiere; una síntesis ecléctica donde se utiliza sucesivamente a Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan y *Tel quel* para demostrar la imposibilidad de la reflexión histórica". Este pastiche era, según Sartre, una distracción, un fragmento ideológico, "la última barricada que la burguesía puede aún levantar contra Marx".<sup>133</sup>

"Pobre burguesía", bromeó Foucault años más tarde. "Si me necesita de, 'barricada' quiere decir que ya ha perdido el poder".<sup>134</sup>

En pleno debate, Foucault desapareció; esta vez, literalmente. En el otoño de 1966 se trasladó de París a Túnez, donde pasaría los dos años siguientes enseñando en la universidad. Allí empezó a trabajar en las conferencias y ensayos que finalmente transformaría en *La Arqueología del Saber*, explicación y defensa de su método, que iba a publicar en 1969.<sup>135</sup>

Este resultó, quizás, el más curioso de sus libros: es un relato detallado y minucioso de muchas de las categorías y técnicas que utilizó en *Las Palabras y las Cosas* para analizar las "producciones discursivas" de las ciencias humanas con la intención de poner de manifiesto sus "normas internas" y "condiciones de aparición". En este dominio —que está constituido por el tipo de lenguaje autoritario que utilizan los académicos (y los burócratas) para definir, circunscribir y normar— se puede decir muy poco; el criterio de "originalidad" ya no es pertinente; lo que importa es la "regularidad" de una afirmación. Dominio esencialmente anó-



nimo, exento de pronombres personales, es el lugar donde “uno” habla la mayor parte del tiempo (lo que Heidegger llama, en *Ser y Tiempo*, “*das Man*”). No obstante, en ocasiones, como ocurre a veces en la más llana de las llanuras, estalla un volcán: y estas misteriosamente “súbitas erupciones” cambian por supuesto el paisaje de juegos-lenguaje cuyo mapa debe trazar el historiador. El es, simplemente, un inocente observador, “un positivista feliz”, como se califica a sí mismo.<sup>136</sup>

Con esta alegre actitud, Foucault hace una serie de afirmaciones potencialmente engañosas y propone abiertamente un “discurso del método” entretejido con un “poema de sus obras previas” enunciado con mayor discreción, casi imperceptible, como dijo Gilles Deleuze.<sup>137</sup>

Su investigación, insiste Foucault, “sólo es reescritura” (como si no implicara el menor rasgo novedoso, como si no señalara la emergencia, o “erupción” de cierto tipo de discontinuidad o “diferencia” –lo cual, por cierto, ocurría, tal como él mismo dice en la conclusión del ensayo–). Critica su preocupación anterior “lo que llamaba una ‘experiencia’” y ahora sostiene que sería “inútil buscar, más allá del análisis estructural, formal o interpretativo del lenguaje, un dominio que esté finalmente libre de toda positividad y en el cual la libertad del sujeto, el trabajo del ser humano o la manifestación del propósito trascendental se puedan desplegar” (como si la cuestión del ser humano y de su posible libertad no tuviera significado alguno para Foucault, lo que no es exacto: como admite en la conclusión, ha “ignorado” deliberadamente el fenómeno de la “trascendencia”, pero sólo, dice, en un esfuerzo por iluminar nuevamente el modo como ciertos seres humanos, que se ven envueltos como cualquiera en la red de “prácticas discursivas” de su cultura, pueden sin embargo llegar a “hablar de objetos diferentes, tener opiniones contrarias y optar de manera contradictoria”). Se puede demostrar que las categorías mismas de “sujeto”, “autor” y “obra” son producto de ciertas “operaciones de síntesis de tipo puramente psicológico”, y sería un error, sostiene finalmente Foucault, utilizar esos términos para analizar “la intención del autor, la

forma de su mente, el rigor de su pensamiento, los temas que lo obsesionan, el proyecto que atraviesa su existencia y le concede significado” (como si el mismo Foucault no pudiera tener intenciones ni obsesiones ni un proyecto global, lo que, otra vez, no es exacto: como admite discretamente, su “diagnóstico” en *Las Palabras y las Cosas* y en *Locura y Civilización*, pretendía iluminar, “aunque de modo indirecto”, un dominio sombrío que “nos priva de nuestras continuidades”, “rompe el hilo de la teleología trascendental” y “disipa la identidad temporal que nos complace”, disolviendo la conciencia de una manera que “hace estallar y abre al otro” y hace explotar “toda interioridad en un exterior tan indiferente a mi vida, y tan *neutral*, que no distingue entre mi vida y mi muerte”).<sup>138</sup>

Foucault miraba de soslayo a críticos como Sartre y Piaget, y en realidad estaba describiendo metódicamente cómo había construido su laberinto de lenguaje, pero sin explicar directamente por qué ni qué podría contener.

El libro dispara a varios críticos. A Sartre se lo acusa de ignorar, aparentemente, las prácticas de los verdaderos historiadores. Bastaría un conocimiento superficial de la obra de Braudel y de otros historiadores de *Annales* para hacer estallar el sueño teleológico sartreano de una historia con final feliz. Y esto también pondría en duda el anticuado énfasis de Sartre en sucesos políticos como la toma de la Bastilla, y su concomitante falta de interés en acontecimientos menos espectaculares pero posiblemente de mayor importancia como la aparición de un nuevo virus o un cambio en el régimen alimenticio de la población. Como señala Foucault en una de las conferencias que dio esos meses, “el repentino aumento de la cantidad de proteínas que ingiere la gente es, en cierto sentido, un hecho mucho más serio que un cambio en la constitución o que el paso de la monarquía a la república”.<sup>139</sup>

*La Arqueología del Saber*, al mismo tiempo, separó a Foucault del campo estructuralista. “La oposición de estructura y devenir”, declara ahora, es irrelevante para “la definición del campo histórico”. Y fue mucho más enfático en el prefacio de la traducción al inglés de *Las Palabras y las Cosas*, que apareció

un año después, en 1970: “Algunos ‘comentaristas’ franceses de no mucho ingenio insisten en llamarme ‘estructuralista’. Hasta ahora no he conseguido meterles en la cabeza que no he utilizado ninguno de los métodos, conceptos o términos claves que caracterizan el análisis estructural”.<sup>140</sup>

Y defiende, en cambio, con suma modestia su propio emprendimiento: “es un intento por definir un locus determinado”, dice. “Antes que tratar de reducir al silencio a los demás declarando la invalidez de lo que afirman”, escribe, “he intentado definir ese espacio vacío desde el que hablo y que lentamente va tomando forma en un discurso que aún estimo precario e inseguro”.<sup>141</sup>

Esto parece excesivamente humilde, viniendo, como viene, de un hombre que imaginó que el humanismo moderno había sido borrado del mapa tal como un rostro dibujado en la arena al borde del mar.

Dos años antes, en 1967, Foucault se había expresado de un modo mucho más franco y directo. Ocurrió durante una entrevista que preparó con su amigo Raymond Bellour, un año antes de la aparición de *Las Palabras y las Cosas*. “No le había gustado la manera como lo había leído la mayoría de la gente”, recuerda Bellour, “y quería hablar de su propia comprensión del libro y explicar su estilo de análisis”.<sup>142</sup>

“Mi libro es ‘ficción’ pura y simple”, le dijo Foucault a Bellour. “Es una novela, pero no fui yo quien la inventó”.<sup>143</sup>

Hay un sujeto que habla en sus páginas, explica, pero no es su propio “Yo”. Según Blanchot, “sabemos que la obra no pertenece al proyecto del autor”; no es, como supone Sartre, el mero producto de intenciones conscientes. La obra surge de lo no pensado y de lo impensable: existe, frente al escritor, en una relación “de negación y destrucción”. Porque, como ha mostrado Blanchot, el lenguaje de la “ficción” abre al escritor “al flujo de un eterno exterior”: las palabras sólo convergen en un hombre llamado Michel Foucault, que funciona como una especie de medium espiritual.<sup>144</sup>

“Personalmente, me siento más bien perseguido por la existencia del discurso”, explica Foucault, y recuerda entonces su pesadilla: la contemplación de un texto que no consiguiera descifrar y se le va agarrotando la garganta.<sup>145</sup>

El libro que surgió de este sueño terrible, tal como lo describe a Bellour, combina la voluntad de saber con el deseo de desaparecer. En cuanto “ejercicio formal”, *Las Palabras y las Cosas* no sólo fue un esfuerzo por vaciar “toda la masa de discurso que se nos ha acumulado bajo los pies”, sino “por conquistar lo anónimo, por justificar la enorme suposición de que algún día seremos anónimos... El problema del que escribe consistía antaño en apartarse del anonimato de todo; hoy es conseguir borrarse, borrar el propio nombre y alojar la voz propia en el gran murmullo anónimo de los discursos actuales”.<sup>146</sup>

Estas palabras de Foucault, como su larga y permanente búsqueda de reconocimiento académico, son indicios aparentes de una ambivalencia profunda: de una oscilación inestable entre el deseo de ser un académico convencional (es decir, anónimo) y el deseo de dejar que florezca secretamente una especie singular de genio.

Si desaparecía en el núcleo interior de un laberinto rigurosamente diseñado de lenguaje, Michel Foucault podría ser “Michel Foucault”, un modesto hombre de saber, un “positivista feliz”, que contribuiría a que creciera el conocimiento.

O, quizás, bajo esa máscara, entregado a sus fantasías, está elaborando una especie de “contra-natura”, trazando el mapa de una “contra-ciudad que promete destruir las viejas leyes y pactos”.

¿Cómo se puede evaluar este extraño y profundamente ambiguo “afán airado de borrarlo todo”?

En un nivel, no hay duda de que el experimento de Foucault con el anonimato fue, si no una farsa hipócrita, por lo menos un fracaso cómico. Al revés de Blanchot, Foucault jamás rechazó las fotografías, nunca se negó a las entrevistas ni a las apariciones por televisión, herramientas todas de creciente importancia en la Francia de posguerra para asegurar prestigio y poder intelectuales. El hombre “que escribía para

no tener rostro” tuvo un éxito espectacular, pero no por evocar el “pensamiento del afuera” en la mayoría de sus lectores, sino más bien por confundir a algunos, asombrar a otros, ofender a muchos; de paso, se convirtió en un intelectual de fama mundial.

Como el mismo Foucault sabía muy bien por sus estudios de literatura, su lenguaje laberíntico, aparte de la fama que irónicamente le concedía, producía un resultado profundamente paradójico incluso en los mismos textos. Un trance demente que dispare “el pensamiento del afuera” sólo se podía expresar estableciendo, como dijo una vez, “una relación subterránea en la cual la obra y lo que no es [la obra] formulen su exterioridad dentro del lenguaje de una oscura interioridad”. Una prosa que se forje a partir de la obliteración de lo consciente no puede sino traicionar, en cada giro, como huella dactilar difuminada, un conjunto de motivos e imágenes recurrentes, la “huella” de impulsos involuntarios e ineludibles, una suerte de imagen negativa de todo cuanto un escritor individual, por más que lo intente, no puede ni transformar ni cambiar ni suprimir.<sup>147</sup>

“Las marcas del borrador, que pretenden conseguir el anonimato”, le dice Foucault a Bellour, “indican con más seguridad la rúbrica de un nombre que la ostentosa pluma”.<sup>148</sup>

En otro nivel, los experimentos foucaultianos de desaparición tuvieron éxito, sin embargo; y posiblemente lo tuvieron en una medida superior a sus sueños más desatados. Bien recibido en “la comunidad de los hombres racionales”, se convirtió, para una cantidad sorprendentemente amplia de lectores de todo el mundo, en “un hombre cuya extrañeza no se manifiesta”. Poco después de publicarse *Las Palabras y las Cosas*, Foucault fue, si queremos decirlo así, “normalizado”. La “erupción” volcánica de su prosa singular produjo una especie de ceniza negra y maleable, que se podía utilizar fácilmente para dibujar nuevos rostros en la arena. Citadas, imitadas y tergiversadas, las peculiaridades “enunciativas” de su “discurso” se convirtieron en “regularidades”. A medida que sus propios neologismos circulaban más y más y se los emitía

en conferencias académicas como si se tratara de afirmaciones válidas *per se*, la obra de Foucault por fin era verdadera y profundamente “anónima” y se perdía en el gran “murmullo del discurso actual”.<sup>149</sup>

No obstante, en el plano quizás más importante, resulta difícil medir, finalmente, los inhabituales esfuerzos de Foucault por borrar las señas de su propia existencia singular en estos años.

En el prefacio a *La Arqueología del Saber*, Foucault evoca “este espacio vacío desde el que hablo” y alude silenciosamente a lo que está en juego en su propia “gran búsqueda nietzscheana”. También Nietzsche, entonando el elogio de cierto anonimato, se había referido con admiración al pensador que “se adentra en túneles y cava y excava”, avanzando “lentamente, con cautela”, como si (según dice Nietzsche) “deseara, quizás, esta prolongada oscuridad, como si deseara ser incomprensible, oculto, enigmático, porque sabe que por ello va a adquirir su propio mañana, su propia redención, su propio amanecer”.<sup>150</sup>

“Va a regresar”, promete Nietzsche, “eso es seguro: no le pregunten qué está buscando allá abajo; les dirá que se busca a sí mismo porque así lo quiere; este aparente Trofonius subterráneo [regresará] tan pronto se haya ‘convertido en hombre’.”<sup>151</sup>

¿Era ya Foucault “un hombre” en el sentido de Nietzsche?

“No me pregunten quién soy ni me pidan que siga siendo el mismo”, respondió Foucault en 1969, de un modo análogo al del Trofonius de Nietzsche. “Cómo se imaginan que me tomaría tantas molestias y podría gozar tanto escribiendo, que sería tan tenaz e implacable, si no estuviera preparando —de modo bastante febril— un laberinto donde aventurarme, donde cambiar de objetivo, donde abrirle pasajes subterráneos de modo de alejarlo de sí mismo y hallarle proyecciones que sean epítome y deformación de su jornada, donde pueda perderme a mí mismo y mostrarme por fin a ojos que jamás tendré que volver a encontrar”.<sup>152</sup>

Y uno recuerda el grande y callado objetivo de la vida de Foucault, el esfuerzo *daimónico* para ser el uno que es.

Y uno también recuerda entonces el oráculo y destino de Trofonius según el mito griego: “Vive alegremente y entrégate a todo placer durante seis días; en el séptimo conseguirás el deseo de tu corazón”. Y, al llegar el día séptimo, murió.<sup>153</sup>

Y uno recuerda, en fin, la aparición de Dionisio, al final del “Lamento de Ariadna” de Nietzsche: “Yo soy tu laberinto”.<sup>154</sup>

Y así Foucault se nos presenta ahora: una figura desconcertante de autocreación, autodestrucción y autodescubrimiento, “sumergido en la manifestación de su obra”. Una criatura de dimensiones heterogéneas, que evoca a Dédalo y al Minotauro, a Ariadna y a Dionisio –a Kant y a Sade– combinados en una sola persona. Equilibrándose entre razón y sinrazón, sus palabras conjuran una “presencia invisible”, las huellas de un hombre subterráneo, aún cavando túneles, sin duda sufriendo todavía, apuntando a un destino aún desconocido.

## ¡SE CRUEL!

La noche del diez de mayo de 1968 empezó muy tensa en París. En los días anteriores se habían producido manifestaciones violentas en todas las escuelas de Francia. Los enfrentamientos entre estudiantes y policías habían empezado en Nanterre y en la Sorbona y continuaban, parecía, virtualmente en todas las universidades y liceos del país. Las noticias de los disturbios llenaban más y más páginas de *Le Monde* desde principios de mayo. La creciente vehemencia de las protestas dejaba atónitos a los funcionarios de gobierno y asombraba a los líderes estudiantiles. Esa noche del diez de mayo nadie sabía qué podía suceder.<sup>1</sup>

El gran acontecimiento de esa tarde era la marcha de estudiantes de los liceos en la plaza Denfer-Rocherau. Iba oscureciendo y una multitud de unos veinte mil jóvenes se iba reuniendo en las calles de París. Sus objetivos inmediatos eran bastante claros: iban a manifestar su desagrado con un gobierno que había cerrado la Sorbona el dos de mayo, después de una demostración estudiantil; iban a protestar por la brutalidad de la policía que había golpeado a muchos que sólo miraban lo que sucedía, y a exigir que liberaran a cuatro compañeros encarcelados.

Tampoco eran un misterio sus objetivos mayores: opuestos al autoritarismo de la educación francesa, hablaban un lenguaje de democracia radical; adoctrinados por los distintos catecismos de la izquierda, también hablaban de lucha de clases, del control de los trabajadores y de revolución permanente.



Pero en otro nivel sus objetivos no eran nada claros, incluso para los mismos manifestantes. Algunos estaban completamente desconcertados. “El hecho es que a cualquiera que me hubiera preguntado ‘qué quieres’ no habría sabido qué responderle”, recordaría años más tarde un maoísta confeso. “No podía decir que ni siquiera conocía quiénes eran esos camaradas ni tampoco decir que estaba marchando por marchar”.<sup>2</sup>

La marcha terminó y la policía contemplaba nerviosamente los paseos sin rumbo de los estudiantes.

Espontáneamente, sin un plan ni discusión previa, la multitud empezó a moverse primero hacia la prisión donde retenían a sus camaradas y después, como los puentes estaban bloqueados por la policía, de regreso al corazón del Barrio Latino.

Los líderes se reunieron en el bulevar Saint-Michel después de pasar frente a la policía que protegía la Sorbona; intentaron improvisar los pasos siguientes.

Nadie pensó asaltar la Sorbona: habría sido un baño de sangre. Pero la retirada era impensable: el desafío estaba en el aire.

Los líderes resolvieron, sobre la marcha, tomar el control de las desprotegidas calles del Barrio Latino.

Los estudiantes se dispersaron. Algunos avanzaron al sur, por la rue Gay Lussac y la rue Saint Jacques; otros fueron hacia el este, hacia la rue Mouffetard.

¿Pero cómo se iban a defender si atacaba la policía?

Con los adoquines, sugirió alguien.

En la rue Le Goff, alrededor de las nueve y cuarto de la noche, empezaron a cavar. Se formó un gran agujero en la calle, que dejaba al aire una arena fina, amarilla. Utilizando pintura *spray*, alguien trasladó a palabras la imagen en una pared vacía: “bajo el pavimento, la playa”. Un montón de piedras iba creciendo junto a la pared. Sin un plan, sin discusiones, había aparecido una barricada.<sup>3</sup>

¡Una barricada!

Tácticamente, tenía muy poco sentido. Simbólicamente, los tenía todos. Porque una barricada significa, en la memoria de todo ciudadano francés educado, el emblema mismo

de la rebelión, la imagen mítica, viviente, de la tradición revolucionaria que empezó en 1789 y se renovó en 1830, 1848, 1871, 1936; ahora, de modo imprevisto, parecía renacer en mayo de 1968.

Crecían las barricadas. Diez se formaron en la rue Gay Lussac, dos en la rue d'Ulm, dos más en la rue Tournefort; antes de terminar la noche había sesenta.<sup>4</sup>

El desorden resultaba embriagador. Se destrozaban anuncios callejeros, se arrancaban postes públicos, se derribaban andamios, aparecía alambre de púas; se volcaban automóviles aparcados. Montañas de desechos se iban acumulando en medio de los bulevares. El ambiente era de exaltación; la atmósfera, festiva. "Cada uno reconocía instantáneamente la realidad de sus deseos", escribió poco después uno de los participantes, resumiendo la actitud que predominaba. "Nunca había resultado tan creadora la pasión destructiva".<sup>5</sup>

Los periodistas de las radios patrullaban las calles. A toda Francia llegaban los informes, en vivo, de las inútiles negociaciones entre rebeldes y funcionarios del gobierno. Entusiasmados con la perspectiva de una aventura, empezaron a llegar refuerzos, en gran cantidad, al Barrio Latino. En las barricadas, las radios portátiles daban las noticias y levantaban el ánimo de los rebeldes. ¡Estaban haciendo historia!

Eufóricos con la idea, miles se endurecieron. Iban al encuentro de su destino.

Poco después de las dos de la madrugada, la policía se puso las máscaras antigás. El ataque empezó a las dos y cuarto.

Las fuerzas del orden lanzaron granadas incendiarias y gas lacrimógeno. Las fuerzas del desorden respondieron con adoquines y bombas Molotov. Los gritos de la policía atacante, los gemidos de los estudiantes heridos y el rugido apagado de explosiones distantes llenaron el aire de Francia; una audiencia de millones escuchaba sin despegarse de las radios.<sup>6</sup>

Tres horas más tarde, la "noche de las barricadas" había terminado. Pero un nuevo mundo se había manifestado de súbito a toda una generación de jóvenes activistas; y también a Michel Foucault.

El alba mostró un paisaje desolado. En el Barrio Latino, los esqueletos de casi doscientos automóviles, quemados durante la noche, interrumpían los elegantes bulevares donde las barricadas se habían alzado por unas horas. Nadie había muerto. La batalla, aunque sangrienta, había sido una especie de juego, efectuado en el tácito entendido de sus límites, tanto por policías como por rebeldes. Pero los testigos aún estaban abrumados por la salvaje eficacia del asalto policial que dejó más de trescientos cincuenta heridos, algunos graves. Para protestar por la represión del gobierno, los sindicatos más grandes de Francia, incluso la poderosa CGT, que controlaba el partido comunista, llamaron a una huelga general para el lunes 13 de mayo.<sup>7</sup>

Ese lunes más de un millón de personas llenó las calles de París. La rebelión estudiantil se había transformado en una protesta general contra el autoritarismo del régimen gaulista y, con menos claridad pero potencialmente de modo más explosivo, contra el orden mismo de las cosas en el mundo moderno en general.

El gobierno reconoció, con atraso, la gravedad de los acontecimientos; durante la noche de ese lunes anunció concesiones: retiró de la Sorbona a la policía y liberó a los cuatro estudiantes que mantenía en la cárcel.

Era muy poco y muy tarde: el régimen de De Gaulle, de súbito, parecía vulnerable. De inmediato la Sorbona fue ocupada por jóvenes extremistas. Y multitud de graffiti —quizás la expresión más reveladora de la verdadera novedad del movimiento— empezaron a aparecer por todas partes, tapando las paredes, desafiando la razón, intentando, aparentemente, provocar pasiones, desconcierto y energía furibunda a un tiempo: “¡Sé cruel! Prohibido prohibir. No aceptamos responsabilidad por nada, no pedimos nada, ocupamos, nos apoderamos. ¡Acciones, no! ¡Palabras, sí! Creo que mis deseos son la realidad, porque creo en la realidad de mis deseos. ¡Corre, camarada, el mundo viejo quedó atrás! Rápido”.<sup>8</sup>

Los estudiantes abrieron de par en par las puertas de la Sorbona y la declararon “universidad libre”. Y una multitud

de jóvenes desgreñados ingresó al viejo templo del saber. Y todos juntos empezaron a discutir qué forma debía adoptar el nuevo mundo. “Que todos se dejen llevar sin culpa por su entusiasmo”, proponía un manifiesto de amplia difusión. “Toda creación artística es violencia, toda acción política es violencia”, declaraba otro. “La violencia es el único modo de expresar la subjetividad”.<sup>9</sup>

Anhelos largo tiempo silenciados iban hallando expresión. En oficinas de toda Francia los funcionarios y empleados discutían cómo reorganizar la división del trabajo. Los trabajadores, en las fábricas, se alzaban con ira contagiosa y desataban una huelga salvaje tras otra. En la Sorbona se reunió un “comité revolucionario de acción pederasta”; hablaron, se desbandaron; no dejaron huellas organizativas, pero servirían de inspiración para el movimiento gay de liberación que se formaría en Francia pocos meses después.<sup>10</sup>

Como resumió al poco tiempo el joven filósofo André Glucksmann, el movimiento de mayo había unido “a todos los semiparias de la sociedad, a los jóvenes, a los trabajadores inmigrantes, etc.”; había obliterado guetos y límites tradicionales, terminado con “la segregación racial y social, con la represión sexual, etc.”; había convertido la Sorbona en “una nueva nave de los locos” y en este barco, prometía Glucksmann, la clase dominante volvería a descubrir “todas las perversiones que la asedian”.<sup>11</sup>

Michel Foucault tenía razones para tomar nota: al parecer, la “noche de las barricadas” había desatado *su* clase de revolución.

Pero al revés de Jean-Paul Sartre, que una vez más se situó en el centro de las protestas, a Michel Foucault no se lo vio por ninguna parte.

Estaba a más de mil quinientos kilómetros de distancia, en Túnez.

Foucault se había trasladado allí en el otoño de 1966, escapando del ambiente opresivo y provinciano de la universi-

dad de Clermont-Ferrand. Durante casi dos años había vivido en una modesta casita colgada de los cerros frente al Mediterráneo, fuera de Túnez, en el pueblo de Sidi-Bou-Said. Enseñaba filosofía en la Universidad de Túnez y dedicaba muchas horas a pensar y a escribir el ensayo sobre el método que se titularía *Arqueología del Saber*. Pero el trabajo no fue su única pasión en esos meses. Disfrutó también de la abundancia de soleadas playas de Túnez y del hachís, bueno y barato; se entregó a sus apetitos de placer y gozó de la compañía de Daniel Defert, su acompañante desde 1960. Una fotografía que cuelga en la pared del viejo departamento de Foucault en París, donde Defert aún vivía en 1990, los muestra a los dos, compartiendo una pequeña pipa.<sup>12</sup>

Jean Daniel, que conoció por primera vez a Foucault en esos años, recuerda que el filósofo era un curioso personaje: parecía “una especie de samurai frágil, torcido, seco, hierático, con cejas entrecanas, un encanto ligeramente diabólico y una curiosidad ávida y amable que desconcertaba a todo el mundo”. Daniel lo observó mientras trabajaba y mientras se divertía y advirtió en él “una lucha interior entre la fuerte tentación de entregarse a placeres voluptuosos y una aparente decisión de contener esas tentaciones y de convertirlas en un método de ascésis o en un ejercicio conceptual”.<sup>13</sup>

La índole y los riesgos de esta lucha se iban a transformar de manera irrevocable con los acontecimientos del diez de mayo de 1968.

Y Defert estaba en París en esos momentos. Esa noche contempló alzarse las barricadas en la rue Gay Lussac y regresó después al departamento donde alojaba. La promesa del desorden latía en el aire como un glorioso holograma; Defert llamó por teléfono a Foucault, le contó lo que estaba sucediendo y de inmediato puso el teléfono junto a una radio. Foucault siguió entonces, como gran parte de la nación francesa, por radio, la batalla que se estaba desarrollando.<sup>14</sup>

La “noche de las barricadas” resultó decisiva: por primera vez en muchos años, Foucault pudo imaginar que una nueva especie de política podría cambiar la sociedad francesa.

“Es un hecho”, observó en una entrevista de 1982, “que la vida cotidiana de la gente cambió desde principios de los años sesenta hasta ahora, desde luego en el curso de mi propia vida”. Una buena porción de los asuntos que le preocupaban –desde suprimir la carga de la culpa hasta explorar las fronteras de la experiencia– habían ingresado en el dominio público. Después de mayo de 1968, sus primeros libros, especialmente *Locura y Civilización*, iban a llegar a un público enteramente nuevo, que podría detectar sus consecuencias prácticas. “Y esto, con seguridad”, como dijo Foucault en 1982, “no se debe a los partidos políticos, sino que resulta de muchos *movimientos*. Estos movimientos sociales han cambiado verdaderamente nuestra vida entera, nuestra mentalidad, nuestras actitudes, y *las actitudes* y mentalidad de otra gente, de gente que no pertenece a estos movimientos. Esto es muy importante y positivo”.<sup>15</sup>

Muchos de estos cambios ocurrieron gracias a mayo de 1968 y a sus consecuencias en Francia. Pero los primeros pasos de Foucault como intelectual *engagé*, en 1968, no fueron una reacción a los acontecimientos de París, sino más bien una respuesta a un alzamiento estudiantil que sucedió dos meses antes y en Túnez mismo.

La fuente del problema fue la institución donde estaba trabajando Foucault, la Universidad de Túnez. Durante los doce años transcurridos desde que Francia le concediera la independencia, el presidente y autoproclamado censor del estado, Habid Bourguiba, había intentado convertir a Túnez en un “monumento sin fisuras”. Ferviente nacionalista, influido por la tradición revolucionaria francesa y profundamente comprometido con la modernización, Bourguiba se imaginaba un Robespierre actual que purgaría su país de supersticiones religiosas y forjaría una nación ilustrada a partir de una sociedad arcaica; la incorrupta unidad de su voluntad se expresaba en el único partido legal del país. El centro de la visión secular de Bourguiba fue el sistema universitario. La

Universidad de Túnez, como parte de la expansión de la educación superior, creó un programa de filosofía en 1963. A esta Facultad trajo Foucault sus dones y reputación, que eran formidables después de la publicación de *Las Palabras y las Cosas*.<sup>16</sup>

Cuando llegó Foucault, el sistema educacional estaba cayendo en crisis sin embargo. Una cantidad alarmante de los jóvenes más brillantes y mejores no se afirmaba en la religión cívica de unidad nacional que sancionaba el Estado, sino más bien en la visión de progreso mediante conflicto que proponían Marx, Trotsky y Louis Althusser, el viejo amigo y maestro de Foucault, entonces en la cumbre de su prestigio entre los extremistas de habla francesa. La educación que pretendía potenciar los rangos de la elite modernizante estaba generando, en cambio, un criticismo crónico que amenazaba hacer trizas el “monumento” cívico de Bourguiba.

En diciembre de 1966, poco después de la llegada de Foucault a la Universidad de Túnez, una cantidad de alumnos sin precedente realizó una gran manifestación en contra del paternalismo del gobierno y también contra su firme política exterior, pronorteamericana y anticomunista. El disenso ingresó a la facultad, y la vida del campus se mantuvo en tensión hasta el estallido de marzo de 1968.

“Fui testigo de esos violentos, intensos, motines estudiantiles”, recordaría Foucault en una entrevista varios años después. “Esto ocurrió en marzo de 1968 y la agitación duró todo el año: huelgas, suspensión de clases y arrestos en marzo, una huelga general de estudiantes. La policía ingresó a la universidad y golpeó a los alumnos; dejó gravemente heridos a muchos y finalmente los encarceló. Hubo un juicio y algunos estudiantes recibieron sentencias de ocho, diez y catorce años de cárcel”.<sup>17</sup>

Hasta entonces Foucault se había mantenido al margen del creciente descontento. En un principio le repelía el marxismo doctrinario de la retórica estudiantil. Y aún más perturbadora le resultaba la ocasional y virulenta hostilidad que manifestaban contra Israel. Cuando estalló la guerra de los

seis días en 1967, una serie de vehementes ataques antisemitas, en parte orquestados por el gobierno, dejaron a Foucault muy afectado y entristecido. Como dice Daniel Defert, “Michel era profundamente filosemita. Durante toda la vida le obsesionó el recuerdo de la guerra total de Hitler y de los campos nazis de la muerte; consideraba que la legitimidad del Estado sionista no se podía discutir”.<sup>18</sup>

Pero las rebeliones estudiantiles de marzo de 1968 lo impresionaron de un modo muy distinto. Mientras más miraba –y su calidad de famosísimo profesor extranjero le permitió ver mucho–, más se convencía de que el movimiento estudiantil tunecino encarnaba “un acto de existencia extremadamente admirable”. Advirtió que el marxismo funcionaba en este escenario como una especie de *mito*, en el sentido de Georges Sorel, como un corpus de imágenes capaces de inspirar “una especie de energía moral”, que provoca “una violencia, una intensidad, una pasión extremadamente notoria”, que permite que los estudiantes acepten “riesgos formidables, que publiquen manifiestos, los distribuyan, que llamen a la huelga y se arriesguen a perder la libertad. Esto me impresionó de manera increíble”.<sup>19</sup>

Una vez terminada la rebelión estudiantil tunecina, Foucault tuvo que tomar una decisión. Podía hablar públicamente a favor de los estudiantes y enfrentar el riesgo de que lo expulsaran del país. O podía ayudarlos subrepticamente, tratando de aprovechar su condición y su posición en beneficio de los perseguidos. A pedido de los estudiantes, escogió este último camino. Ocultó a algunos en su departamento, corriendo algún riesgo. Ocultó también un mimeógrafo, que los rebeldes utilizaban para publicar sus manifiestos. Más de una vez intentó intervenir en favor de algunos que estaban arrestados. Y volvió a leer a Marx, a Rosa Luxemburgo y la gran *Historia de la Revolución Rusa*, de León Trotsky. En un viaje que hizo a París esa primavera, dejó asombrado a Defert: ¡Se declaró, casi con toda franqueza, trotskista!<sup>20</sup>

“Esa fue una experiencia muy formadora”, recordaría Foucault más tarde.<sup>21</sup>



Fue la primera vez que intuyó, en efecto, que la política, como el arte o el erotismo, podía provocar una especie de “experiencia-límite”.

Sin embargo sería engañoso dejar la impresión de que Foucault, en cierto sentido, se politizó de la noche a la mañana con los acontecimientos de mayo de 1968. Este, al cabo, era un hombre que había sido miembro del partido comunista durante tres años; un pensador que había saludado con entusiasmo, en las páginas de su libro más importante, el “rechazo total” de la cultura occidental; un escritor a quien fascinaba la fantasía de que “volcanes de locura” podrían, de algún modo, “destruir las leyes y pactos viejos”; un filósofo que había intentado demostrar la relación constructiva de sus ideas con “una intervención política progresista” en un ensayo que se publicaría, mera coincidencia, en mayo de 1968. Considerar que esta persona era apolítica no hace justicia, de ninguna manera, a lo evidente.<sup>22</sup>

Al mismo tiempo, no resulta sorprendente que colegas suyos, como Georges Dumézil, e intelectuales de izquierda como Sartre, lo creyeran un mandarín académico, conservador y bastante convencional. Como observó Foucault en una entrevista de 1978, sus días en el partido comunista y sus consiguientes viajes a Europa oriental le produjeron “cierta amargura, cierto escepticismo muy contemplativo. Y no lo oculté”. Después de su regreso a Francia en 1960, recuerda, los partidos políticos le provocaban la mayor indiferencia y las discusiones que hacían furor entre los intelectuales le parecían “muy académicas, muy frías”. Eran los días culminantes, en la izquierda independiente, del humanismo socialista y del existencialismo sartreano. Su respuesta fue desaparecer en una especie de exilio interior, perderse en su propio laberinto de lenguaje. Los lectores que sólo conocían superficialmente su obra empezaron a sospechar que era una rara especie de gaullista que se dedicaba a proferir una despiadada jerga estructuralista.<sup>23</sup>

Por esos años parece que Foucault también se dedicó a jugar, genuinamente encantado, el juego académico. Y lo hizo con bastante astucia. Sin protestar, de hecho con aparente entusiasmo, participó entre 1965 y 1966, en una comisión que estableció el gobierno de De Gaulle a las órdenes de Christian Fouchet, el ministro de educación, destinada a la reforma de la educación superior en Francia. Tal como Clark Kerr por esos mismos años en los Estados Unidos, Fouchet deseaba mejorar la eficiencia y modernizar la universidad, objetivos que Foucault, en principio, compartía. “Si cualquier hombre honrado tiene hoy la impresión de que contamos con una cultura de bárbaros”, afirma Foucault en una entrevista de 1966, “esta impresión se debe a un solo hecho: nuestro sistema de educación proviene del siglo diecinueve y en él todavía reinan la psicología más insípida y el humanismo más anticuado imaginable”.<sup>24</sup>

La evidente hostilidad de Foucault a toda forma de “humanismo” fue la gota que rebasó el vaso para muchos izquierdistas. ¿Qué programa de cambio político se podía construir a partir de tales convicciones?

En una entrevista de 1967, Foucault no sólo aceptó el problema, sino que se extendió en el tema para mostrar y destacar una de las consecuencias políticas más inquietantes de su perspectiva de las cosas. “Aparentemente estamos en medio de una discusión sobre el problema del humanismo”, le observó a su interlocutor, “pero me pregunto si en realidad no estaremos a punto de referirnos a un problema mucho más sencillo, al de la felicidad. Creo que el humanismo, por lo menos en el nivel de la política, se debería definir como toda actitud que considera que el objetivo de la política es la producción de felicidad. Ahora bien, no creo que verdaderamente se pueda pensar la noción de felicidad. *La felicidad no existe y menos aún la felicidad de los hombres*”.<sup>25</sup>

Puede que la felicidad no sea “verdaderamente pensable” según la concepción sadonietzscheana del mundo que

sostenía Foucault. Pero los éxtasis de una energía creadora desatada sí que lo son sin sombra de duda. Y sin que importe lo que pudieran pensar Dumézil o Sartre —o el mismo Foucault supusiera antes de 1968—, esos éxtasis no eran de ningún modo asuntos puramente personales o estrictamente literarios.

La “noche de las barricadas”, que sucedió inmediatamente después de la rebelión estudiantil de Túnez, había mostrado algo como un éxtasis *compartido*, que hacía trizas las inhibiciones consuetudinarias; había mostrado que eso era posible por lo menos durante unos momentos extraordinarios. Quizás hasta en nuestros días una explosión así, de indómita energía colectiva, podría recomponer, como dijo Foucault en 1978, “el ansia, el gusto, la capacidad, la posibilidad de un sacrificio absoluto”, un sacrificio de la libertad, incluso de la vida y “sin beneficio ni ganancia algunos, sin la menor ambición”.<sup>26</sup>

Foucault regresó a París por unos días a finales de mayo. Desde la llamada telefónica de Defert del día diez había seguido lo más de cerca posible los acontecimientos de París, leyendo *Le Monde*, escuchando la radio, con la percepción agudizada (y quizás distorsionada) por su experiencia de Túnez. Cuando por fin llegó para observar directamente lo que estaba sucediendo, la Sorbona continuaba ocupada por los estudiantes, el régimen seguía con problemas y los jóvenes *enragés* aún estaban embriagados de fantasías de revolución permanente.

Asistió a una reunión en la Sorbona. Parece que en esta ocasión intercambió unas cuantas palabras, por única vez en su vida, con su teórico literario favorito, con Maurice Blanchot, aunque, típico de él, no tenía la menor idea de con quién estaba hablando. “Digan lo que digan los detractores de mayo”, comentaría Blanchot más tarde, “fue un momento hermoso; cada uno podía hablar con otro, anónimamente, impersonalmente, como un hombre entre los hombres, acogido por la sola razón de ser otro hombre”.<sup>27</sup>

Durante su breve estadía, Foucault también dio un paseo con Jean Daniel, cuyo trabajo de editor de *Le Nouvel Observa-*

*teur* lo había mantenido en estrecho contacto con el desarrollo de los acontecimientos. Pasaron cerca de una pequeña manifestación de estudiantes; Foucault se volvió a Daniel: “No están haciendo la revolución”, dijo el filósofo. “*Son* la revolución”.<sup>28</sup>

¿Pero qué clase de revolución encarnaban estos jóvenes? Foucault tenía razones para interrogarse: porque la idea revolucionaria de crear un “hombre ‘enteramente’ nuevo”, un ideal común a Marx y Nietzsche, apuntaba en dos direcciones contradictorias.

El hombre nuevo de Marx debía ser una criatura alegremente armoniosa, que trascendiera los crueles conflictos entre amo y esclavo, entre jefe y trabajador, una figura de libertad prometeica y capaz de comprensión universal, que incorporara en pensamiento, trabajo y amor la esencia beatífica de la especie completa. Para un “humanismo del tipo marxista”, como comentaría Foucault en una entrevista de 1978, el problema era “recuperar nuestra ‘identidad perdida’, liberar nuestra naturaleza aprisionada, nuestra verdad más honda”. Y con el fin de la alienación –y el triunfo del comunismo– emergería por fin completo lo que Marx llama “el individuo verdadero”.<sup>29</sup>

El hombre nuevo de Nietzsche, en cambio, sería una criatura de destructora creatividad, más allá del bien y del mal, una figura de poder cegador y de furia *daimónica* a quien no afectaría el anhelo de felicidad, justicia o piedad de los mortales ordinarios. “Estimo que lo que se debe producir”, explica Foucault en 1978, “no es”, como en Marx, “el hombre idéntico a sí mismo, tal como la naturaleza lo ha designado o según su esencia... Se trata, más bien, de la destrucción de lo que somos y de la creación de algo completamente otro, de una innovación total”.<sup>30</sup>

En esos días culminantes de mayo de 1968, los estudiantes de París, como los de Berkeley y Berlín, vacilaban entre el amor y el odio, la armonía y el combate, la paz y la guerra. En busca de un guía, algunos se volvieron hacia Marx, otros ha-

cia Nietzsche. ¿Qué clase de mundo deseaban? ¿En qué clase de hombre nuevo, o de mujer nueva, se querían convertir?

El treinta de mayo, el presidente De Gaulle, después de vacilar un tanto –consideró renunciar, incluso– le comunicó a la nación francesa que no abandonaría su cargo, que disolvería el parlamento y llamaría a nuevas elecciones, que estaba movilizándolo a las fuerzas armadas para aplastar toda resistencia; en suma, que iba a luchar. Una vez afirmada así la autoridad del gran hombre, miles de personas se volcaron a las calles de París, ahora para apoyar la ley y el orden.<sup>31</sup>

El partido comunista urgió a sus millones de miembros a que volvieran al trabajo. El gobierno se movió con rapidez y dejó fuera de la ley a los grupos estudiantiles más militantes. Y en la tercera semana de junio el régimen gaullista obtuvo una victoria aplastante en las urnas; los diputados socialistas y comunistas se redujeron a la mitad de lo que eran.

Había terminado la fiesta para los *enragés*. La lucha empezaba ahora con seriedad.

Ese verano Foucault recibió una proposición directamente derivada de los sucesos de mayo: lo invitaban a ser jefe de un nuevo departamento de filosofía en el campus experimental de Vincennes, cerca de París. Edgar Faure, el nuevo ministro de educación de De Gaulle, había propuesto una serie de audaces reformas destinadas a mejorar la eficiencia del sistema educacional y, también, a disolver el movimiento estudiantil. Vincennes sería el modelo que pondría a prueba el proyecto. Debía ser una institución democrática, interdisciplinaria, que se moviera en la frontera misma de la investigación contemporánea. Al mismo tiempo debía ser el magneto que atrajera a los disidentes y los sacara del Barrio Latino hacia un campus situado fuera de los límites de la ciudad: de este modo el impacto perturbador de los militantes podría ser aislado; esta, por lo menos, era la intención de la jugada.<sup>32</sup>

Los profesores a quienes se invitó a esta empresa ambigua eran idealistas, liberales y los ultraizquierdistas más intolerantes: esto aseguraba un choque de intereses divergentes. Los estudiantes que fueron a Vincennes, por otra parte, eran, como esperaban los planificadores, la crema de la cosecha militante, muchos de ellos veteranos de las luchas callejeras de mayo.<sup>33</sup>

El primer indicio del torneo inminente ocurrió el seis de noviembre de 1968, en una asamblea de profesores y estudiantes. Un grupo implacable de militantes, dirigido por André Glucksmann, tomó la iniciativa y montó una ruidosa manifestación que urgía a los universitarios a ignorar la discusión ociosa de reformas sin contenido. Uno de los blancos de los ataques fue Foucault: su contrato sería una conspiración del gobierno para “tratar de distraerlos con disputas académicas”.<sup>34</sup>

El mensaje era categórico: olvidar el estructuralismo. De paso: olvidar la universidad. ¡La revolución estaba en las calles!

Los militantes se habían equivocado con Foucault. Apoyado en su experiencia de Túnez, se movió con rapidez y construyó un departamento de filosofía muy poco convencional. Le ofreció cátedras a Michel Serres, un matemático fascinado con la literatura, y a François Chatelet, un académico de cierta edad que también combinaba en grado insólito erudición con imaginación. Ambos eran pensadores de profunda seriedad académica y genuina originalidad; como el mismo Foucault.<sup>35</sup>

Los profesores más jóvenes que contrató, aunque inevitablemente de menor rango académico, eran casi tan insólitos como los mayores: todos eran veteranos del levantamiento de mayo. ¡Le llegó a ofrecer un trabajo a André Glucksmann! Este rechazó la oferta, pero los colegas más jóvenes de Foucault estaban todos cortados por la misma tijera: el departamento incluía un trotskista, un comunista y, asunto aún más ominoso, una masa crítica de autoproclamados maoístas afiliados a la *Gauche Prolétarienne*.<sup>36</sup>

De todas las agrupaciones ultraizquierdistas que adquirieron fuerza en Francia después de mayo del 68, ninguna tendría mayor importancia para el desarrollo de la izquierda estudiantil francesa –y de Foucault mismo– que la *Gauche Prolétarienne* (o “GP”). Fundada a fines de 1968 por un joven militante llamado Benny Lévy (que en esos días operaba con el alias “Pierre Victor”), la GP reunía veteranos del anarquista *Mouvement du 22 mars*, que había disparado la rebelión estudiantil de mayo, y cuadros de la proscrita *Union des jeunesses communistes ‘marxiste-léniniste’* (o “UJC<m-l>”), una secta ultramarxista. La GP fue siempre muy pequeña y en su momento culminante no contaba con más de dos mil miembros plenos. Pero aunque pequeña, su prestigio era grande: contenía un estricto estándar de entusiasmo y compromiso y se las arreglaba para combinar el regocijo en el desorden propio de un Bakunin con la genialidad brutal para la maniobra táctica propia de un Lenin. Como ningún otro grupo francés, la GP prometía hacer avanzar el movimiento empezado en mayo, prolongar su fuerza mediante el control de su caótica energía.<sup>37</sup>

La GP heredó de sus cuadros marxistas el clásico repertorio bolchevique de agitación y acción clandestinas: ejerció buena parte de su influencia a través de instituciones satélites (como el periódico *La Cause du Peuple*), organizaciones afiliadas tipo frente popular (como *Les Amis de la Cause du Peuple*) y grupos paramilitares encubiertos. Adoctrinados conforme al *haiku* político del jefe Mao, el grupo adoptaba al pie de la letra su famosa máxima “el poder político surge del cañón del fusil”; del mismo modo, aceptaban los eslóganes antijerárquicos y antiburocráticos de la Revolución Cultural. (Y, naturalmente, la mayoría de los miembros de la GP, preocupados como estaban por fantasías de rebelión, apenas manifestaron algún interés en esos días por las brutales realidades de la vida política china).<sup>38</sup>

Al mismo tiempo, la GP había heredado del levantamiento estudiantil de mayo un recelo de los partidos políticos y un énfasis en la acción directa como medio para encender la insurrección. Esto explica que el grupo, en 1970, distribuyera

pasajes gratis del Metro a los trabajadores: un modo directo de protestar contra un alza de las tarifas. Ese mismo año, un “comando” afiliado al grupo organizó un espectacular asalto a lo Robin Hood en Fauchon, una de las tiendas más lujosas de París, para repartir a los trabajadores inmigrantes el *paté* de los ricos.<sup>39</sup>

A primera vista resulta difícil comprender que un grupo sectario como la *Gauche Prolétarienne*, lleno de celo ascético y de marxismo fanático, pudiera atraer a Foucault. “La erupción de teorías, de discusiones políticas, de anatemas, de exclusiones, de sectarismo”, admitió en 1978, “apenas me interesó y me frustró completamente”.<sup>40</sup>

Sin embargo su experiencia en Túnez le había enseñado que algunas variedades superficiales de marxismo doctrinario podían, en determinadas circunstancias, tener el valor de una especie de mito soreliano. Reconocía, también, que la mayoría de los militantes de la GP, como la mayor parte de los estudiantes rebeldes de todo el mundo, estaban en el fondo “mucho más cerca de Rosa Luxemburgo que de Lenin”, como explicó en 1970. “Confían más en la espontaneidad de las masas que en el análisis teórico” o que en los dictados y edictos de una elite revolucionaria. Sobre todo, el estilo desafiante de la GP, su acción directa, calzaba bien con su propio interés, redescubierto y configurado en Túnez, en formas de rebelión que pudieran provocar “el anhelo, el gusto, la capacidad, la posibilidad de un sacrificio absoluto”.<sup>41</sup>

El año 1968 se acercaba a su término y estaba por empezar su nuevo trabajo en Vincennes. Foucault deseaba, como explicó más tarde, experimentar con tipos de acción política que requerirían de “un compromiso personal, físico, que fuera verdadero y que planteara en concreto un problema, en términos precisos, definidos... Desde entonces intentaba construirme un cierto modo de recuperar lo que me había preocupado en mi obra sobre la locura... y lo que acababa de ver en Túnez: una *experiencia*, entonces, redescubierta”.<sup>42</sup>

Con un interés semejante en la “experiencia”, en los años treinta, George Bataille (cuya obra, otra vez en prensa, de pronto se había puesto de moda entre los estudiantes france-



ses) había saludado con entusiasmo “la súbita explosión de tumultos sin límite”, “el tumulto explosivo de los pueblos”, el exceso sanguinario del “cambio catastrófico”. En vena análoga, André Glucksmann había exaltado en 1968 “la locura de la revolución renovada”. Y en los meses posteriores, otros líderes de la *Gauche Prolétarienne* harían un llamado a “la ejecución de déspotas de todas clases en represalia por todas las extorsiones padecidas durante siglos”.<sup>43</sup>

¿Qué opinaba Foucault de todo esto. ¿Su sed de “experiencia” le llevaría también a saludar con entusiasmo los “tumultos sin límite”, “todo tipo de represalias”, “la locura de la revolución renovada”?

Una respuesta ocurrió el 23 de enero de 1969. Esa tarde en Vincennes, Foucault se unió a un puñado de profesores y a unos quinientos estudiantes y militantes para ocupar el edificio administrativo y el anfiteatro del nuevo campus, que acababa de abrir sus puertas para la actividad normal de clases. La ocupación fue, aparentemente, para manifestar solidaridad con los estudiantes que habían ocupado el despacho del rector de la Sorbona ese mismo día en respuesta a la presencia policial en el campus. Pero, para parafrasear un buen eslogan del movimiento estudiantil norteamericano de esos días, el asunto no era el asunto. El tema principal, una sospecha, era examinar una vez más el potencial creador del desorden, una nueva “noche de las barricadas”.<sup>44</sup>

En los días anteriores a la ocupación, los militantes de Vincennes habían realizado manifestaciones más y más vociferantes que pretendían “denunciar el mito de Vincennes, la facultad milagrosa”. Habían denunciado las asambleas experimentales de profesores y alumnos –y lo habían hecho durante las asambleas, naturalmente–, las habían calificado de “vasta engañifa” que ofrecía a los alumnos un simulacro de participación... “El poder académico”, declararon, “era nulo”.<sup>45</sup>

“¡Acabemos con esta universidad!”, clamaba la GP, que resucitó también el eslogan anticlerical de Voltaire: “¡Aplastar la infamia!”<sup>46</sup>

La ocupación de Vincennes duró menos de un día. La policía empezó el asalto al edificio de la administración antes del alba del 24 de enero. Los que aún estaban adentro, incluyendo a Foucault, combatieron furiosamente. Cerraron las escaleras del edificio con tablas, mesas, sillas y armarios. La policía respondió lanzando gas lacrimógeno por las ventanas.

Algunos se rindieron. Otros, incluyendo a Foucault, huuyeron al techo. Y desde allí se dedicaron a lanzar ladrillos a la policía.

Los testigos recuerdan que Foucault exultaba, que lanzaba piedras alegremente, aunque cuidando de no mancharse el traje de terciopelo negro.<sup>47</sup>

“Fue muy valiente, físicamente muy valeroso”, recuerda André Glucksmann, que luchó esa noche junto al filósofo. “Cuando ingresó la policía, quiso estar en primera fila y dar la cara combatiendo... Me parece admirable”.<sup>48</sup>

La batalla de Vincennes señala la aparición de un nuevo y muy visible Michel Foucault: dejó de vivir *underground* y se convirtió en oráculo de la ultraizquierda.

También había cambiado de apariencia física. Mientras vivía en Túnez le pidió a Daniel Defert que le afeitara completamente la cabeza. La calva le relucía como un espejo. Los anteojos de marco metálico y la sonrisa de marfil y oro le daban un aspecto ligeramente sádico de agresivo mariscal de campo; durante muchos años, la *London Review of Books* utilizaría su conocida imagen en la propaganda para ordenar a sus lectores que se suscribieran.<sup>49</sup>

Y adecuó su retórica al caso. Se acercó a los maoístas en su propio terreno discursivo, tal como había adoptado el lenguaje-juego del estructuralismo en la década anterior. Durante varios años explotaría la retórica de la lucha de clases e incluso la autoridad icónica del jefe Mao.

Y al mismo tiempo, paradójicamente, al adoptar el santificado rol francés del intelectual *engagé*, empezó a captar la respetuosa atención del gran público.

A Glucksmann no le sorprendió en absoluto la metamorfosis de Foucault. “En Francia es normal”, dice, “que primero se sea intelectual y después militante. Lo mismo ocurrió con Sartre”.<sup>50</sup>

¡Sartre! Allí donde se volvía Foucault, allí se topaba, sin poder eludirla, al parecer, con la sombra del existencialista. Aunque Sartre ya tenía sesenta y cinco años, seguía siendo la quintaesencia del intelectual francés, veloz en la condena, decidido a enfrentar los abusos de poder, sin temor a ser eco del famoso grito de combate de Emile Zola, “*J'accuse!*” Había confirmado su estatus en mayo de 1968, aunque con esa historizada presentación en la Sorbona en pleno levantamiento estudiantil.

Foucault, sin embargo, empezó a desafiar ese estatus directamente y no sólo en materias filosóficas, como antes, sino en asuntos de estrategia y táctica políticas. Sartre podía hacer discursos. Pero como demostró en Vincennes, Foucault estaba dispuesto a ir más allá: iba a pasar a la acción.

Mientras, como el doctor Frankenstein, Foucault tenía que lidiar con el monstruo que había creado bajo la forma de departamento de filosofía de Vincennes.

Ofrecía innumerables cursos con títulos como “Revoluciones culturales” y “Lucha ideológica”; el departamento atraía, naturalmente, a los más variados disidentes. Muchos de sus colegas militantes naufragaron en el entusiasmo del momento: en 1970, Judith Miller, declarada maoísta (e hija de Jacques Lacan), entregó certificados de estudios de filosofía a la gente que encontró en un autobús y después explicó en las páginas de *L'Express* que “la universidad es un fragmento desdénable de la sociedad capitalista”.<sup>51</sup>

Al presidente de la República esto no le gustó nada. El ministro de educación expulsó a Miller y rápidamente decretó que ese departamento no estaba calificado y que el grado de filosofía que otorgaba Vincennes ya no le servía a nadie para enseñar en el sistema educacional de Francia.

Foucault defendió públicamente su programa y también la continua rebelión de las universidades. “Hemos intentado producir la experiencia de la libertad”, explicó en las páginas de *Le Nouvel Observateur*. “No digo la experiencia de la libertad total, pero sí de la más completa posible en una universidad como la de Vincennes”. La enseñanza de la filosofía hacía mucho que en Francia equivalía a una especie insidiosa de adoctrinamiento que creaba una “conciencia político-moral. Una guardia nacional de las conciencias”. La voluntad del gobierno de conservar el currículum tradicional de filosofía “sería caer en una trampa”. Además, agrega Foucault, “no estoy seguro, sabe usted, si la filosofía verdaderamente existe. Lo que existe son ‘filósofos’, una determinada categoría de hombres cuyo discurso y actividades han variado muchísimo de edad en edad”.<sup>52</sup>

“Me parece que lo que intentan hacer los estudiantes, en lo que a primera vista parece puramente folklórico, y lo que yo mismo trato de conseguir en el polvo de mis libros es básicamente la misma cosa”, escribe Foucault en otra entrevista de esos meses. “Nos debemos liberar del conservadurismo cultural tal como del conservadurismo político. Debemos ver nuestros rituales tal como son; cosas completamente arbitrarias vinculadas a nuestra modalidad burguesa de vivir; está bien –y ése el teatro verdadero– trascenderlos al modo de un juego, por medio de juegos y de ironía; está bien andar sucio y barbudo, dejarse crecer el cabello, parecer una muchacha cuando se es varón (y viceversa); uno debe poner ‘en juego’, exhibir, transformar e invertir los sistemas que silenciosamente nos ordenan. En cuanto a mí concierne, eso es lo que he tratado de hacer en mi obra”.<sup>53</sup>

En estos años, Foucault, como otros profesores que simpatizaban con la rebelión estudiantil, modificó algunos aspectos de su manera de enseñar. Como nunca antes, trató de moderar, si no de suprimir completamente, los duros juicios que propendía a emitir sobre la obra de otros. Al mismo tiempo, continuó hablando *ex cathedra*, sin hacer el menor esfuerzo (como muchos profesores radicalizados hicieron entonces) por ocultar o suavizar el poder y la autoridad de su

propia inteligencia. “Cuando hablo dogmáticamente”, explicaba, “me digo a mí mismo: me pagan para entregar a mis alumnos una forma y contenido de conocimiento; debo configurar mi conferencia o mi curso un poco como quien hace un zapato, ni más ni menos. Diseño un objeto, trato de hacerlo lo mejor posible. Trabajo bastante (no siempre, quizás, pero a menudo), llevo el objeto al escritorio, lo muestro y después lo dejo a disposición del público para que haga con él lo que quiera. Me considero más pariente de un artesano que fabrica un objeto y lo entrega para su consumo que de un amo que hace trabajar a sus esclavos”. Foucault no desdeñaba las manifestaciones de deferencia: los alumnos eran aprendices y él era el maestro artesano. Pero esta modesta imagen de artesano no era completamente falsa: durante el resto de su vida se negó a aceptar el rol de gurú académico rodeado de adulones discípulos (un rol que Lacan, por ejemplo, desempeñó a la perfección). Si los estudiantes tenían una pregunta, Foucault trataba de contestarla; si necesitaban ayuda, trataba de ofrecerla. Si no era así, sencillamente prefería que siguieran su propio camino; se proponía como un ejemplo y no trataba de imponer el menor conformismo doctrinal.<sup>54</sup>

Proponerse como ejemplo resultaba, no obstante, más y más difícil en Vincennes. El campus vivía trastornado, conmovido por huelgas, marchas y manifestaciones en las clases. Conforme al antiguo precepto extremista de que “mi mejor amigo es mi enemigo más peligroso”, los estudiantes decidieron que había que perturbar las conferencias de Foucault.<sup>55</sup>

Se le acababa la paciencia. Una cosa era expresar su solidaridad con la izquierda en entrevistas o tirando piedras desde los techos —¡eso era diversión pura!— y otra muy distinta tener que soportar, día tras día, las arengas dementes de las distintas sectas ultraizquierdistas que le interrumpían las clases.

Foucault se empezaba a sentir, según insinuó una vez, como Sade en Charenton: representando obras subversivas en el asilo y luego soportando las rebeliones de los pacientes contra el amo.<sup>56</sup>

La solución de Foucault fue muy simple. Pasaba el menor tiempo posible en el campus, y se dedicaba, en cambio, a leer cuanto podía en la Bibliothèque Nationale.<sup>57</sup>

Su pensamiento experimentaba un nuevo giro. Apartándose de las cuestiones metodológicas que había encarado en *La Arqueología del Saber*, dedicó una serie de conferencias en Vincennes a “El Discurso de la Sexualidad”. De este modo volvía a uno de los dominios de “experiencia-límite” que había prometido investigar en el prefacio original de *Locura y Civilización*. Recogió el hilo ductor de su “gran búsqueda nietzscheana” y también dedicó un curso en Vincennes a Nietzsche; en seguida compuso su único ensayo importante sobre su filósofo favorito: “Nietzsche, Genealogía, Historia”.<sup>58</sup>

“El cuerpo”, afirma ahora, “es el locus del *Herkunft*”, la palabra que usa Nietzsche para “orígenes”, el lugar donde la voluntad, el sentir y el pensar enraízan. Pero tal como lo describe Foucault, este sitio de orígenes es también un lugar oscuro de heridas, de tormentos desconcertantes, de instintos inciertos. El cuerpo conforma una especie de mapa desconocido, inscrito en la carne, de sucesos pasados. Ilegibles mediante la sola razón, las huellas de estos sucesos son palpables en una serie de inclinaciones y aversiones contradictorias, fortalezas y debilidades, placeres y dolores. Pero incluso aquí el cuerpo presenta un cuadro confuso, como un campo de batalla cubierto de humo. La tarea del historiador nietzscheano es, en efecto, examinar cuidadosamente este campo de batalla y discernir *todas* las fuerzas corporales en juego, incluso las situadas en “los márgenes”. Este examen, supone Foucault, se puede hacer efectivamente, pero sólo si se emplea “una suerte de mirada disociadora capaz de disociarse a sí misma”. Esa mirada mostraría que “la historia marca su impronta en todo el cuerpo, que la historia arruina el cuerpo”.<sup>59</sup>

Todo parece indicar que Foucault, en el alterado clima posterior a mayo del sesenta y ocho —después de ver los violentos “sacrificios” del movimiento estudiantil de Túnez, des-

pués de luchar valerosamente en Vincennes— se sentía capaz, como nunca antes, de explorar directamente el lugar del cuerpo en la política y la historia y de comprender sus cicatrices y transformar su configuración de combatientes apetencias y debilidades.

“Lo esencial del extremismo”, como dijo una vez, “es *físico*, lo esencial del extremismo es la radicalidad de la existencia misma”.<sup>60</sup>

Al mismo tiempo, a pesar de su creciente compromiso en los movimientos políticos y sociales que lo rodeaban, su investigación continuaba casi enteramente enfocada en el pasado. “La tarea de la historia es más importante que la de una criada de la filosofía”, escribe en su ensayo sobre Nietzsche. “Tiene que ser un conocimiento diferencial de energías y debilidades, de auges y caídas, de venenos y de antídotos. Tiene que ser una ciencia de los remedios”, por lo menos para el mismo historiador.<sup>61</sup>

O, como explica el mismo Nietzsche en un aforismo que cita Foucault, “vivir en el presente, dentro de una cultura única, no sirve como prescripción universal: demasiada gente útil, que allí no puede respirar apropiadamente, moriría. Se le puede dar *aire* con la ayuda de la historia”.<sup>62</sup>

A Foucault le resultó mucho más fácil “respirar apropiadamente” después de 1970. A partir de diciembre pudo proseguir los aspectos historiográficos de su “gran búsqueda nietzscheana” desde una plataforma más elevada que la de Vincennes: como profesor del Collège de France.

Anhelaba desde hacía muchos años que se le concediera un cargo a la altura de sus talentos, si no en la Sorbona, entonces en el Collège; había movido cuanta influencia estuvo a su alcance para ganar el cargo que deseaba, y conseguido apoyo decisivo de amigos como Georges Dumézil (que pertenecía al Collège desde 1968).<sup>63</sup>

El Collège es una institución francesa única, cuyos orígenes se remontan al siglo dieciséis. Al revés de otras institucio-

nes de estudios superiores, no exige un diploma o un título a sus miembros ni concede grado alguno a sus estudiantes. Sus miembros (unos cincuenta en total) son elegidos por los mismos profesores para recompensar a los más distinguidos artistas y científicos de Francia en campos que van desde la música a las matemáticas. Los elegidos deben dar un curso anual de conferencias en que exponen el trabajo original que están realizando; esos cursos están abiertos al público sin que para asistir haya ningún requisito especial ni matrícula.<sup>64</sup>

El dos de diciembre de 1970 una multitud de famosos intelectuales, viejos amigos y una delegación de jóvenes admiradores se reunió en el Collège de France para escuchar la conferencia inaugural de Foucault. Ante un público “a la espera de que lo encantaran”, como describió la escena Jean Lacouture para *Le Monde*, se presentó “un personaje calvo, de piel marfilina, de aspecto budista y mirada mefistofélica a quien la seriedad del momento no impidió manifestar una irreprimible ironía”.<sup>65</sup>

Su conferencia fue un acto de alta tensión, delicadamente equilibrado entre las exigencias de la ceremonia y las articulaciones de su propio pensamiento. Como podría esperarse, respondió a la situación con su escrito quizás más ingeniosamente velado. “Típicamente”, como resume un crítico perspicaz, “se dirigió a su público desde todos los siglos, esbozando proyectos sobre nada menos que la verdad, la racionalidad y la normalidad con una voz que a un tiempo era beckettiana por sus puntuales elipsis y renaniana por su portentosa sonoridad”.<sup>66</sup>

Entre las “puntuales elipsis” hubo referencias de paso a “su propia existencia transitoria, confesada sin duda para que se la borre”. Evocó, astutamente, la “inquietud” que pueden provocar determinadas especies de “discurso”, particularmente cuando uno halla “la verdad dentro del espacio de una exterioridad salvaje”; pues, por más “mundana y gris” que pueda parecer, hasta la academia moderna expresa a veces “poderes y peligros que uno imagina son el mal”.<sup>67</sup>

Como explicó a su audiencia, hay varios protocolos que gobiernan el lenguaje y que podrían neutralizar esos “pode-



res y peligros” de diversas maneras: con la imposición de reglas lógicas y gramaticales; mediante la censura de determinadas palabras y tópicos; gracias al establecimiento de que sólo son aceptables ciertos tipos de investigación y de propuestas en una disciplina; concediendo respetabilidad a sólo ciertos estilos de comentario en ciertos textos elegidos; postulando al autor como la fuente creadora consciente (y por tanto responsable) de los textos. Todas estas diferentes estrategias, arguye Foucault, se pueden utilizar para “exorcizar los poderes y peligros” del discurso, casi tal como antaño los sacerdotes intentaron exorcizar demonios. La compleja red de convenciones que regula el lenguaje se debe entender entonces como “una violencia que hacemos a las cosas”, como una “práctica que les imponemos”, una suerte de inconsciente “servicio policial’ discursivo que uno debe reactivar en cada emisión de palabras”.<sup>68</sup>

Foucault esbozó aquí su interés, cada vez más explícito, en el poder, y lo vinculó con su interés anterior en los límites de la razón y el “pensamiento del afuera”. Dejó entrever, además, que él había roto, sin embargo, el molde, e ido más allá del discurso académico y resucitado, en su lugar, una especie, largo tiempo olvidada, de discurso “verdadero” y lleno de indómito poder. Tal discurso, si no se temían los peligros que conlleva, podía provocar, como habían hecho las obras de los antiguos poetas griegos, “respeto y terror”. Llevaría a los seres humanos a pensar y actuar de un modo diferente y así podría cambiar el mundo “urdiéndose él mismo en el tejido del destino”.<sup>69</sup>

Pero al mismo tiempo Foucault expresó elocuentemente un deseo de ser, entre otras cosas, un académico entre otros académicos. En la conclusión de su discurso rindió un elaborado homenaje al hombre cuya cátedra heredaba, a Jean Hyppolite, su antiguo maestro y mentor.

Su conferencia (en este sentido, como *Las Palabras y las Cosas*) encarnaba una paradoja. Era radicalmente subversiva conforme a las intenciones que declaraba, pero tranquilizadamente clásica con su despliegue de elocuencia y erudi-

ción. La forma tradicional del discurso fue, en efecto, una “violencia” que hizo el mismo Foucault, para contener –y comunicar– su ingobernable “pensamiento del afuera”.<sup>70</sup>

Integrado a una institución consagrada, Foucault, en un nivel, cumplió con las normas. Realizaba sus deberes académicos en el Collège de France; respetaba los estatutos de la institución y preparaba cuidadosamente unas conferencias profundas, originales y eruditas. Pero hasta allí llegó su entrega. Al revés de muchos profesores, Foucault no hizo el menor esfuerzo por establecer una base independiente en alguno de los centros de investigación de París y continuó manifestando el mayor desinterés en posibles discípulos. Como observó su colega Pierre Bourdieu, Foucault siempre “careció casi por completo de poderes específicamente académicos o incluso científicos y, por tanto, de la clientela que esos poderes proporcionan; y esto fue así a pesar de que su fama le concedía considerable poder sobre la prensa y, a través de ella, sobre el campo global de la producción cultural”.<sup>71</sup>

Este último poder, por otra parte –sobre “el campo global de la producción cultural”– lo utilizó Foucault enérgicamente a partir de 1970. Trató de explotar su fama en beneficio de sus proyectos políticos; los medios masivos de comunicación fueron su megáfono. Se unió a una elite de famosos disidentes –un círculo que incluía a Sartre (por supuesto), a escritores como Genet y a estrellas de cine como Yves Montand y Simone Signoret. En febrero de 1971, dos meses después de pronunciar su conferencia inaugural en el Collège de France, anunció con bastante fanfarria que iba a lanzar una iniciativa política por su cuenta, el “Groupe d’information sur les prisons”.

La idea de esta iniciativa la había elaborado Foucault con Daniel Defert, que ahora se convertía en su principal colaborador político.<sup>72</sup>

“Conocí a Michel en septiembre de 1960”, recuerda Defert, que entonces era estudiante de filosofía, acababa de terminar su *Khâgne* y tenía unos diez años menos que Foucault. Mientras proseguía sus estudios en París, Defert se entregó a la política de izquierda y se convirtió en miembro activo de la UNEF (*l'Union Nationale des Etudiants de France*), una exaltada federación de estudiantes que había asumido el liderazgo de la oposición a la guerra de Argelia.<sup>73</sup>

Si bien Foucault compartía la oposición de Defert a esa guerra, no estaba de acuerdo con el análisis que hacía la izquierda francesa del estado gaullista a principios de los años sesenta, un análisis que podía resumirse en el eslogan “el fascismo no va a prevalecer”. Defert recuerda que Foucault “jamás aceptó esta mezcla y esta confusión. *Esto es esencial*”. A Foucault le parecía grotesco pretender que el gaullismo era un fenómeno análogo al nazismo; también le parecieron grotescas varias fórmulas que estuvieron de moda en la izquierda francesa después de mayo del sesenta y ocho.<sup>74</sup>

El nuevo amigo de Foucault era simpático y buen mozo; pero lo que más fascinaba al filósofo, según Defert, era el estilo de su vida política, intensa y comprometida: “Creo que Michel se sintió atraído por mí en esa época debido a la vida militante que yo llevaba”. Foucault lo convirtió en su protegido y le consiguió un cargo en Clermont-Ferrand. Y cuando el joven partió a Túnez en 1964 para cumplir con su obligación de servicio civil, Foucault lo siguió y se consiguió un cargo en la Universidad de Túnez. Volvieron a unirse después de 1968, esta vez en Vincennes, donde Defert fue profesor de sociología y luchó contra la policía junto a Foucault esa noche del 24 de enero de 1969.<sup>75</sup>

Como toda relación íntima, ésta tuvo sus altos y bajos. Pero Defert siempre fue leal a Foucault. “Creo que Daniel verdaderamente lo amaba”, dice un amigo que los conocía a los dos.<sup>76</sup>

Al mismo tiempo, Foucault se sentía profundamente apegado a Defert. “Durante dieciocho años he vivido en un estado de pasión con una persona”, señala Foucault en una entre-

vista de 1981. “En algunos momentos, esta pasión asumió la forma de amor. Pero, en verdad, se trata de un estado de pasión que ha existido entre nosotros dos”. Un “estado de pasión”, tal como lo describe Foucault en esta entrevista, sería un estado más allá del amor, más allá de la razón, incluso más allá de un deseo centrado en otra persona; sería, más bien, un estado oceánico y disociador que destruye “la sensación de ser uno mismo” y crea, en cambio, un sentimiento intenso, de fusión de “sufrimiento y placer” que permite que uno “vea las cosas completamente distintas”. “Completamente entregado” a la exploración de este “estado de pasión entre nosotros dos”, Foucault confiesa que “creo que no hay nada en el mundo –absolutamente nada– que me pueda detener cuando trato de encontrarlo y hablar con él”.<sup>77</sup>

Y hablar con Defert –particularmente después de 1968– fue lo que hizo Foucault con mucha frecuencia y sobre el nuevo interés que compartían, la política. El gusto, de vieja data, de Defert por el activismo, se había modificado por la acción de la nueva izquierda estudiantil y especialmente por la aparición, a finales de 1968, de la *Gauche Prolétarienne*. Defert se convirtió en un miembro clandestino del grupo poco después de que lo prohibieran oficialmente en 1970. “Ingresé en él”, recuerda, “porque lo habían prohibido y proscrito, porque era peligroso”.<sup>78</sup>

Como Defert, también Foucault se sentía inclinado a indagar por su cuenta formas nuevas de acción política; y también él, por esta razón, se sentía atraído por la *Gauche Prolétarienne*.

Pero no es de ningún modo claro por qué un hombre de la estatura y talentos de Foucault podía acercarse fructíferamente y convertirse en aliado de un movimiento revolucionario proscrito. Juntos, Foucault y Defert buscaron un modo de vincular las preocupaciones del filósofo con el programa maoísta. El objetivo de la *Gauche Prolétarienne*, recuerda Defert, era muy simple: forjar “una alianza con el Collège de France” y formar, en jerga marxista, una especie de “frente popular” con intelectuales burgueses. El objetivo de Foucault, recuerda

Defert, era algo diferente: quería hallar algún modo de “ampliar el proyecto enunciado en *Locura y Civilización*, mediante la exploración de la política como un campo de “experiencia-límite”.<sup>79</sup>

La solución que encontraron fue elegante y sencilla. Defert propuso a sus camaradas que Foucault encabezara una comisión informativa sobre las condiciones dentro de las cárceles francesas, donde había varios militantes maoístas cumpliendo distintas sentencias. La comisión dirigiría la atención del público hacia el estado deplorable del sistema carcelario francés y también ofrecería un pretexto para que los maoístas encarcelados organizaran a los demás prisioneros. Aunque algunos miembros de la *Gauche Prolétarienne* se opusieron a la idea de Defert (sobre la base de que los delincuentes comunes y el “lumpen-proletariat” no eran –tal como Marx había argumentado– agentes adecuados de cambio social), la propuesta de Defert fue aprobada.<sup>80</sup>

La aventura política que se diseñó de este modo tendría mayores consecuencias, de lejos, que todos los otros experimentos prácticos de Foucault en la nueva política revolucionaria.

El 8 de febrero de 1971 Foucault enfrentó las cámaras y los micrófonos en la chapelle Saint-Bernard de la estación Montparnasse para anunciar la formación del “Groupe d’Information sur les Prisons” o GIP. El momento y lugar de este anuncio no carecían de significación: durante dos semanas la chapelle Saint-Bernard había estado ocupada por maoístas en huelga de hambre en protesta por las condiciones de vida de sus camaradas encarcelados. (“Maoísta” se había convertido en la etiqueta de cualquier militante más o menos vinculado a los veteranos de la *Gauche Prolétarienne*; como la GP había sido proscrita, la amorfa nomenclatura les resultaba útil a los mismos militantes).<sup>81</sup>

Esa mañana los maoístas habían organizado una gran manifestación pública para protestar por sus camaradas encarcelados. La manifestación estaba en pleno desarrollo cuan-

do el gobierno anunció que haría algunas concesiones: se iba a establecer una comisión que estudiaría las condiciones de vida dentro de las cárceles, y clasificaría a los militantes encarcelados como “prisioneros políticos” (los cuales, según la legislación francesa, gozan de un trato preferente). La conferencia de prensa de la chapelle Saint-Bernard había comenzado con el anuncio de que la huelga de hambre, que había cumplido su principal objetivo, estaba por terminar. Había entonces una atmósfera de júbilo *gauchiste* cuando emergió a la vista la calva brillante de Foucault.<sup>82</sup>

Pero el profesor del Collège de France no estaba allí para celebrar una victoria, sino para anunciar la formación de su nueva organización. Mientras lo apuntaban las cámaras, Foucault leyó una breve declaración que resumía los objetivos del grupo que había formado con el apoyo de Pierre Vidal-Naquet, el eminente clasicista, y de Jean-Marie Domenach, el editor de la revista católica *Esprit*. La finalidad, dijo Foucault, era concreta y modesta: él y sus colegas deseaban recoger información sobre el estado lamentable de las prisiones francesas. Tenían sumo interés en recolectar testimonios de personas que tuvieran experiencia de primera mano. Para facilitar el intercambio de información, el GIP urgía a los presos a ponerse en contacto con la agrupación. Anunció, también, que había un cuestionario disponible y que las respuestas que se dieran se harían públicas en una fecha posterior.<sup>83</sup>

La declaración que leyó Foucault a la prensa era engañosa en varios sentidos. A pesar del apoyo de figuras de gran importancia como Vidal-Naquet y Domenach, el GIP no era, de hecho, una “organización” en absoluto convencional; era, más bien, un foco flotante de agitación, básicamente improvisado por Foucault y Defert. Nunca pretendió ser un simple ejercicio de recolección de información ni de reformismo filantrópico. Como indica el contexto maoísta, era también, desde el principio mismo, una máquina de guerra, una nueva arma cultural.<sup>84</sup>

Y, sobre todo, el GIP pretendía constituir el campo de prueba para un nuevo tipo de intelectual, discreto y propenso a ocultarse, pero subversivo; modesto, pero astuto.

El blanco, como siempre, era Jean-Paul Sartre, el intelectual vivo más famoso del mundo y la encarnación misma de la venerable tradición francesa de disenso moral. Dentro de esta tradición, como resumió Foucault, “el intelectual hablaba la verdad a quienes aún no la veían, hablaba en nombre de quienes tenían prohibido decir la verdad: era conciencia, reflexión y elocuencia”. Con esta actitud olímpica, los existencialistas de postguerra le habían comunicado a la gente, como señala sarcásticamente Foucault, “en qué consistía la libertad, qué hacer en la vida política, cómo comportarse con los demás, etcétera”. Estas eran precisamente las abrumadoras proclamas de autoridad moral que Foucault estaba decidido a no hacer él mismo e igualmente decidido a impedir que hiciera la sociedad. La estrategia del GIP era en este sentido muy franca: quería crear un foro en el cual los que habían desafiado la autoridad moral pudieran describir directamente, con su propia voz, el modo cruel como una sociedad aparentemente “humana” los había castigado.<sup>85</sup>

“Sueño con un intelectual que destruye evidencias y generalidades”, declaró Foucault en una entrevista de 1977. En ella, como en otras ocasiones en esos años, se imagina al nuevo intelectual como una especie de guerrillero elusivo, difícil de capturar, siempre al acecho. Francotirador situado en los márgenes (tal cual había imaginado en cierta ocasión a su hombre *underground* que almacenaba volcanes de locura), el intelectual “localiza y señala los puntos débiles, las aberturas, las líneas de fuerza” en “las inercias y constreñimientos del tiempo presente”. Se niega a establecer pautas globales para el futuro, está “en movimiento constante” y “no sabe exactamente a dónde se dirige ni qué va a pensar mañana”. Ahora a cielo abierto, pero sin saber aún adonde apunta su destino, Foucault acoge de buen grado el combate público, un choque de fuerzas que, espera, ayudará a aclarar “si la revolución vale lo que el castigo y qué clase (quiero decir,

qué clase de revolución y qué clase de castigo), en el entendido de que la respuesta sólo la puede dar quien esté dispuesto a arriesgar la vida para conseguirla”.<sup>86</sup>

Sartre había afirmado en esos mismos meses, lo que resulta irónico, que apoyaba un programa semejante de guerra de guerrillas, por lo menos en principio, y de paso había declarado obsoleto “el viejo concepto de intelectual”. También se había alineado con los maoístas: en 1970 asumió la dirección editorial de *La Cause du Peuple* para evitar que la prohibieran. Y poco después empezó a derivar bajo la influencia de Pierre Victor (Benny Lévy), que con el tiempo se convertiría en su secretario privado.<sup>87</sup>

Con mayor razón entonces había que lanzar el GIP como un experimento independiente y poner a prueba la concepción alternativa de Foucault. “No nos corresponde proponer una reforma”, concluía la declaración fundacional del GIP, refiriéndose a esa concepción. “Sólo deseamos que se conozca la realidad. Y que se la conozca instantáneamente, día a día: el asunto es urgente. Debemos alertar a la opinión, mantenerla en estado de alerta”.<sup>88</sup>

El GIP empezó a actuar en varios frentes. Defert y Foucault diseñaron un cuestionario; Defert lo entregó a familias que visitaban parientes en la cárcel. Las respuestas empezaron a llegar y los dos hombres las leían, y seleccionaban pasajes para publicarlos en una serie de folletos. El trabajo con las familias permitió al GIP dirigir una campaña para que los periódicos, hasta entonces prohibidos, pudieran circular libremente en las cárceles. Formó comités de profesionales que simpatizaban con su trabajo —médicos, abogados y trabajadores sociales— para publicitar las condiciones que había dentro de algunas prisiones. Organizó manifestaciones, en fin, para apoyar huelgas de hambre en las cárceles.<sup>89</sup>

“La cárcel es el único lugar donde el poder se manifiesta en estado puro y donde se justifica como fuerza moral”, explica Foucault en 1972. “Lo que resulta fascinante en las cárce-



les es que allí el poder no se oculta ni se enmascara; se manifiesta como tiranía hasta en sus menores detalles; es cínico y al mismo tiempo enteramente ‘justificado’ porque su práctica se puede formular totalmente dentro del marco de la moralidad. Su brutal tiranía, en consecuencia, parece el sereno dominio del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden”.<sup>90</sup>

Pero a veces, de modo impredecible y espontáneo, como por azar (y ésta era una lección que Foucault y también los maoístas habían extraído de mayo de 1968), las fuerzas del desorden podían hervir y estallar, y asaltar el Castillo de la Conciencia, hacer trizas la fachada de la “moral”. Según la izquierda maoísta, había que cultivar esos momentos de rebelión espontánea y convertir su ocurrencia en foco de agitación.

“Michel”, como recuerda Gilles Deleuze, “tenía intuición política: percibía que algo iba a suceder en un momento determinado y no en otro”. Deleuze fue uno de los aliados más importantes de Defert y Foucault en el GIP, un espíritu afín que se convirtió en camarada filosófico en armas. Tenía peso suficiente por sí mismo, pero no dejó nunca de considerar a Foucault con una mezcla de sumo respeto y aprensión. “En cierto modo era un vidente”, explicó más tarde Deleuze. “Veía cosas, y como toda la gente que sabe ver, que ve algo y lo ve en profundidad, hallaba intolerable lo que veía”.<sup>91</sup>

Los acontecimientos iban a mostrar –y los documentos que reunió el GIP, a demostrar– que las condiciones en las prisiones francesas solían ser verdaderamente intolerables: la prisión era un hermoso símbolo de lo que puede ser la “justicia” salvaje. Y aun mejor: las cárceles francesas de principios de los años setenta ofrecían un terreno *práctico* inusualmente prometedor para las reformas. Llenas de maoístas, eran lugares donde los activistas podían encender las llamas de la revuelta mientras el GIP, afuera, difundía las noticias por toda Francia.<sup>92</sup>

“Michel advertía que había movimiento e inquietud en las prisiones”, recuerda Deleuze, “y que no se trataba de problemas pequeños”.<sup>93</sup>

El GIP se puso en acción entonces. Deleuze ayudaba a De-fert y Foucault a reunir información. Distribuían panfletos. Observaron con sumo interés lo que sucedió con los convictos de Attica, una prisión del estado de Nueva York, donde hubo una rebelión sangrienta que la prensa francesa cubrió en detalle.<sup>94</sup>

Y esperaron.

El 9 de diciembre de 1971 estalló la violencia en la prisión de Toul. Un grupo de prisioneros saqueó la carpintería de la cárcel; otro grupo incendió la biblioteca; los presos rompieron las barras de las ventanas de sus celdas y tiraron fuera camas, sillas, platos. Se apoderaron de uno de los tres principales edificios de la cárcel al grito de “abajo la dictadura”; cantaban la *Marseillaise*. El cura de la cárcel presentó sus peticiones principales: agua caliente, mejor cuidado dental. (La aparente trivialidad de estas peticiones, que se repitieron en otras cárceles francesas en esos años, la estimó Foucault señal de *déculpabilisation* que demostraría cuán poco avergonzados y “exentos” de culpa se sienten los convictos modernos.)<sup>95</sup>

Los maoístas de París se enteraron de la insurrección por las noticias de la radio y de inmediato planificaron la cobertura de prensa y una misión para conocer los hechos.

Entretanto, estalló una segunda rebelión. Esta vez la policía actuó con rapidez. Tomó el control de la prisión y, de paso, dejó varios internos heridos.

Poco después llegaron Foucault y Deleuze a Toul para una conferencia de prensa. Uno de los médicos de la cárcel, una psiquiatra llamada Edith Rose, se les había adelantado con un informe que describía, con espantoso detalle, las condiciones dentro de Toul. Foucault y Deleuze presentaron ese relato a la prensa. Era un documento en sí mismo y también una lección objetiva sobre cómo un experto podía quebrar el código de silencio profesional y revelar del modo más claro y sencillo aquello que había presenciado.<sup>96</sup>

El tono del documento era, en efecto, conmovedor. “Lo que más me desalentó y apenó”, escribía la doctora Rose, “era

ver hombres encadenados por una semana e incluso por más tiempo. Juro que no los soltaban ni siquiera para comer. Escuchaba sus gritos desde mi despacho en la enfermería cuando llamaban a un guardia para que les diera de comer con un tenedor... Algunos testigos me han dicho que los dejaban yacer sobre sus excrementos, aunque eso yo no lo vi". Vio lo suficiente, sin embargo, como para afirmar que las condiciones en Toul hacían que la muerte pareciera más agradable. "Afirmo que desde mi llegada a Toul me impresionó la extrema frecuencia de los intentos de suicidio: ahorcamientos, corte de las muñecas, comerse cucharas, tenedores, tubos de neón, etc."<sup>97</sup>

Este era, precisamente, el tipo de documentos que siempre apasionó a Foucault, los descubriera en la Bibliothèque Nationale o se los entregara alguien como la doctora Rose. "En lugar de *criticar*" la cárcel como institución, la doctora Rose, como advierte Foucault y evidentemente aprueba, sencillamente "*expone* lo que sucede, en tal día, en tal lugar, en tales circunstancias". En un tono sin matices, que curiosamente recuerda el de un impávido narrador de Robbe-Grillet, la psiquiatra de la cárcel agrupa fríamente los detalles más lúgubres.<sup>98</sup>

Foucault resumió los más chocantes en una introducción al informe de la doctora que publicó *Le Nouvel Observateur*: "hombres encadenados de manos y pies durante días en el mismo sitio... la alternancia rutinaria de castigos y sedantes, detención/inyección, calabozo/*valium* (oh, moralidad tranquilizante); ladrones de automóviles que se transforman a los veinte años de edad en delincuentes de por vida" (asunto que será central en *Vigilar y Castigar*); y -¿cómo no iba a reparar Foucault en esto?- "intentos de suicidio casi todas las noches".<sup>99</sup>

De hecho, el GIP dedicó su cuarto y último panfleto a este tema. Publicado por Gallimard en 1973, *Suicidios en Prisión*, como sus predecesores, pretendía ser un documento informativo que reunía hechos y memorias de primera mano

que se presentaban al lector con un mínimo de comentarios. El panfleto empezaba tabulando los hechos conocidos acerca del alto número de muertes autoprovocadas –treinta y dos– que habían ocurrido en las cárceles francesas en 1972. La lista iba en orden cronológico y los editores detallaban la causa de cada una: ahorcamiento, sobredosis de drogas, envenenamiento, ingesta de un tenedor, incluso el caso de una autoinmolación en una cama ardiendo.<sup>100</sup>

Pero el documento básico consiste en una serie de cartas de un prisionero al que sólo se identifica como “H.M.” Producto de una familia destrozada (su padre era alcohólico), H.M. era un homosexual de treinta y dos años, adicto al opio. Condenado primero por un crimen a la edad de diecisiete años, había cumplido condenas en más de una docena de cárceles por distintos delitos: robo, asalto, tráfico de drogas. Su arresto más reciente, declara en varias cartas, fue una trampa: agentes encubiertos lo habían empujado a comprar opio. Otra vez en la cárcel, no ocultó su deseo de tener un hombre y, después de una discusión, un guardia informó de sus actividades sexuales. Lo condenaron entonces a confinamiento solitario. H.M. se ahorcó.<sup>101</sup>

No es difícil suponer por qué Foucault halló fascinante esta correspondencia. La prosa de H.M. es hábil, vívida, cruzada de referencias a los escritores que admira (Baudelaire, R.D. Laing), a la música que ama (*The Doors*) y a la ira hirviente por su suerte en la vida. Experimenta su existencia como una especie de “trampa” construida por las distintas cárceles que los expertos le asignaron para tratarlo: “Quizás sean las buenas personas las que me causaron más daño”. H.M. es muy elocuente, pero también evidentemente espontáneo: como señala Foucault en un comentario sin firma, las cartas “giran sin pausa sobre varias cosas que forman una obsesión” y por ello ofrecen al lector la insólita oportunidad de apreciar *en qué piensa un prisionero*.<sup>102</sup>

Si estas cartas de H.M. nos pueden servir de pista, lo que “piensa un prisionero es perfectamente simple: anhela (y no difiere mucho de Foucault en esto) ‘huir’, desaparecer, desvanecerse”.

En varios pasajes de su correspondencia, H.M. sueña con escapar a la India, con fundirse en el movimiento Hare Krishna, con evadir la realidad como uno de los esquizofrénicos del doctor Laing, con viajar “fuera del tiempo y el espacio” mediante las drogas, con huir de la prisión como el pantera negra George Jackson. (Baleado durante su intento de fuga de la cárcel de California, Jackson fue el tema del panfleto anterior del GIP.)<sup>103</sup>

Pero sobre todo, en el umbral de su muerte –temiendo que, de hecho, no haya otro modo de escapar–, H.M. sueña el sueño definitivo, el sueño esencial según el ensayo de Foucault sobre Binswanger: sueña con matarse a sí mismo.

“Es algo en que pienso cada día”, escribe en un pasaje que Foucault cita. “Vivir es tan difícil como morir”.<sup>104</sup>

Quizás el aspecto más perturbador del comentario de Foucault sea la significación que concede a este deseo de morir. Las cartas de H.M., aunque “nacidas en la soledad” y terminadas con la muerte, se deben considerar, según Foucault, como un documento propiamente *político* que expresa “un nuevo género de reflexión política que propende a borrar las distinciones tradicionales entre lo público y lo privado, lo sexual y lo social, las demandas colectivas y el estilo personal de vida”. Y aunque más de alguien podría considerar que un estilo personal de vida que termina en suicidio no es un buen candidato para impulsar una revolución, Foucault discrepa enfáticamente.<sup>105</sup>

“Suele ser muy tenue el límite existente”, declara, “entre la tentación permanente de cometer suicidio y el nacimiento de determinada forma de conciencia política”.<sup>106</sup>

A la imagen heroica de los estudiantes de Túnez que enfrentan valerosamente “la posibilidad de un sacrificio absoluto”, agrega entonces Foucault una imagen mucho más extraña y más oscura de lucha política, la de un combate mortal impulsado hacia adentro. Como si el acto suicida, en ciertas circunstancias desesperadas y adecuadamente comprendido, pudiera en cierto sentido exponer dramáticamente, como lo dice Foucault en su ensayo sobre Nietzsche, “la impronta de

la historia en todo un cuerpo” y, mediante la violencia del acto mismo, “la historia arruinando el cuerpo”.<sup>107</sup>

“El GIP fue un experimento en pensar”, recuerda Gilles Deleuze en una entrevista posterior a la muerte de Foucault. “Michel siempre consideró que el proceso del pensar es un experimento; ésta era su herencia nietzscheana. En este caso, el punto no era experimentar con las cárceles, sino comprender las prisiones como lugares donde una determinada experiencia es vivida por los prisioneros, una experiencia que los intelectuales –al menos los intelectuales según los concebía Foucault– debían pensar”.<sup>108</sup>

El que Deleuze se haya convertido en el compañero filosófico más próximo a Foucault parece muy apropiado; porque si hay algún pensador francés de esa generación que haya comprendido las implicaciones del genio singular de Foucault –incluyendo su implacable preocupación por el suicidio y la muerte– ése fue con seguridad Gilles Deleuze.

Nacido en 1925, Deleuze estudió filosofía en la Sorbona y pasó su *agrégation* en 1948. Como Foucault, se apasionó de joven con Artaud y nunca soportó al Sartre del “existencialismo es un humanismo”. Al revés de Foucault (y la mayoría de los estudiantes de su generación), jamás ingresó al partido comunista, y manifestó muy poco interés en Heidegger, aunque absorbió indirectamente muchas de sus ideas centrales por intermedio de Maurice Blanchot.<sup>109</sup>

Deleuze desechó la concentración francesa convencional en el pensamiento alemán y desarrolló, en cambio, un conocimiento idiosincrático de la literatura y filosofía anglo norteamericanas. Su primer libro, *Empirismo y Subjetividad*, fue sobre David Hume, cuya crítica escéptica de la realidad del Yo y de la unidad de la conciencia pasaría a ser una de las premisas de su pensamiento. “El hombre es una especie de teatro”, había escrito Hume, y desarrollado una imagen que Deleuze haría suya. “En realidad no hay en él ninguna *simplicidad* en un instante ni *identidad* en lo diferente”, sólo “un flujo y movi-

miento perpetuos”, una variación constante en la cual “se manifiestan sucesivamente varias percepciones; pasan, vuelven a pasar, se desplazan y se mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones”.<sup>110</sup>

Deleuze reiteró y elaboró este cuadro de flujo perpetuo en una serie de brillantes y originales estudios históricos sobre Kant, Spinoza y el filósofo vitalista Henri Bergson, sobre el escritor erótico Leopold von Sacher-Masoch, sobre Marcel Proust y, sobre todo, en torno a Friedrich Nietzsche, el escritor que le cambió la vida.<sup>111</sup>

“Durante mucho tiempo ‘hice’ historia de la filosofía”, explicó Deleuze. “Y fue Nietzsche, a quien leí muy tarde, quien me sacó de todo eso... El te concede la perversa inclinación (que ni Marx ni Freud han dado nunca a nadie...) a decir cosas simples por ti mismo, a hablar por los afectos, las intensidades, las experiencias, los experimentos. Decir algo por cuenta de uno mismo es muy curioso. Porque uno no habla por sí mismo cuando se considera un ‘Yo’, una persona o un sujeto. Por el contrario, el individuo adquiere verdadero nombre propio mediante el más severo ejercicio de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan de pie a cabeza, a las intensidades que por él fluyen” y se entrega a la exploración sin inhibiciones de una “variedad infinita de posturas y situaciones”.<sup>112</sup>

Foucault leyó el *Nietzsche y la Filosofía* de Deleuze y se sintió, naturalmente, sorprendido por la semejanza de sus intereses filosóficos. De inmediato intentó que en Clermont-Ferrand contrataran a Deleuze. Su esfuerzo fracasó (tal como, posteriormente, el que hizo para que lo contrataran en Vincennes), pero se conocieron y se hicieron muy amigos. “No fue sólo cuestión de comprensión (mutua) o de acuerdo intelectual”, recordaba Deleuze más tarde, “sino de intensidad, de resonancia, de acorde *musical*”.<sup>113</sup>

Tentaron juntos los límites de la razón en sus escritos, gozaron con la “fluidez amorfa” y buscaron las palabras exactas para evocar “una irrealidad que se comunica”, como un virus cognitivo, “al entendimiento y a la gente a través del

lenguaje”. Después de 1962 cada uno seguía de cerca la obra del otro, leía los libros cuidadosamente, los comentaba, buscaba en ellos desafío e inspiración para cavar más hondo y avanzar más en un esfuerzo concertado para destruir “el sentido común en cuanto asignación de identidades fijas”, como decía Deleuze.<sup>114</sup>

Los acontecimientos de mayo de 1968 ahondaron la alianza filosófica y política entre los dos hombres. “Mayo del sesenta y ocho fue la manifestación, la erupción, del devenir en estado puro”, diría más tarde Deleuze. “Fue exactamente lo que Nietzsche llamaba lo Intempestivo”.<sup>115</sup>

Arrastrado en el movimiento estudiantil, Deleuze, como Foucault, acogió de buen grado la multitud de grupos nuevos que se entregaban a experimentar con la “fluidez amorfa”. Inició una larga y fructífera colaboración con el psicoanalista Félix Guattari, un neomarxista y crítico militante del freudiano ortodoxo. Junto con Guattari y Foucault participó en un centro *gauchiste* de investigación en urbanismo; se unió al trabajo del GIP y apoyó la acción más directa de los militantes maoístas, y también defendió los nuevos estilos de vida que surgían en la contra-cultura, desde el uso de drogas en las comunas hasta los primeros pasos del movimiento francés de liberación gay.<sup>116</sup>

Cuando Foucault ingresó al Collège de France, Deleuze asumió su cargo en Vincennes y su viejo rol de oráculo de la ultraizquierda. “Como equilibrista en la cuerda floja, dotado de intensísima mirada”, recuerda un veterano de esos días culminantes, “Deleuze encaraba cada semana una audiencia tan compacta que la pequeña habitación donde hablaba parecía ahogarse en vapores de baño turco, llena de humo de cigarrillos. Febril, exaltado, y siempre tolerante, formulaba sus pensamientos al modo de un cantante enloquecido”. Pasaba de tópico en tópico, “de Spinoza a la música moderna, de la metalurgia china al canto de los pájaros, desde la lingüística hasta la guerrilla callejera, y apuntaba, según dijo una vez en su seminario, a la “manufactura de materiales para dominar fuerzas y pensar lo impensable”.<sup>117</sup>



El mismo Deleuze, irónicamente –y en este sentido tan diferente de Foucault como se pueda imaginar–, manifestaba muy poco interés en *hacer* realmente muchas de las cosas audaces y riesgosas que tan vívidamente conjuraba en sus conferencias y escritos. Casado, padre de dos hijos, vivía exteriormente la vida de un profesor francés convencional. Su excentricidad más notoria eran las uñas: no se las cortaba porque, como explicó una vez, le faltaban “las huellas dactilares normales” y por lo tanto no podía “tocar un objeto con la yema de los dedos, especialmente una tela, sin sentir un dolor agudo”. A pesar de que lo fascinaban las tribus andariegas (imaginaba ser un pensador “nómada”), viajó muy pocas veces. Como había sucedido en su momento con Hume, la discrepancia aparente entre la audacia de sus creencias y la amable ecuanimidad de su existencia personal provocaba críticas hostiles. “Es cierto que no me muevo, que no viajo, pero, como todo el mundo, he viajado inmóvil”, respondió una vez Deleuze. “¿Qué diferencia haría una relación con homosexuales, alcohólicos o drogadictos si consigo efectos semejantes por otros medios?”<sup>118</sup>

Quizás el más importante dé estos “otros medios” fuera su cada vez más desenfadado modo de escribir: después de 1968 el estilo de Deleuze se volvió aún más delirante y alcanzó un nuevo extremo de incandescente “irrealismo” en *La Lógica del Sentido*, publicada en 1969. Es discutible, pero quizás sea ésta la obra mayor de Deleuze, una suma de lo que había aprendido hasta entonces y el principio de sus aventuras en “el país de las maravillas”. A pesar de un título tan formal, *La Lógica del Sentido* no es un tratado convencional: inspirado en los libros de “Alicia” de Lewis Carroll, es más bien una secuencia de pensamientos experimentales en la cual desaparece la filosofía en la cueva del conejo y se vuelve (como Alicia) simultáneamente más grande y más pequeña. Abandonando sus viejos afanes territoriales de rigor lógico y demostraciones ordenadas de proposiciones razonables, la filosofía se transforma, como por arte de magia, en un ejército semoviente de metáforas. Deleuze, al seguir las huellas de

Alicia, esperaba dar una voz nueva a “devenires rebeldes” y mostrar que la producción de “sentido” era una función, paradójicamente, del “sinsentido”, que las ideas nuevas surgen de “fantasmas” y de la disipación corporal. Aunque define cuidadosamente todos sus términos claves, Deleuze precipita al lector en la perplejidad, hace girar la mente sobre sí misma y hervir la piel, y dibuja una intrincada y desconcertante línea en zigzag, de creativo descubrimiento: la imagen de un “gran laberinto interior”, como resumió entusiastamente Foucault el libro de su amigo.<sup>119</sup>

Pero la pasión nietzscheana por los laberintos no era en modo alguno lo único que Foucault compartía con Deleuze. Porque en el núcleo más íntimo del laberinto del lenguaje los dos filósofos (como Blanchot antes que ellos) descubrieron la muerte, el “acontecimiento de los acontecimientos”, como glosa Foucault la concepción de Deleuze.<sup>120</sup>

La reiterada “voluntad de nada” –que Freud había llamado “instinto de muerte”– “no sólo es una voluntad de poder, una cualidad de la voluntad de poder”, declara Deleuze en el clímax de su *Nietzsche y la Filosofía*, “sino la *ratio cognoscendi de la voluntad de poder en general*, el único modo en que nosotros, modernos, podemos llegar a conocer la voluntad de poder en cuanto tal. Bajo el impacto de la civilización, la voluntad de poder ha sido impulsada hacia adentro y se ha vuelto contra sí misma y creado en el ser humano “una inclinación nueva: la de destruirse a sí mismo”. Es precisamente esta inclinación, formada por el ascetismo occidental y actuante en el nihilismo moderno, la que conduce al “punto focal” –y al enigma central– de la “filosofía dionisiaca” de Deleuze. ¿Cómo podía superar la voluntad de poder, según Nietzsche un impulso *para vivir*, su propia inclinación, históricamente constituida, a la autodestrucción?<sup>121</sup>

La solución, según Deleuze, era a un tiempo simple y paradójica. El dionisiaco, para recuperar la salud, debía explotar su voluntad de nada. Mediante el *ejercicio* de su poder para destruir, se destruiría *activamente* a sí mismo y de este modo obliteraría cuanto frenara su poder y redescubriría una

hueste de impulsos desconocidos. A Deleuze le interesaba particularmente la pasmosa transmutación del dolor en placer que produce el erotismo masoquista; las alucinaciones que gatillan las drogas y el alcohol (en este sentido estudió al novelista inglés Malcolm Lowry); el desorden que provoca la guerra de guerrillas; la desintegración psicológica de la esquizofrenia, y, en última instancia, la deliberada aceptación de la muerte en el suicidio.<sup>122</sup>

Eludiendo apenas la locura, el asesinato y el suicidio, Sacher-Masoch y Lowry, como los estudiantes de mayo de 1968, y como Artaud (otro de los héroes de Deleuze), habían mostrado que la voluntad de nada, si se asumía activamente y se aplicaba creadoramente, podía ser transformada en su opuesto, en una enérgica (re)afirmación de la (incivilizada) esencia vital de la voluntad de poder. “Cada uno arriesgaba algo”, advierte Deleuze, la salud, la salud mental o la vida; sin embargo “cada uno extrajo de ello un derecho imprescriptible” y cruzó los límites y dejó abierto un “agujero”: “Bajo el pavimento, la playa”. A través de esas fisuras en los monumentos psicológicos y sociales que ha erigido la civilización, uno alcanza a ver “un puro devenir sin medida” (un “devenir monstruoso y anárquico”, comenta Foucault). Animado por esa visión, es posible que “uno pueda ir más lejos de lo que creía posible” y que elabore imágenes nuevas, ideas nuevas, “formas nuevas de vida” más allá del bien y más allá del mal, más allá, también, de “la voluntad de nada”. Sólo entonces, enseña Deleuze, podría “empezar la ‘gran política’”.<sup>123</sup>

Deleuze, sin embargo, tuvo que aceptar que peligros muy graves se asoman a este singular agujero. Pues si uno se descarga convulsivamente a sí mismo —de dolor, de culpa, de piedad; de razón, de lógica, de leyes—, puede perder todo sentido de orden y precipitarse incontrolablemente en un vacío. “Este es el fenómeno del ‘agujero negro’”, explicó Deleuze en cierta ocasión: un individuo “se precipita en un agujero negro del cual no va a poder liberarse”. Deleuze consideraba muy seriamente la posibilidad de un “quiebre”, y cita la triste observación de F. Scott Fitzgerald: “Toda la vida es,

por cierto, un proceso de crisis y caída”. Los que caen en la catatonia de la locura o se aficionan a las drogas o se entregan al “microfascismo” de la violencia política y el terrorismo provocan “algo de horror”, confidenció Deleuze, “y, en cualquier caso, me atemorizan”.<sup>124</sup>

Deleuze se las arregló, no obstante, para superar sus temores y la sensatez de su desconfianza. “Todo lo bueno y grande de la humanidad”, declara, decidido y gélido, en *La Lógica del Sentido*, sólo puede surgir “de personas dispuestas a destruirse a sí mismas; mejor la muerte que la salud que se nos ha concedido”.<sup>125</sup>

O, como afirma el Zarathustra de Nietzsche en un pasaje que Deleuze conocía muy bien: “Amo a todos los que pesan, a los que caen uno a uno desde la nube oscura que pende sobre los hombres: anuncian el advenimiento del rayo, son heraldos y, como tales, perecen”.<sup>126</sup>

Foucault estaba de acuerdo, por supuesto. Además, como dice en una entrevista de 1971 acerca de mayo de 1968 y sus consecuencias, “el sistema se está derrumbando” y hay un mundo que ganar.<sup>127</sup>

Además de la agitación que realizaba con el Groupe d'Information sur les Prisons, Foucault elaboró en esos años sus propias concepciones políticas en una serie de presentaciones públicas y entrevistas, y no dejó de reiterar su interés en lo que Nietzsche llamaba el “gozo en la destrucción”.<sup>128</sup>

A mediados de 1971, por ejemplo, Foucault discutió la marcha del movimiento con un grupo de jóvenes militantes. La grabación de esas conversaciones se publicó en *Actuel*, la revista más arriesgada de la prensa alternativa francesa después de 1968, una publicación mensual llena de caricaturas de R. Crumb y de noticias de todo aspecto relevante de la contracultura internacional, desde el maoísmo al LSD.<sup>129</sup>

La conversación empezó con un desafío de Foucault. Pidió a los alumnos que le señalaran “las formas más intolerables de represión” que padecían. Pero muy pronto las pre-

guntas giraron hacia el mismo filósofo, que respondió ofreciendo las primicias de sus concepciones políticas.<sup>130</sup>

“Siempre es positiva la comunicación de conocimiento”, concede a un estudiante, aunque haya un “sesgo” en el conocimiento comunicado, como lamenta otro estudiante. “Como muestran de modo convincente los sucesos de mayo”, el conocimiento supone siempre “una doble represión” según lo que se excluye y según el orden que impone. En los textos franceses de historia, por ejemplo, “los movimientos populares... se dice que surgen a partir de hambrunas, impuestos o desempleo; nunca parecen el resultado de una lucha por el poder, como si las masas pudieran soñar con un estómago lleno pero nunca con el ejercicio del poder”. El poder, sencillamente, no se considera. Al mismo tiempo, mediante el uso de un conjunto de categorías tranquilizadoras –“la cultura, la verdad, el hombre, la escritura”, etc.–, los libros procuran “atenuar el impacto de los sucesos cotidianos”, disolver “el quiebre radical que introducen los acontecimientos”, suavizar y encubrir los “agujeros” deleucianos que estallan y quedan abiertos con erupciones como la Noche de las Barricadas.<sup>131</sup>

El punto crucial del problema, sugiere Foucault, era muy simple: el “humanismo”. Y el problema con el humanismo también resulta muy simple: por lo menos aquí se expresa de modo más tajante que en ninguna otra parte de su obra:

“El humanismo es todo lo que en la civilización occidental restringe *el deseo de poder*.”<sup>132</sup>

Y finalmente el concepto central de Nietzsche –el *poder*– reclama el lugar que le corresponde, también central, en el vocabulario propio de Foucault: su objetivo político, tal como lo explica entonces, es “una ‘desobjetivización’ de la voluntad de poder”.<sup>133</sup>

Alcanzar este objetivo requería “acción revolucionaria”, una “agitación simultánea de conciencias e instituciones”.<sup>134</sup>

El objetivo institucional, como insiste, era muy amplio: era, de hecho, nada menos que, la demolición de la sociedad moderna en cuanto totalidad cohesiva e integrada. “La uni-

dad de la sociedad' es precisamente lo que no debe considerarse, a menos que se la piense para destruirla. Y entonces es de esperar que nunca más haya algo que se parezca a la unidad de la sociedad". Mientras se efectúa una guerra tan incondicional contra las más antiguas leyes y pactos, muy bien puede suceder (como suele acontecer en tiempos de guerra) que se disuelvan las creencias morales tradicionales que frenan la voluntad de poder. Eso estaba bien desde un punto de vista nietzscheano. A falta de una sangrienta guerra civil, estas creencias se podrían debilitar convenientemente gracias a la acción, más pacífica, de la agitación local de grupos como el propio GIP de Foucault: "El objetivo último de sus intervenciones", como dijo el filósofo a sus alumnos, "no era aumentar en media hora el derecho a visitas de los prisioneros o conseguirles mejores baños en las celdas, sino poner en duda la distinción moral y social entre inocente y culpable". Si tenía éxito, el GIP destruiría "una ideología simple y elemental", la "ideología del bien y el mal". De allí el título de esta charla: "Más allá del Bien y del Mal".<sup>135</sup>

Al mismo tiempo, como lo crucial del problema político era la "subjetivización", un ser humano siempre podría encarar cuerpo a cuerpo a su enemigo, considerar la misma "conciencia" como un campo de combate donde derrocar "al sujeto, ese seudosoberano".<sup>136</sup>

Los jóvenes interlocutores no siempre conseguían seguir la lógica de Foucault. "¿Significa esto", preguntó uno de ellos, "que su objetivo primordial es modificar la conciencia y que uno puede, de momento, dejar de lado la lucha contra las instituciones políticas y económicas?"<sup>137</sup>

No, respondió Foucault, "me han entendido muy mal". No se trata, después de todo, de un simple cambio de conciencia sino de transformar también las instituciones.<sup>138</sup>

Los dos objetivos se pueden intentar simultáneamente, propone Foucault, mediante una especie de "ataque 'cultural'" que amenazará las viejas instituciones con la experiencia de nuevas prácticas: "la supresión de tabúes sexuales, de limitaciones y divisiones; la exploración de la existencia comunal;

el alojamiento de inhibiciones en relación con las drogas; la ruptura de todas las prohibiciones que forman y guían el desarrollo del individuo normal". (Al suscribir esos actos de transgresión, Foucault se estaba apartando completamente de la línea maoísta ortodoxa: se esperaba que los militantes eliminarían las drogas, a las que se consideraba un vicio "pequeño-burgués".)<sup>139</sup>

"Me estoy refiriendo a todas esas experiencias que nuestra civilización ha rechazado", explicaba Foucault, "o que sólo acepta dentro del campo de la literatura". Pero los tiempos habían cambiado: desde mayo del sesenta y ocho, las "experiencias-límite" ya no eran solamente territorio del escritor o de la persona privada, formaban parte del núcleo mismo de la nueva política que se estaba forjando "más allá del bien y del mal."<sup>140</sup>

Y "es posible" concluye Foucault con optimismo, "que la reciente experiencia con las drogas, el sexo, las comunas, otras formas de conciencia y otras formas de individualidad esté mostrando la línea gruesa de la sociedad futura. Si el socialismo científico surgió de las *utopías* del siglo diecinueve, es posible que de las *experiencias* surja una genuina socialización en el siglo veinte".<sup>141</sup>

El modo de pensar de Foucault era fundamentalmente extraño incluso para jóvenes universitarios militantes y versados en filosofía francesa; pero resultaba aún más insólito para muchísimos activistas políticos e intelectuales tanto franceses como extranjeros.

El ejemplo más brillante (y gracioso) del tipo de reacción que podía provocar Foucault puede ser el debate con el lingüista norteamericano Noam Chomsky. Se realizó para la televisión holandesa y fue en noviembre de 1971. Chomsky todavía lo recuerda muy bien. "Me pareció completamente amorál", dice Chomsky. "Nunca he conocido a nadie que fuera tan totalmente amorál."<sup>142</sup>

Enfrentar a Chomsky y Foucault en una discusión pública tenía cierto sentido. En 1971 los dos eran famosos intelectuales.

tuales en todo el mundo; los dos habían dedicado obras a la estructura del lenguaje, aunque el entrenamiento de Chomsky era en lingüística y no en filosofía; sobre todo, los dos habían adquirido fama por sus posiciones políticas combativas. Chomsky había publicado, en 1967, en la influyente *The New York Review of Books* uno de los artículos que más pesaron en el ataque a la guerra de Vietnam.

Chomsky recuerda que se conocieron y pasaron juntos varias horas antes del programa y que establecieron un terreno común a pesar de la barrera del idioma (Chomsky hablaba muy poco francés y Foucault aún no dominaba el inglés como lo haría más tarde). Intercambiaron opiniones políticas generales, discutieron acerca de los gramáticos de Port-Royal (uno de los intereses académicos que compartían).<sup>143</sup>

Pero ya había indicios de que éste no iba a ser un debate común y corriente. Con la esperanza de molestar la pulcra sobriedad del público holandés, el moderador del programa, Fons Elders, anarquista confeso, se había conseguido una brillante peluca roja y trató, infructuosamente, que Foucault se la pusiera. Por otra parte, y sin que lo supiera Chomsky, habían dado a Foucault, en pago por su presentación, una importante porción de hachís a la cual el filósofo y sus amigos llamarían, jocosamente y durante los meses que les duró, “el hachís de Chomsky”.<sup>144</sup>

El programa de televisión empezó con bastante placidez: Chomsky defendió la idea de un fundamento “dado biológicamente, inalterable” de la naturaleza humana, y Foucault planteó algunas dudas. Chomsky resumió sus ideas acerca de la gramática generativa, y Foucault explicó brevemente por qué consideraba que la historiografía requería que “se suprimiera el dilema del sujeto cognoscente”.<sup>145</sup>

La conversación continuaba en este tono y Elders no dejaba de pisar a Foucault por debajo de la mesa, señalándole la peluca roja y susurrándole “póngasela, póngasela”. Foucault intentaba ignorarlo; pero las preguntas de Elders se volvían más y más apremiantes, y el filósofo empezó a irritarse.<sup>146</sup>

¿Por qué se interesaba tanto en la política? Elders quería saberlo. ¿Y por qué no habría de interesarme?, Foucault final-



mente respondió. “¿Qué ceguera, qué sordera, qué densidad ideológica tendría que pesar en mí para impedir que me interese en lo que quizás sea el tema más decisivo de nuestra existencia?... La esencia de nuestra vida consiste, al cabo, en el funcionamiento político de la sociedad en la cual nos encontramos”.<sup>147</sup>

La conversación se centró en la política y empezaron a saltar las chispas.

Chomsky planteó su propia utopía anarquista “de un sistema federado, descentralizado, de asociaciones libres”. Foucault, en cambio, se negó, como siempre lo hizo, a elaborar cualquier “modelo social ideal”.<sup>148</sup>

Chomsky habló entonces de la necesidad de “algún concepto firme y humano de esencia humana o de naturaleza humana”. Foucault discrepó otra vez. “¿Acaso no hay un riesgo de que caigamos en el error? Mao Tse-tung ha hablado de una naturaleza humana burguesa y de una naturaleza humana proletaria y cree que no son la misma cosa”.<sup>149</sup>

Y desafió entonces directamente a Chomsky: “Cuando se comete un acto ilegal en los Estados Unidos, ¿usted lo justifica en términos de justicia o de una legalidad superior, o lo justifica por la necesidad de la lucha de clases, lo cual parece esencial en los tiempos actuales para un proletariado que está luchando contra la clase dominante?”<sup>150</sup>

Chomsky estaba completamente desconcertado con este tipo de preguntas. Había leído *Las Palabras y las Cosas* y conocía la obra de Foucault sobre la lingüística del siglo dieciocho. ¡Pero Foucault estaba invocando a Mao Tse-tung y negando la necesidad de los más elementales principios de justicia! Quizás estaba entendiendo mal.

Sin perder la compostura, Chomsky contestó con toda honestidad: sí, él también, como objetor de conciencia, consideraba que a veces el estado actúa criminalmente y que sus leyes resultan ilegítimas; pero esto no significaba, por supuesto, que debiera abandonarse el *principio* de justicia; por el contrario. Su propia resistencia a leyes que percibía como injustas *requería*, de hecho, de algún principio de justicia. Y

concluye Chomsky: “Debemos actuar como seres humanos sensatos y responsables”.<sup>151</sup>

Esto podría parecer un sentimiento trivial; en este contexto no lo era en absoluto.

Foucault, de hecho, no aceptaba nada de todo ello: responsabilidad, sensatez, justicia, ley, eran nociones vacías, fragmentos de ideologías, entidades engañosas, represoras, perniciosas. “El proletariado no hace la guerra contra la clase dominante porque crea que esa guerra es justa”, declaró. “El proletariado le hace la guerra a la clase dominante, porque, por primera vez en la historia, quiere hacerse con el poder”.<sup>152</sup>

Chomsky estaba atónito. “No estoy de acuerdo”, lo interrumpió.

Foucault: “Uno hace la guerra para ganar, no porque sea justa”.

Chomsky: “No puedo aceptar eso...”

Foucault: “Cuando el proletariado toma el poder es perfectamente posible que ejerza, sobre las clases que ha derrotado, un poder violento, dictatorial e incluso sanguinario. Y no veo qué objeción se pueda hacer a eso”.<sup>153</sup>

“Generalmente, cuando se habla con alguien, uno da por sentado que se comparte algún territorio moral”, dice Chomsky, recordando ese encuentro. “Generalmente uno encuentra alguna justificación personal en términos de criterios morales compartidos; en ese caso es posible discutir, continuar los argumentos, hallar qué hay de correcto y qué de erróneo en las posiciones. Con él me sentí, sin embargo, como si estuviera hablando con alguien que no habitara el mismo universo moral.

”Personalmente me resultó simpático. Pero no pude entenderlo. Como si fuera de otra especie; algo así.”<sup>154</sup>

La soltura y el salvajismo de las posturas políticas de Foucault en esos años no sólo sorprendieron a humanistas radicales como Chomsky; también dejaron atónitos a algunos de los jóvenes filósofos maoístas, que estaban en plena discusión sobre el alcance y significado de la “justicia popular”.

En esos meses Pierre Victor (alias de Benny Lévy) era un ardiente partidario de la creación de “tribunales populares”. Se trataba de foros públicos en los cuales la gente organizada por la izquierda maoísta establecería una especie de “tribunal” que juzgaría crímenes e inconductas que los tribunales estatales ignoraban o encubrían. En diciembre de 1970, Sartre había presidido el primero de esos “tribunales populares” en la ciudad norteña de Lens, donde dieciséis trabajadores habían perecido al estallar una mina. El tribunal de Lens sirvió de foro para publicitar ciertos hechos y de instrumento teatral que dramatizó el papel desempeñado por la negligencia empresaria en el accidente que había ocurrido. Tal como en muchas acciones maoístas de esos años, este tribunal tuvo varios méritos: focalizó la atención en un problema verdadero; estimuló la discusión pública, y obligó a intelectuales, habitualmente aislados, a establecer un vínculo con la gente de la calle (siempre difícil de efectuar, siempre un útil ejercicio).<sup>155</sup>

Entusiasmados por su experiencia de Lens, los maoístas crearon otro “tribunal popular”, ahora con la intención de juzgar, *in absentia*, a policías acusados de brutalidad. Pero pasaron los meses y el entusiasmo de las bases por la noción de la justicia popular empezó a crecer y los eslóganes se hicieron más y más ominosos: “Se puede encarcelar al jefe”. “La lucha por la libertad se debe efectuar furiosamente”. “Se puede linchar a un diputado”. Esos eslóganes poseían cierta lógica y apuntaban al tipo de “justicia popular” terrorista que practicaban los grupos ultraizquierdistas Baader-Meinhoff en Alemania y las Brigadas Rojas en Italia.<sup>156</sup>

“Era un asunto muy duro”, recuerda André Glucksmann, que por esos días estaba muy cerca del núcleo mismo del movimiento maoísta. “De hecho estábamos muy próximos, técnicamente, del Baader-Meinhoff y de las Brigadas Rojas. Poseíamos los medios para el terrorismo, contábamos con una organización secreta y con armas. Podíamos hacer lo que hacía el Baader-Meinhoff”, secuestrar, torturar, asesinar. “Algunos de nosotros estábamos en camino de ese tipo de ac-

ción. Y tienes que saber que cuando Foucault hablaba, estaba hablando a gente que estaba dispuesta al terrorismo”.<sup>157</sup>

El 5 de febrero de 1972 Foucault se instaló a discutir con Pierre Victor el significado de la “justicia popular” para publicar en un artículo en un número especial de *Les temps modernes*, la revista de Jean-Paul Sartre. Por entonces el celo sanguinario de Victor empezaba a alarmar a muchos de sus aliados y compañeros de viaje intelectuales, los que, como recuerda Glucksmann, esperaban bajar el perfil y limitar su actividad a una crítica insistente.<sup>158</sup>

En el curso de la discusión, Foucault manifestó bastante escepticismo por el entusiasmo de Victor por la justicia popular. Incluso rechazó la “forma del tribunal” y criticó todo intento, fuera en nombre del estado o en nombre del pueblo, de capturar a un individuo que de otro modo podía terminar sin castigo y de llevarlo ante una corte y convencer a un juez que lo juzgara “conforme a determinadas formas de equidad” para después obligar a soportar castigo a ese individuo si se lo juzgaba culpable.<sup>159</sup>

Foucault propuso, en cambio, no partir con la forma del tribunal, sino con “actos de justicia del pueblo... Ahora mi hipótesis no es tanto que la corte sea expresión natural de la justicia popular, sino más bien que su función histórica ha sido entraparla, dominarla y reprimirla mediante su adscripción a instituciones que son típicas de la maquinaria del Estado”.<sup>160</sup>

La “expresión natural de la justicia popular”, sugiere Foucault, no la debemos buscar en los tribunales sino en las calles; por ejemplo, en las masacres de septiembre de 1792...

Por más sanguinario que fuera Victor, evidentemente quedó atónito con las implicaciones del ejemplo. En el paroxismo de la Revolución Francesa, una multitud de militantes de París, furibundos por los rumores de un complot realista, asaltaron las cárceles y se abalanzaron contra los sospechosos de traición. Los presuntos culpables —entre ellos varias prostitutas y delincuentes comunes— fueron atacados con cuchillos, palos, picas, hachas, sables e incluso en un caso con una sie-

rra de carpintero. Después que las víctimas quedaron destrozadas y muertas y despedazadas, las que tuvieron suerte fueron lanzadas a un montón sangriento; a las otras les colgaron en picas las partes que quedaron de sus cuerpos —cabezas decapitadas, genitales mutilados— y las pasearon en triunfo por las calles de París. Antes que terminara la orgía de sangre, habían muerto más de mil mujeres y hombres.<sup>161</sup>

Desconcertado al verse flanqueado por la izquierda, Victor recuperó no obstante el ánimo y no titubeó en mostrarse de acuerdo con Foucault: por supuesto, las masas, al inicio de la revolución, se levantarían y acabarían con sus enemigos. Sí, naturalmente que ocurrirían “ejecuciones de déspotas y toda suerte de represalias por todas las extorsiones padecidas en el curso de los siglos”, dijo Victor. “Todo esto está muy bien”. *Sin embargo*, agregó, a la defensiva, antes de que este derramamiento de sangre se torne rutinario, *seguramente* sería esencial restablecer el imperio de la ley, seguramente sería necesario crear nuevos tribunales para decidir, precisamente, si “esta ejecución particular o este particular acto de venganza no es sencillamente el de un individuo que realiza un ajuste de cuentas, es decir, una venganza egoísta pura y simple”.<sup>162</sup>

Foucault discrepó.

Se serviría mejor a la justicia popular, contraatacó, si se abre toda prisión y se clausura todo tribunal. En lugar de instaurar un proceso de “normalización” y de hacer justicia conforme a la ley, sería preferible dar información nueva a las masas (como había sucedido en el tribunal de Lens) y después dejar que la “necesidad de represalia” del pueblo siga su curso. Si ejercen sin inhibiciones su poder, las masas podrían resucitar “una cantidad determinada de antiguos ritos que son aspectos de la justicia ‘pre-judicial’”.<sup>163</sup>

En este contexto, Foucault menciona la “vieja costumbre germánica” de poner “la cabeza del enemigo en una estaca, para que todos la vean, una vez que se lo ha matado”. Así, después de la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, la multitud se había paseado por las calles de París con la cabeza decapitada del comandante. Y Foucault comenta, aproba-

doramente: “Alrededor del símbolo del aparato represor”, la Bastilla, “gira, con sus viejos derechos ancestrales, una práctica popular que no se reconoce en ningún procedimiento judicial”.<sup>164</sup>

Foucault matizó alguno de sus puntos de vista en el curso de esta asombrosa conversación. Sometido a constantes preguntas de Victor, concedió que “los actos de justicia con que se responde al enemigo de clase no se pueden entregar a una especie de espontaneidad instantánea e irreflexiva”. Concedió, incluso, que “un aparato estatal revolucionario” podría desempeñar un papel constructivo, pero no mediante la creación de nuevos tribunales, sino a través de la “formación política” de las masas:

“¿Así que el trabajo de este aparato estatal sería el de formular sentencias? De ningún modo. (Su función) es educar a las masas y la voluntad de las masas de modo que ellas mismas lleguen a decir ‘en realidad no podemos matar a este hombre’ o ‘en realidad debemos matarlo’.”<sup>165</sup>

Los temas que se trataron en esta entrevista no eran académicos en absoluto.

El 25 de febrero de 1972, tres semanas después de que se grabara este debate entre Foucault y Victor, un trabajador maoísta llamado Pierre Overney, despedido de su trabajo en la planta Renault junto con otros camaradas activistas, fue muerto de un disparo por un guardia de la Renault durante una manifestación junto a las puertas de la fábrica.<sup>166</sup>

Esa noche, Foucault se unió a sus amigos maoístas en una manifestación en la planta Renault; terminó en un gran choque con la policía.

Una vez más se estaba comprometiendo en acciones de resistencia física contra las fuerzas del orden. Y en el clímax de la batalla campal, varios testigos pudieron ver el brillante cráneo del gran profesor del Collège de France mientras recibía golpe tras golpe del bastón de un oficial de la policía.<sup>167</sup>

El 8 de marzo, la “necesidad de represalia” se puso en acción: un comando clandestino, maoísta, que se autodenomina

minó *Groupe Pierre-Overnay de la Nouvelle Résistance*, secuestró y retuvo en un lugar desconocido al jefe de personal de la planta Renault.<sup>168</sup>

La operación no sólo conmovió a conservadores y liberales, sino también a los militantes de la izquierda estudiantil francesa.

Contra la liberación del funcionario de la Renault, el comando exigió la amnistía de todos los manifestantes que habían sido arrestados y trabajo para todos los trabajadores despedidos.

El gobierno se negó a negociar.

El comando maoísta cedió a las presiones de sus antiguos aliados de la izquierda francesa. Liberaron, sin daño, dos días después, al funcionario. Al revés de sus amigos de Alemania e Italia, los maoístas franceses no llegaron al crimen político.<sup>169</sup>

¿Pero por qué este límite y no algún otro?<sup>170</sup>

Foucault estaba en plena redacción de un libro sobre el crimen y el castigo; esta pregunta debió ser difícil, quizás insoportable para él. Hacía casi dos décadas, en 1953, había declarado que “el hombre puede y debe experimentarse a sí mismo negativamente, mediante el odio y la agresión”. Envalentonado por sus propias “experiencias-límite” en la política, quince años después, primero en Túnez y después en Francia, había participado en durísimas luchas con la policía; ayudado a fomentar el descontento en las cárceles francesas y, considerando con explícita ecuanimidad los baños de sangre de las rebeliones populares, había llamado a destruir “la unidad de la sociedad”.

No resulta sorprendente, entonces, que temas de “odio y agresión” desempeñen un rol crítico y tortuosamente complejo en la próxima etapa de su vida y, sobre todo, en la más influyente de sus obras, en la “genealogía de la moral moderna”, como llamaría a *Vigilar y Castigar*.

## UN ARTE DE SENSACIONES INSOPORTABLES

Las frases que abren el libro carecen de inflexiones, como si carecieran de importancia; son, en palabras de alguien que las comentó, “insoportables”.

[Damiens, el regicida], fue condenado el dos de marzo de 1757 “a arrepentirse honorablemente ante la puerta principal de la Iglesia de París” adonde le “llevarían en una carreta, vestido con solo una camisa y sosteniendo una antorcha de cera ardiente de medio kilo”; después, “en la dicha carreta se lo llevará a la plaza de Grève, donde, en un cadalso allí erigido, se le arrancará la carne del pecho, brazos, muslos y pantorrillas con pinzas de hierro al rojo vivo; la mano derecha, en la que sostendrá el cuchillo con que cometió el dicho [regicidio], será quemada con azufre y se le verterá plomo derretido en los sitios donde se haya arrancado la carne y también aceite hirviendo, resina candente, cera y azufre, todo mezclado, y después cuatro caballos tirarán de su cuerpo hasta desmembrarlo y sus miembros y cuerpo serán consumidos por el fuego, reducidos a cenizas y las cenizas arrojadas al viento”.<sup>1</sup>

Sucedió que la tortura no se realizó correctamente; el texto no ahorra nada de los documentos que cita. Los cuatro caballos amarrados a las extremidades de Damiens no consiguieron desmembrarlo. Se probó con seis caballos y tampoco pudieron. “Al cabo de dos o tres intentos” el verdugo cogió



un cuchillo “y cortó el cuerpo por los muslos en lugar de separar las piernas por las coyunturas; los... caballos tiraron y arrastraron los muslos, primero el derecho y después el otro; lo mismo se hizo con los brazos, los hombros, las axilas y los cuatro miembros; hubo que cortar la carne casi hasta el hueso...”<sup>2</sup>

Así comienza *Vigilar y Castigar*. Publicado en Francia a principios de 1975, el libro se tradujo dos años después al inglés como *Disciplina y Castigo*. Fue concebido durante el período más militante del activismo de Foucault con los maoístas franceses y el Groupe d'Information sur les Prisons, y se compuso entre 1972 y 1974, en tiempos en que la ultraizquierda francesa se encontraba en pleno proceso de desorganización y retirada. El texto es el ensayo más importante de Foucault en teoría política, establece “imposibilidades múltiples”, condena el humanismo, justifica implícitamente la violencia popular y obliga a que el lector encare el problemático papel que desempeñan el odio y la agresión en la sociedad moderna y en la moderna psiquis.

Constituye, según el mismo autor, la culminación de su carrera. “Mi primer libro” lo llamaba Foucault, y es fácil advertir por qué. Nunca antes había desplegado su escritura tanta confianza y autoridad y dominio. Nunca volvería a irradiar una potencia tan intensa y desconcertante.<sup>3</sup>

Las páginas iniciales son un ejemplo perfecto. Anónimas y sin embargo extrañas, son en la práctica un comentario “à la Borges”, como dijera una vez Foucault, un comentario que sólo representa “la reaparición, palabra por palabra (pero ahora solemnes y lentas) de aquello que comentan”.<sup>4</sup> Como él explicaba, la “novedad” (y el peso filosófico) de ese comentario no reside “en lo que se dice, sino en la ocasión de su retorno”, en su curiosa repetición, en su amorosa reiteración, en este caso como el comienzo nuevo de un nuevo libro de Michel Foucault:

Se encendió el azufre pero la llama era tan pobre que sólo se quemó la piel superficial de la mano, ligeramente. Entonces el verdugo se arremangó, cogió las pin-

zas de acero, hechas especialmente para la ocasión y que medían más de cuarenta centímetros, y tiró primero de la pantorrilla de la pierna derecha, luego del muslo; de allí pasó a las dos partes carnosas del brazo derecho y después al pecho. Aunque el verdugo era un tipo fuerte y vigoroso, le costó tanto desgarrar los trozos de carne que debió aferrar dos o tres veces el mismo sitio, torciendo las pinzas mientras lo hacía; lo que arrancaba iba dejando en cada parte una herida del tamaño aproximado de una moneda de seis libras...

[Damiens] aullaba con cada maniobra tal como uno imagina que deben gritar los condenados sin decir otra cosa que “¡perdóname, Dios mío! ¡Perdóname, Señor!”<sup>5</sup>

Las agónicas ordalías de Damiens no están solas. En el texto de Foucault las sigue de inmediato otro comentario “à la Borges”, una larga cita de un libro publicado en 1838 por un reformador francés del sistema carcelario, Leon Faucher. El extracto presenta las líneas generales del régimen cotidiano ideal para los convictos jóvenes:

Con el primer redoble de tambor los prisioneros se deben levantar y vestirse en silencio mientras el supervisor abre la puerta de las celdas. Con el segundo redoble ya deben estar vestidos y hacer la cama. Con el tercero, se deben alinear y encaminarse a la capilla para la oración de la mañana. Hay un intervalo de cinco minutos entre cada redoble de tambor...

A las seis menos cuarto en el verano y a las siete menos cuarto en invierno, los prisioneros bajan al patio a lavarse las manos y la cara, y reciben la primera ración de pan. Inmediatamente después forman los equipos de trabajo y empiezan a trabajar a las seis en el verano y a las siete en invierno...

A las siete y media de la tarde en verano y a las ocho y media en invierno, los prisioneros deben estar de vuel-

ta en las celdas después de lavarse las manos y de que les hayan revisado la ropa en el patio; con el primer redoble de tambor se deben desvestir y con el segundo acostarse. La puerta de las celdas se cierra y los supervisores recorren los pasillos para asegurarse de que haya orden y silencio.<sup>6</sup>

Dos documentos distintos, dos imágenes diferentes: una de ejecución pública y la otra de una prisión modelo. Cada una ilustra dos modos radicalmente diferentes de encarar el castigo, dos modos distintos de aplicar las normas de la sociedad. El primer modo, que expresa la voluntad soberana del rey, apunta a la carne: es salvaje, espectacular, repugnante. El segundo, que expresa el moderno imperio de la ley, manifiesta “cierta discreción”. Es metódico, austero, aturdidor: “Ha empezado la era del castigo sobrio”.<sup>7</sup>

El libro que sigue es elegante, intrincado y, como siempre ocurre con las obras principales de Foucault, profundamente desconcertante. Se trata de un estimable estudio erudito y su objeto, a cierto nivel, es bastante claro: describir detalladamente cómo cambió en Europa el “estilo” del castigo entre la tortura de Damiens en 1757 y el nacimiento de la cárcel moderna alrededor de 1840. Tal como el relato del asilo en *Locura y Civilización*, la historia de la cambiante tecnología del castigo abre una perspectiva nueva y sorprendente sobre el pasado y estimula para acercarse de otro modo a un área previamente desdeñada de la historia.

Una vez más, sin embargo, la investigación subsiguiente de los académicos señala lo peculiar que es la historia que hace Foucault. Su texto propone una mezcla característica de matizados análisis, referencias apoyadas en autoridades y documentación abundante, todo combinado con imágenes fabulosas, audaces afirmaciones y destempladas generalizaciones.<sup>8</sup>

El núcleo de la obra, por otra parte, consiste en una fábula filosófica encantadoramente simple: la “cárcel” de que habla el relato de Foucault no es sólo la patrullada por guar-

dianes y construida con ladrillos y acero; es también la “cárcel” interior, aquella que patrulla la conciencia y está construida por aptitudes e inclinaciones. La obra de Foucault es en este nivel, tal como él mismo dice que es, una alegoría acerca del “alma, efecto e instrumento de anatomía política; el alma, cárcel del cuerpo”.<sup>9</sup>

Foucault aceptó en más de una oportunidad, durante entrevistas y debates públicos, la peculiaridad de *Vigilar y Castigar*, e intentó, no siempre con mucho éxito, explicar a los demás lo que pretendía y por qué lo intentaba.

En términos muy generales, explicaba, este estudio histórico, como todos sus anteriores, abordaba, con gran dificultad por cierto, el “problema de la verdad”. La dificultad consiste en saber de qué historia se trata, ya que todos sus estudios han demostrado, entre otras cosas, que las distinciones y categorías del “conocimiento” en tanto tal, sobre todo la distinción entre lo que es verdadero y lo que es falso, eran en sí mismos productos transitorios y cambiantes de costumbres e instituciones transitorias y cambiantes: “¿Qué conocimiento histórico es posible de una historia que produce la distinción verdadero/falso de la cual depende ese conocimiento?”<sup>10</sup>

El lector se encuentra otra vez, entonces, frente a un tipo extraño, casi surrealista, de historiografía. Por una parte, como explicó Foucault en una entrevista de 1978, “utilizó métodos propios del repertorio clásico: demostración, prueba de la documentación histórica, referencia a textos, recurso a comentarios autorizados, interpretación de relaciones entre ideas y hechos, propuesta de hipótesis explicativas, etc.” Esta parte de su obra, cuya facticidad certifican notas y referencias, puede por supuesto ser rechazada, revisada o confirmada según los estándares más rigurosos de la indagación historiográfica.<sup>11</sup>

Por otra parte, Foucault continuaba dedicado a insertar “ficción”, como llama a lo trascendente del lenguaje, en el juego de por lo demás fastidiosa prosa “fáctica”. “Me parece”,

señala en una entrevista de 1977, “que existe la posibilidad de que la ficción trabaje dentro de la verdad, de que un discurso ficticio induzca efectos de verdad, de que presente la que engendra un discurso verdadero, o de que ‘fabrique’ algo que aún no existe, esto es, que la ‘ficcionalice’”.<sup>12</sup>

Así entonces *Vigilar y Castigar*, como lo dijo él mismo, “utiliza documentos ‘verdaderos’, pero de modo tal que mediante ellos es posible no sólo una certificación de la verdad, sino también una *experiencia* que autorice una alteración, una transformación de la relación que tenemos con nosotros mismos y con nuestro universo cultural: en una palabra, con nuestro ‘conocimiento’”. La parte “ficticia” de este libro está, en efecto, diseñada para provocar en el lector una especie de “experiencia-límite” y para precipitar un cambio en nosotros mismos, en nuestras “almas” y en nuestra comprensión de la “verdad”.<sup>13</sup>

¿Pero qué implica este cambio?

Foucault multiplica deliberadamente, en *Vigilar y Castigar*, los temas y las viñetas, abriendo nuevas “‘salientes’ analíticas”, como las calificó, produciendo un “creciente polimorfismo” de imagería, detallando un vertiginoso y “deslumbrante conjunto de invenciones perversas, discursos cínicos y meticulosos horrores” (como resumió una vez Gilles Deleuze la impresión global que le causó el libro). El efecto de la acumulación es, no obstante, sencillo y claro: *agudiza* la tensión que se establece desde el mismo principio con las dos primeras imágenes del libro.<sup>14</sup>

La muerte de Damiens en la tortura es espectacular, grotesca e inolvidable. El horario carcelario de Faucher resulta pálido en comparación: es monótono, preciso, excesivamente racional.

En el contexto general del argumento de Foucault, la segunda imagen ilustra la estructura rígida de la cárcel moderna mientras que la primera despliega el tipo de castigo, cruel e inusual, que la prisión moderna debía reemplazar. En

manos de casi cualquier otro narrador este resultado ofrecería, incluso, una especie de consuelo. La mayoría de los historiadores se ha congratulado, después de todo, de la desaparición de la tortura, parte de un saludable proceso de “humanización” que ha suavizado la a menudo salvaje violencia de las sociedades premodernas.

Es fama que Foucault no hace nada que a eso se parezca. No se congratula en absoluto de la desaparición de la tortura y plantea dudas apremiantes acerca de los costos ocultos del “estilo penal” que evitaría la coerción visible pero en cambio actuaría “en profundidad”, tratando de transformar “el corazón, los pensamientos, la voluntad y las inclinaciones”. Los esfuerzos por instaurar “menos crueldad, menos sufrimiento, más gentileza, más respeto y más ‘humanidad’” han tenido, según Foucault, el efecto perverso de reinventar la totalidad de la sociedad moderna sobre el modelo de la cárcel y de imponer un tipo de “disciplina” aún más sutil e insidiosamente castigadora no sólo a los convictos sino también a los soldados, a los trabajadores, a los estudiantes y hasta a los mismos profesionales a quienes se entrena para supervisar distintas instituciones “disciplinarias”; durante el proceso se han refinado nuevas “tecnologías correctoras del individuo” y se ha producido un “efecto doble: un ‘alma’ por conocer y un sometimiento que hay que mantener”.<sup>15</sup>

Las escenas que abren el libro resultan entonces perturbadoras en un doble sentido. El texto de Foucault por una parte provoca el más profundo escepticismo acerca de las reformas que pretenden menguar el dolor, y simultáneamente invita al lector a contemplar con involuntaria simpatía el cruel poder que se despliega en lo que Foucault llama “*l'éclat des supplices*”, el esplendor y la gloria explosiva de la muerte por tortura.<sup>16</sup>

Esta extraña extrapolación doble de valores explica mucho de la inquietud que uno puede experimentar cuando termina de leer este admirable libro de Foucault. Si se piensa en los asuntos que plantea *Vigilar y Castigar*, se tiene la impresión de ingresar a un laberinto filosófico diabólicamente inte-

ligente. Mientras se intenta avanzar por sus retorcidos senderos, evitando los callejones sin salida y explorando pacientemente los atajos en busca de respuesta a los muchos enigmas y acertijos que plantea –acerca de la cronología, el método, la genealogía–, es fácil perder de vista los asuntos sustantivos y perturbadores a los cuales el texto sin embargo no cesa de volver.

¿Qué pensar, por ejemplo, de la aparente fascinación de Foucault por la muerte mediante torturas?

O, para plantear la pregunta de modo más abstracto, en términos del asunto ético que también plantean las propias “experiencias límites” políticas de Foucault después de Mayo del 68: ¿qué papel deberían desempeñar la crueldad y la violencia en la organización del cuerpo, el alma y la sociedad?

Foucault no es, por supuesto, el primer pensador moderno que plantea estas cuestiones. Sade, Bataille y Artaud también han planteado preguntas acerca de la crueldad y la violencia, y también Gilles Deleuze. Y también, sobre todos, Friedrich Nietzsche. Se había invocado a muchos de estos autores en las obras anteriores de Foucault, en una especie de mantra gnóstico, como para convocar los quebrantadores éxtasis del “pensamiento del afuera”. Uno de los más notorios quiebres de *Vigilar y Castigar* es sin embargo la omisión de esta letanía familiar de nombres que parece anunciarse ya en la carencia de inflexiones del frontispicio literario del libro. Pero por más carente de pasión que sea la narración de la muerte por tortura de Damians, impregna peculiarmente todo lo que sigue, como también lo hace la presencia silenciosa que preside este extraño teatro de la crueldad, la de Nietzsche, cuya influencia parece mayor que nunca antes.<sup>17</sup>

Fue Nietzsche, al cabo, quien primero ligó la tecnología del castigo con la producción del “alma” humana y puso entonces en el centro del pensamiento moderno a la crueldad y la violencia. Y en más de una ocasión reconoció Foucault su deuda filosófica con Nietzsche y con su línea argumental: “Si

quisiera ser pretencioso”, observó en una entrevista ligeramente posterior a la publicación de *Vigilar y Castigar* aludiendo a la obra en que Nietzsche establece esas conexiones, “utilizaría ‘la genealogía de la moral’ como título general de lo que estoy realizando”.<sup>18</sup>

A principios de los años setenta Foucault había vuelto con renovado interés al pensamiento de Nietzsche. En 1970 le dedicó uno de sus cursos en Vincennes; y en 1971, durante la primera serie de conferencias en el Collège de France, había emprendido un análisis comparativo de la *Metafísica* de Aristóteles y *La Gaya Ciencia* de Nietzsche en un curso con el nietzscheano título de “*La volonté de savoir*”.<sup>19</sup>

En un breve resumen de estas conferencias, Foucault enumeró las convicciones de Nietzsche sobre el “conocimiento” y, al mismo tiempo, hizo el listado de algunas de sus *propias* convicciones centrales, los temas y tesis que informan el planteo general de *Vigilar y Castigar*.

–El conocimiento es una “invención” tras la cual hay algo completamente distinto: un juego de instintos, impulsos, deseos, temor y la voluntad de apropiarse. El conocimiento se produce en la etapa en que estos elementos combaten unos con otros.

–No se produce a resultas de la armonía o el equilibrio entre estos elementos, sino más bien como resultado de su antagonismo, de su dudoso y provisorio compromiso, de una tregua frágil que ellos están siempre dispuestos a traicionar. El conocimiento nunca es una facultad permanente; es un suceso o, quizás, una serie de sucesos.

–Siempre está esclavizado, es dependiente, está extasiado (no ante sí mismo sino ante lo que sea que pueda extasiar a un instinto o a los instintos que lo dominan).

–Y si se presenta a sí mismo como conocimiento de la verdad, es así porque produce la verdad mediante el



juego de una falsificación primaria y siempre reconstituida que establece la distinción entre lo verdadero y lo falso.<sup>20</sup>

Estas cuatro proposiciones sobre el estatus del “conocimiento” y el origen de la “verdad” pueden parecer, a primera vista, muy lejanas del problema del castigo y del origen de la cárcel moderna. Pero según Foucault, como para Nietzsche, el “conocimiento” es un subproducto de poderes corporales y se encuentra íntimamente ligado a un intento de regular esos poderes; el intento de regular el poder está ligado, para los dos, a la prohibición de impulsos violentos, crueles y agresivos, prohibición que se instaura mediante el castigo; los dos hombres exponen la hipótesis de que esos impulsos violentos, crueles y agresivos, una vez que se les bloquea la descarga en el exterior, no desaparecen sino que se dirigen hacia adentro y explican “sin duda”, tal como Foucault glosa esta idea quintaesencialmente nietzscheana en *Vigilar y Castigar*, cómo nació “el hombre del humanismo moderno” y cómo el alma se convirtió en la “cárcel” del cuerpo.<sup>21</sup>

Nietzsche había analizado el carácter de este proceso en el famoso segundo ensayo de *Genealogía de la Moral*, acerca del nacimiento de la “‘Culpa’, la ‘Mala Conciencia’ y otros asuntos semejantes”. Una revisión de los argumentos de Nietzsche deja en claro que en *Vigilar y Castigar* Foucault construyó sobre sus supuestos, y recapituló sus temas principales con notable fidelidad.

Hubo un tiempo, según la fábula de Nietzsche acerca de la *homo natura* (que Freud repetiría desde otro ángulo), en que los seres humanos fueron los desventurados “esclavos del deseo y el afecto momentáneos”. Sin que importaran las consecuencias, actuaban conforme a cualquier impulso pasajero. En este imaginado estado natural, los fuertes gozaban de “la mayor gratificación de su sensación de poder” mediante la práctica de la “crueldad”, infligiendo y sufriendo dolor a voluntad; caprichosas “bestias de presa”, podían emerger “de

un desagradable proceso de asesinato, incendio, violación y tortura, con el alma exaltada y exenta de perturbaciones, como si sólo se tratara de una juerga de estudiantes, convencidos de que habían provisto a los poetas de más material para sus cantos y alabanzas”. Esas bestias de presa provocaban sin duda desconfianza y temor en sus vecinos; la vida era desagradable, brutal y breve para la mayoría de la gente del estado natural de Nietzsche; por eso muchos sentían la necesidad de regular y controlar una situación que constituía por lo demás un “constante estado de guerra”.<sup>22</sup>

Esas regulaciones ocurrían mediante la imposición de lo que Nietzsche llama “la camisa de fuerza social”, la elaboración de costumbres y usos y leyes destinados a que los seres humanos fueran “calculables, regulares, necesarios”, en una palabra *dóciles*. ¿Pero cómo podía ocurrir esta transformación?, se pregunta. ¿Cómo se puede imponer algo que permanezca a una bestia de presa asesina que “sólo se atiende al momento pasajero”?<sup>23</sup>

La respuesta, pensó Nietzsche, era una terrible especie de “*mnemotécnica*”, como la llamó, diseñada para forjar una verdadera “*memoria de la voluntad*”. La mera memoria podría bastar para que el ser humano actuara con constancia y tuviera la paciencia de hacerlo permanentemente. “Si algo va a permanecer en la memoria” —esto era el elemento crucial de su hipótesis “*mnemotécnica*”— “debe ser impreso allí a fuego: sólo permanece en la memoria lo que nunca cesa de *hacer daño*”.<sup>24</sup>

Durante siglos los estados, a los cuales gobernaban “bestias de presa” apenas civilizadas, emplearon entonces los “medios más temibles” para moldear su material humano y forzar a sus súbitos a renunciar a la violencia; construyeron así la ley sobre “la promesa de la sangre” (como dice Foucault). “Consideremos los viejos castigos germánicos”, escribió Nietzsche y enumeró regocijado los más groseros, “por ejemplo el lapidamiento..., el rompimiento de huesos en la rueda..., la perforación con estacas, el desgarramiento tirado por caballos o el pisoteo por caballos..., el cocimiento del criminal en aceite o vino hirviente..., el tan popular de quemar vivo..., el arrancar la piel del pecho y también la costumbre de impregnar al

malhechor con miel y dejarlo luego expuestó al sol a merced de las moscas”.<sup>25</sup>

El mismo tono alegre de Nietzsche nos recuerda que el espectáculo de tales castigos ofreció por mucho tiempo a los seres humanos placer y dolor a un tiempo, un aserto que Foucault amplía y confirma en la exposición que hace del “*éclat des supplices*” (“la gloria de la tortura”). La palabra *éclat* evoca aquí una noción nietzscheana que subyace en *Vigilar y Castigar*: la tortura, lejos de ser el desagradable acto de ciego salvajismo que los humanistas suelen suponer, era más bien un instrumento de cultura cuidadosamente calibrado, una práctica regulada, con sus propios esplendores y glorias. “Arte de sensaciones insopportables”, “teatro del infierno”, “poesía de Dante puesta en leyes”, el ritual público de la muerte por tortura ofrecía la ocasión de experimentar, aunque sólo fuera de modo vicario, placeres que la rutina prohibía. “La multitud se reunía alrededor del patíbulo no sólo para ser testigo de los sufrimientos de un condenado o para incitar la ira del verdugo; también lo hacía para escuchar cómo alguien que ya nada tenía que perder maldecía a los jueces, las leyes, el poder, la religión. La muerte por tortura le concedía al condenado esta saturnal momentánea, en la cual nada había prohibido o castigable.”<sup>26</sup>

Como Nietzsche explica en *Genealogía de la Moral*, las costumbres penales más duras honraban y preservaban, paradójicamente, algunos de los impulsos humanos más elementales: “¡Hay tanto de *festivo* en el castigo!” “A uno le hace bien contemplar el sufrimiento de otros”. Al ser testigo del más cruel de los castigos el espectador debe sentir que el “tipo” de las acciones criminales, “*como tal*”, no puede ser completamente reprehensible, ya “que exactamente el mismo tipo de acciones se practica al servicio de la justicia y se lo aprueba con buena conciencia”... violencia, difamación, encarcelamiento, tortura, asesinato, que se practican por principio y sin siquiera una emoción que los excuse”.<sup>27</sup>

Resumiendo el argumento de su segundo ensayo de la *Genealogía de la Moral*, Nietzsche destaca un punto esencial: “aquí se presenta por primera vez la *crueledad* como uno de los

sustratos más antiguos y básicos de la cultura, un sustrato cuya supresión ni siquiera es imaginable”.<sup>28</sup>

Con el paso del tiempo, sin embargo, se han ido atenuando, con lentitud pero sin pausa, los impulsos más crueles del ser humano. El mismo éxito de los métodos más duros de castigo –que producen “un aumento del miedo, la potenciación de la prudencia y el dominio de los deseos”– los ha vuelto cada vez menos necesarios. No es que esos castigos hayan conseguido que los hombres sean “mejores”. Por el contrario. Tal como resumió Foucault en cierta ocasión lo esencial de la teoría de Nietzsche, la renuncia a los impulsos naturales no atestigua “una gran conversión moral” sino más bien, “en rigor, una *perversión*”.<sup>29</sup>

Era en rigor una *perversión*, porque la docilidad, para Nietzsche y Foucault, amenazaba truncar lo *trascendente*, que Nietzsche llamaba voluntad de poder. Y tal como lo describe, este poder, en su esencia aún no mutilada, era “espontáneo, agresivo, expansivo, dador de forma” y, naturalmente, cruel. “Practicar la crueldad es gozar de la *más alta* gratificación de la sensación de poder”, había escrito Nietzsche en 1880. Ejercer el poder sin inhibición alguna era, en efecto, *ser* cruel; ésa era su dura enseñanza.<sup>30</sup>

La renuncia a la violencia y a la crueldad que efectúan los súbditos de una sociedad civilizada no es, sin embargo, una mera privación. Según Foucault y Nietzsche, también produce un despliegue enteramente nuevo de impulsos y poderes dentro del animal humano: “Todos los instintos que no se descargan hacia afuera *se vuelven hacia el interior*”, propone Nietzsche. “Así fue como el hombre desarrolló por primera vez lo que más tarde llamó su ‘alma.’”<sup>31</sup>

La elaboración de un alma dividió al animal humano. “Al frenar y reprimir su instinto de libertad, al dejarlo encarcelado adentro y finalmente sólo en condiciones de descargarse sobre sí mismo”, como dice Nietzsche, el organismo ingresó en un estado de guerra permanente consigo mismo –el conflicto de instintos, impulsos y deseos que Foucault describió en su primer curso en el Collège de France.<sup>32</sup>

Al rendirse a la paz, la mayoría de los seres humanos termina de vasallo de varios tipos de “oligarquías” psicológicas, con “regulaciones, previsiones y premeditación”, que mantienen a raya “nuestro submundo de órganos prácticos en continuo combate unos con otros”. La oligarquía del organismo se mantenía en el poder con la “ayuda de la moralidad de las costumbres” y, a medida que el tiempo pasaba, el ser humano aprendía “a avergonzarse de todos sus instintos”. Aplacados y ahogados sus impulsos crueles y asesinos, el ser humano se convirtió en sujeto de civilizada razón y moral.<sup>33</sup>

Pero los impulsos crueles del organismo no desaparecen a pesar de todo eso. Lo que de otro modo sería inexplicable —a saber, el placer que los seres humanos han aprendido a sentir mientras se esfuerzan por gobernarse a sí mismos— Nietzsche lo explica mediante la supervivencia de la crueldad *interiorizada* y por la paradójica convergencia de placer y dolor que la caracteriza. La idea de la “tortura elegida” —a primera vista, un monstruoso oxímoron— se convierte en la clave de la *Genealogía de la Moral* para la interpretación de una multitud de fenómenos entrelazados: la culpa, la mala conciencia, y, como fundamento histórico de ambas, el triunfo del ascetismo en el cristianismo.<sup>34</sup>

La interiorización de los impulsos crueles, que representa el triunfo del ascetismo, se ramifica de modos impredecibles. La culpa estropea las energías animales del ser humano; los tabúes hacen difícil y a veces peligroso el ejercicio de la voluntad. Sin embargo hay algunas almas poco comunes en que los placeres masoquistas del autodomínio fortalecen paradójicamente todo el cruel esplendor de la voluntad de poder; los viejos impulsos animales, cultivados prospectivamente y metamorfoseados mediante el uso de la memoria, la imaginación y la razón, estallan en nuevas formas de dominio. “Este secreto autoencantamiento, esta crueldad artística, este gozo por imponerse a uno mismo una forma como material duro, recalcitrante y sufriente, por marcarse a fuego una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un No, este extraño y temible y gozoso trabajo de un alma voluntariamente

enfrentada consigo misma que la hace sufrir en la alegría de hacer sufrir –esta completa mala conciencia *activa* (ya lo habréis adivinado) en tanto matriz de todo fenómeno ideal e imaginativo–, también ofrece a la vida abundante y extraña belleza nueva, abundante afirmación, y quizás la belleza misma”.<sup>35</sup>

Nietzsche resume esta historia en *Más Allá del Bien y del Mal*, utilizando la metáfora de una escala. La “gran escala de la crueldad religiosa”, como la llama, tiene tres peldaños. El primer escalón lleva al sacrificio de seres humanos en honor del dios. El siguiente permite “que uno sacrifique a su dios los instintos más fuertes, la ‘naturaleza’ propia: *esta* alegría festiva enciende los ojos crueles del asceta”. Viene finalmente el “misterio paradójico de la crueldad definitiva”, el sacrificio de Dios.<sup>36</sup>

Esta es la forma de crueldad propia del filósofo. Empujados por la voluntad de saber –una voluntad que la práctica del ascetismo nutre y conserva–, los pensadores parecen finalmente ser aquellos que reconocen que la idea de verdad es una especie de ficción y hacen cuanto les es posible para decir a quienes los quieran escuchar que todo lo que tenemos por sólido y cierto en el mundo es, si se lo examina con atención, evidentemente accidental, contingente o falso: leyes, ideas, filosofías, religiones, morales, todo. Esta honestidad corre el riesgo de acabar en nihilismo, en la convicción catastrófica de que nada es verdad y todo está permitido. Como subvierte, y en efecto lo hace, las normas, los supuestos y las convicciones que permiten funcionar a las sociedades y sentirse cómoda en el mundo a la mayoría de la gente, la voluntad de verdad del filósofo es “una especie de iniquidad sublime”. En la voluntad de saber nietzscheana hay, como lo expuso Foucault en 1971, “algo de asesino”, algo que choca con “la felicidad de la humanidad”; esta terrible voluntad de saber “avanza con una creciente y furiosa determinación, y la violencia instintiva en ella se acelera y aumenta”.<sup>37</sup>

Pero la violencia del filósofo dionisiaco ya no se dirige hacia dentro. Parece dirigirse más bien hacia fuera y gozarse

en la destrucción de todo cuanto mutile la vida, gozarse maliciosamente en devolver “el hombre a la naturaleza”, una “naturaleza” animal que se caracteriza, entre otras cosas, por la crueldad: por el placer primordial que halla en infligir y padecer dolor.<sup>38</sup>

*Vigilar y Castigar* recapitula el argumento de Nietzsche, pero también lo amplía. Señala que las ciencias humanas modernas han asumido el papel del cristianismo en la disciplina del cuerpo, que en lugar del alma cristiana “nacida en pecado y sujeta a castigo” han dispuesto un alma moderna aún más sumisa, nacida bajo supervisión y sujeta a indefinida disciplina, “a una interrogación sin límites”.<sup>39</sup>

Foucault poseía el entrenamiento y el temperamento de historiador moderno de que carecía Nietzsche: *Vigilar y Castigar* está repleto de notas al pie que prometen pruebas verificables de la manera como la “mnemotécnica” de las sociedades europeas modernas ha cambiado durante los siglos dieciocho y diecinueve.

En algún momento, alrededor de la Revolución Francesa, sugieren esos indicios, cayó el descrédito sobre el castigo como horripilante espectáculo de tortura y se lo reemplazó por un enfoque más discreto que también serviría para grabar a fuego en el alma las normas de la sociedad. El objetivo, en palabras de Foucault “no era castigar menos, sino castigar mejor; quizás castigar con una severidad atenuada, pero para hacerlo con mayor universalidad y necesidad; insertar más profundamente en el cuerpo social el poder de castigo”.<sup>40</sup>

De esto no fue tan responsable un cambio en lo que se pensaba constituía un pecado o un crimen, aunque hubo varios de este tipo, cuanto un cambio más fundamental en la tecnología de gobierno. Por primera vez era posible supervisar en detalle “la población plebeya, popular, proletaria y campesina”, como dice Foucault en un entrevista de 1973: “la sujeción general, continua, a la supervisión mediante formas nuevas de poder político... Diría que lo que se inventó a fines

del siglo dieciocho y a principios del diecinueve fue el *panopticismo*".<sup>41</sup>

El análisis del "panopticismo" es el corazón mismo de *Vigilar y Castigar*. El neologismo, que nombra la moderna "física del poder" que reemplazó a la cruda mnemotécnica de la tortura, se inspira en el libro *Panopticon* de Jeremy Bentham. En esta obra, publicada por primera vez en 1791, el jurista y reformador inglés proponía construir una cárcel circular, en la cual se podría supervisar continuamente a los prisioneros. De allí su título, de la palabra griega "*panoptes*", "que lo ve todo".

La mayor parte de la gente de hoy, si conoce a Bentham, sólo lo conoce como el padre del "utilitarismo". Reformuló la ética en términos de un cálculo intrincado destinado a maximizar los placeres y minimizar los dolores, y de este modo esperaba asegurar "la mayor felicidad de la mayor cantidad", un objetivo que, sin exagerar mucho, podría definir el del estado benefactor moderno.

Sin embargo, a pesar de que lo admiraron pensadores de su tiempo como James Mill, a Bentham sólo se lo apreció durante muchos años como jurista y filósofo político. Por el contrario, el gran público de Inglaterra lo consideró un maniático, un filántropo fanático con una idea fija, el Panopticon. Bentham estaba convencido de que esta "sencilla idea arquitectónica" podía resolver uno de los problemas más apremiantes del pensamiento social de la Ilustración. Mediante la aplicación del principio de la "inspección" perpetua en una amplia variedad de escenarios, desde prisiones y hospitales hasta fábricas y escuelas, se podría coordinar armoniosamente el interés individual con el deber social y llevar a la práctica con el menor sufrimiento posible una "sensación de escrupulosidad". "La ventaja fundamental del Panopticon", como escribe Bentham, "es tan evidente que se corre peligro de oscurecerla si se trata de demostrarla. Estar incesantemente bajo los ojos del inspector es, en efecto, perder el poder de hacer el mal y casi el pensamiento de desear hacerlo".<sup>42</sup>



Bentham gastó durante varias décadas su tiempo y la fortuna familiar intentando concretar el Panoptiçon. En 1791, con la esperanza de que un régimen de revolucionarios podría considerar sin prejuicios su proyecto radical, llegó a ofrecer sus servicios a la Asamblea Nacional Francesa. Sin resultado. Los franceses lo nombraron ciudadano honorario en mérito a sus esfuerzos. Sin embargo, en Inglaterra el impacto más tangible de su proyecto ocurrió en el lenguaje: gracias a la burla habitual de que fue objeto su panacea, “panoptiçon” ingresó en el uso cotidiano del inglés del siglo diecinueve no sólo para designar “un sitio donde todo es visible”, sino también “un salón donde se exhiben novedades”.<sup>43</sup>

Cuando Foucault empezó sus investigaciones, el libro de Bentham había pasado a categoría de curiosidad histórica. Nadie lo leía. Pero Foucault no pudo dejar de advertir que en la literatura del siglo diecinueve acerca de la reforma del sistema carcelario había continuas y rutinarias referencias al libro: “Apenas había un texto o proposición sobre cárceles que no mencionara el ‘mecanismo’ de Bentham”, recordaría más tarde.<sup>44</sup>

Es de imaginar la excitación que experimentaría cuando consiguió finalmente hacerse con un ejemplar. No podría haber inventado un emblema más eficaz de todo cuanto deataba en la sociedad moderna.

El Panoptiçon de Bentham era innegablemente elegante y también innegablemente siniestro. “Conocemos el principio”, escribe Foucault, evocando la imagen con cáustica precisión: “un edificio en forma de anillo en la periferia; una torre en el centro; a esta torre la perforan cuatro ventanas que se abren hacia el costado interior del anillo; el edificio de la periferia está dividido en celdas, cada una de las cuales lo ocupa a todo lo ancho; tienen dos ventanas, una al interior, que corresponde a las ventanas de la torre; la otra, al exterior, permite que la luz cruce la celda de un extremo a otro. Todo lo que hace falta, entonces, es situar un supervisor en la torre central y confinar en cada celda un loco, algún enfermo, algún condenado, un trabajador o un escolar. El efecto de

contraluz permite que uno observe desde la torre, mirando precisamente contra la luz, las pequeñas siluetas en las celdas de la periferia. Son como distintas jaulas, distintos teatros pequeños, en donde cada actor está solo, perfectamente individualizado y continuamente visible”.<sup>45</sup>

El mismo Bentham concedió que su “denodada invención” podría parecer perversamente contraria a su intención original: cambiar “el espíritu liberal y la energía de un ciudadano libre” por la “disciplina mecánica de un soldado”, y producir “un conjunto de *máquinas* con sólo el aspecto de *hombre*”. Pero el gran reformador estaba convencido de que su “nuevo modo de obtener poder de mente sobre mente” era un medio sin rival para asegurar la mayor felicidad a la mayor cantidad de personas. “Llamémosles soldados”, escribe Bentham, “llamémosles máquinas: mientras sean *felices*, no me importaría”.<sup>46</sup>

El pensador utilitario había imaginado, en efecto, un modo perfecto de producir, y luego de patrullar, el tipo de mundo que más había temido Nietzsche: un mundo construido sobre el modelo de “la maquinaria de un reloj tremendo, compuesto de ruedecillas siempre más pequeñas y bien ‘adaptadas’”, en el cual “siempre va a ser más y más superfluo cualquier elemento de dominio o de mando”, en el cual los individuos representan “*fuerzas mínimas, valores mínimos*”. Tales individuos, privados del espectáculo del castigo y cansados de la guerra interior, ansían la paz, la tranquilidad, el fin del caos y del sufrimiento. Sin “*nada más que temer*”, el ser humano “ya no es capaz de desprenderse a sí mismo”, ni siquiera es capaz de hallar placer en el dolor. Al término de este sendero queda el “último hombre” de Nietzsche: “‘Hemos inventado la felicidad’, dicen los últimos hombres, y parpadean”.<sup>47</sup>

A cierto nivel, por supuesto, tanto Bentham como Nietzsche encaraban futuros hipotéticos: en Panóptico no era más real que la pesadilla nietzscheana del “último hombre”. Sin embargo, Foucault insistía en que el Panóptico era más que

una mera fantasía ociosa. La “sencilla idea arquitectónica” de Bentham, escribió, “ofrece el diagrama de un mecanismo de poder reducido a su forma ideal”; constituye el mapa de la específica anatomía del poder moderno que Foucault llama “disciplina”.<sup>48</sup>

Al revés del poder de la soberanía, espectacularmente violento (como atestigua la dolorosa muerte de Damiens), el de la disciplina es ligero, humano, e insidioso, precisamente porque se ejerce invisiblemente mediante discreta vigilancia y no por abierta coerción. Esta supervisión, como la describía Foucault, “disocia el poder de el cuerpo”, lo deja sumiso, “normalizado” (otro de los influyentes neologismos de Foucault), dispuesto a aceptar órdenes de arriba, como soldado de un ejército moderno. El resultado, en principio, fue un “funcionamiento automático del poder”, una “perfección del poder” que, paradójicamente, propendía “a volver inútil su ejercicio concreto” (lo cual no es un rasgo digno de alabanza a ojos de un nietzscheano).<sup>49</sup>

Desde el punto de vista de Foucault, la idea abstracta de “panóptico” ilumina una serie de instituciones verdaderas que estaban en pleno proceso de transformar la vida moderna. “En mi libro sobre el nacimiento de la cárcel”, como explicó en una entrevista de 1978, “intenté, precisamente, mostrar que la idea de una tecnología de los individuos, un cierto tipo de poder, se ejercía sobre los individuos a fin de domesticarlos, configurarlos y guiar su conducta” como una especie de “correlato estricto” del “nacimiento de un tipo de régimen liberal”. Más allá de las prisiones, un estilo “carcelario” de razonamiento, centrado en las desviaciones punibles de la norma, empezó entonces a impregnar una amplia variedad de instituciones modernas. En las escuelas, fábricas y cuarteles, las autoridades regulaban cuidadosamente el uso del tiempo (castigando la falta de puntualidad, la lentitud, la interrupción de las tareas), la actividad (castigando la falta de atención, la negligencia, la falta de celo), el habla (castigando la charla ociosa, la insolencia, la grosería), el cuerpo (castigando las malas posturas, la suciedad, los actos reflejos), y

finalmente la sexualidad (castigando la impureza, la indecencia, la conducta anormal). Como una “extensión natural” de los principios que primero enunció Bentham, y ahora autorizados, Foucault sugiere en el apocalíptico capítulo final de *Vigilar y Castigar* una “disciplina indefinida” organizada para producir “cuerpos dóciles” mediante una “interrogación sin fin” no sólo de los convictos sino de toda alma moderna, “una investigación que se ampliaría sin límites hasta una meticulosa y siempre más analítica observación, un juicio que al mismo tiempo constituiría un archivo para no cerrar nunca, la calculada indulgencia de una pena que se entrelazaría con la implacable curiosidad de un examen”, la pesadilla de Nietzsche hecha realidad.<sup>50</sup>

Tal como resume Foucault esta inhóspita visión, “en un sistema de vigilancia no hay necesidad de armas, ni de violencia física, ni de restricciones materiales. Basta una mirada. Una mirada vigilante, de inspector, una mirada que todo individuo que la reciba terminará interiorizando hasta el punto de convertirse en su propio supervisor; cada individuo ejercería entonces esta vigilancia sobre y contra sí mismo. Una fórmula soberbia: el poder ejercido continuamente y por lo que resulta un costo mínimo”, al menos desde el punto de vista de la sociedad.<sup>51</sup>

Sin embargo, las cosas parecen diferentes desde el otro lado. El potencial para una guerra renovada se intensifica forzosamente si el ser humano queda enfrentado más directamente con sus impulsos animales. En un mundo que gobiernan los “últimos hombres”, advierte Nietzsche, “todo el mundo quiere lo mismo, todo el mundo es lo mismo”, y “el que se siente diferente va al manicomio”. “¡Oh, bestia insana, patética!” escribe en la *Genealogía de la Moral*. “¡Qué ideas tienes, que falta de naturalidad, qué paroxismos de sinsentido, qué bestialidad de pensamiento te brota apenas te impiden ser un poco, en los hechos, una bestia!”<sup>52</sup>

Exteriormente, en la sociedad moderna, los cuerpos pueden parecer dóciles a la mirada de sus supervisores. Pero

interiormente los cuerpos y las almas hierven y se enfurecen con sus sueños secretos de dominio absoluto, “aislados, intensificados, incorporados”. Empujada hacia adentro, desvinculada de sus viejos lazos con la castigadora conciencia cristiana que se exteriorizaba en las grandes atrocidades de la Inquisición, la crueldad, en expresión de Foucault, pasa de “los torneos a los fantasmas”.<sup>53</sup>

Conviene examinar un poco más la referencia a fantasmas, ya que la fantasía, el sueño y la imaginación, en conjunto, desempeñan un rol central en el modo foucaultiano de pensar la crueldad. “Los fantasmas”, escribió una vez (glosando una de las teorías de Deleuze), “topologizan la materialidad del cuerpo”, trazan el mapa del despliegue invisible de impulsos y pulsiones de cualquier ser humano individual. La capacidad de fantasear le da a cada ser humano “poderes perturbadores y nocturnos” que lo impulsan hacia adelante de un modo más o menos ciego, como si lo obsesionara un *daimon* singular. En cualquier “adulto saludable, normal, respetuoso de la ley” es siempre posible iluminar la forma singular de estos “poderes nocturnos”, preguntándose, como señala Foucault en *Vigilar y Castigar*, “cuánto hay en él del niño, qué secreta locura habita en él, qué crimen fundamental ha deseado cometer”. Por más perturbadores que puedan parecer algunos sueños recurrentes, “los fantasmas”, como dice Foucault, “son la bienvenida de la apariencia a la luz del origen”, la señal de la única “necesidad más alta” de cada persona, el granito a partir del cual cada uno de nosotros debe esculpir la estatua que llamará su “sí mismo”. Como Deleuze, Foucault exige entonces que “se libere a los fantasmas de las restricciones que les imponemos, que los liberemos de los dilemas de verdad y falsedad y de ser y no ser... se les debe permitir que bailen”, aunque la danza de fantasía pueda producir resultados que son, en palabras de Foucault, “topológicos simultáneamente”, es decir, quedar trazados de vuelta en la materialidad del cuerpo como deseos carnales, “y crueles”.<sup>54</sup>

Hay más. En tanto cuanto el mundo de los sueños se convierte en el último e irreprimible reducto del placer primordial que se siente al infligir y padecer dolor, la fantasía

experimenta una transformación radical: “El sadismo”, como lo expone Foucault en *Locura y Civilización*, “constituye una de las mayores conversiones de la imaginación occidental: la sinrazón transformada en delirio del corazón, locura del deseo, diálogo insano de amor y muerte”.<sup>55</sup>

Los efectos de esta “conversión” marcaron el cuerpo político moderno. Sin que importe el énfasis policial de una sociedad, sus contrafuertes son sobrepasados a veces con violencia. “Retorno fatal y rebelión de lo reprimido”, el crimen, precisamente por esta razón, “lleva en sí una figura y un futuro”, como habían argüido los seguidores más extremos de Fourier, el socialista utópico francés, en la década de 1830, y como el mismo Foucault sugiere en algunas de sus observaciones acerca del Groupe d’Information sur les Prisons a principios de los años setenta. Con el sencillo expediente de describir su propia experiencia, los criminales convictos pueden poner en circulación un “contra-discurso” productivo que pretende trastornar “el sereno dominio del Bien sobre el Mal”. Porque, como observa Foucault en *Vigilar y Castigar*, “la existencia del crimen manifiesta felizmente ‘algo irreprimible que es propio de la naturaleza humana’; es necesario no ver en ello una debilidad o una enfermedad, sino más bien una energía que se fortalece mientras se manifiesta, una ‘impresionante protesta de la individualidad humana’, lo cual le presta su extraño poder de fascinación”.<sup>56</sup>

Foucault, por supuesto, hablaba de sí mismo. Su investigación para *Vigilar y Castigar*, y también su trabajo con el GIP, le había dejado más y más “hechizado” con “las vidas de hombres infames”, como manifestó en una oportunidad. Su insaciable curiosidad le llevó a revisar detalladamente las respuestas a los cuestionarios del GIP y se pasó horas en los archivos examinando viejos cartapacios policiales e informes tribunales, deteniéndose en los documentos más sustanciosos. A veces, mientras hojeaba un expediente de algún oscuro convicto —una de “esas vidas sórdidas reducidas a cenizas”— sentía

una extraña “vibración”: uno se lo imagina temblando como un adivino en el desierto que vigilara una fuente oculta.<sup>57</sup>

Bien entrenado historiador de la ciencia, quería “conocer”, como dijo más tarde, “por qué, en una sociedad como la nuestra, de súbito había sido tan importante ‘suprimir’ (como se ahoga un grito, se apaga un fuego o se sofoca a un animal) a un monje escandaloso o a un fantástico usurero sin importancia”. Por otra parte, como estudioso de Bataille y Blanchot, debía conceder que “las intensidades primordiales que me han motivado son exteriores”, que no pueden ingresar plenamente en “el orden de las razones”.<sup>58</sup>

Sin embargo, por más umbrosas que fueran las causas de su propia fascinación, el tipo de “vidas infames” que más apasionaba a Foucault no era ningún misterio. Quedaba paralizado de impresión ante quienes se habían castigado con las torturas más siniestras, como Damiens (cuya agonía también obsesionó la imaginación de Baudelaire cien años antes). Lo fascinaba el destino de convictos recientes, como H. M., cuyos crímenes eran pequeños pero terriblemente injustos los resultados para sus vidas, el destino de hombres que ansían escapar, pero no tienen a la vista otra salida que el suicidio y la muerte.

Quizás se sentía atraído sobre todo por esos “individuos verdaderamente peligrosos” cuyos motivos no se pueden discernir y cuyos actos parecen imperdonables, por hombres como Pierre Rivière, cuya vida exhumó y analizó amorosamente con la ayuda de sus alumnos durante un seminario de dos años en el Collège de France.

Como él mismo explica en su “*résumé des cours*” de 1972 para el Collège de France, Pierre Rivière es un “asesino casi desconocido del siglo diecinueve; a los veinte años asesinó a su madre, a su hermano y a su hermana; después que lo arrestaron preparó un documento explicativo que se presentó a los jueces y a los médicos a quienes se había solicitado que le efectuaran una evaluación psiquiátrica”.<sup>59</sup>

Foucault organizó su seminario para reconstruir el contexto cultural del asesinato y del juicio consiguiente. El caso no carecía de interés historiográfico: a Rivière lo llevaron a juicio por primera vez en 1835, en momentos en que los expertos de Francia empezaban a discutir la utilización de conceptos psiquiátricos en la justicia criminal. En un principio condenaron a muerte a Rivière. Pero después de la intervención de los expertos en psiquiatría, entre los cuales estaba el temible Esquirol, uno de los nombres más famosos de la temprana psiquiatría francesa, se le conmutó la sentencia por la de prisión perpetua. El caso de Rivière ofrecía, entonces, una oportunidad única para estudiar los cambiantes criterios acerca de la locura criminal.<sup>60</sup>

Pero, como concede el mismo Foucault, ésa no era la verdadera razón por la cual se pasó dos años estudiando la breve vida de Pierre Rivière: “Todo empezó por la estupefacción... Quedamos cautivados por ese parricida de ojos entre marrones y enrojecidos”.<sup>61</sup>

¡Vaya un personaje para dejarse cautivar por él!

Pierre era un dechado de sadismo primitivo. Según los documentos que ordenó meticulosamente Foucault y su equipo de investigadores, el muchacho de la pequeña aldea de Faucterie gozaba torturando animalillos: crucificando pájaros, quemando vivas a las ranas, inventando inteligentes instrumentos nuevos, que él mismo diseñaba, para potenciar el dolor mientras iba matando. Y no sólo disfrutaba aterrorizando animales: era famoso porque perseguía niños armado de un puñal. Una vez amarró a un poste a su hermano menor y le prendió fuego.

Los vecinos, naturalmente, hallaban un poco extraña esta conducta e intentaban explicársela: “Siempre notaron su aversión a las mujeres”. Con frecuencia pasaba la noche, se decía, en una cantera próxima, donde, especulaban algunos de manera oscura, tenía tratos con el demonio.<sup>62</sup>

Sin embargo, Rivière se creía una especie de filósofo. En sus horas libres leía obras de teología y de pensamiento especulativo; se consideraba individuo de personalidad excepcio-



nalmente ilustrada, no creía estar constreñido por las normas, pequeñas, que atan a los demás: “Conocí las leyes del hombre y las de la policía”, escribió más tarde en sus memorias, “pero me creo más sabio que todos ellos”.<sup>63</sup>

Como resumió el fiscal de la región, Pierre era una persona naturalmente bien dotada, a quien gustaba la filosofía y que tenía buena aptitud para el aprendizaje; pero lo perdía su “ardiente, cruel y violenta imaginación”.<sup>64</sup>

En la mañana del tres de junio de 1835 los funcionarios locales descubrieron que “se acababa de cometer un crimen espantoso” en la casa de Rivière, en Faucterie. Hallaron tres cadáveres. La madre de Pierre, que estaba embarazada, tenía la cabeza acuchillada y casi separada del cuerpo; el cráneo de su hermano estaba golpeado, perforado y aplastado; y el rostro de la hermana muerta estaba lleno de agujeros y mutilado.<sup>65</sup>

Se trataba, tomando la frase de Foucault, de “un suceso criminal de importancia, del tipo de los más violentos y poco comunes”. Más que un asesinato rutinario, era un crimen “contra la naturaleza, contra esas leyes que se supone están inscritas en el corazón del hombre, esas leyes que vinculan las familias y las generaciones”. Estaba en juego, en suma, precisamente esa clase de acto gratuitamente cruel con el cual Sade sólo había soñado, un acto de tan evidente odiosidad y agresividad que implicaba un “rechazo total” del tipo de sociedad moderna que se analiza en *Vigilar y Castigar*.<sup>66</sup>

Poco después de masacrar a su madre, hermana y hermano, Pierre huyó de casa con una podadora ensangrentada. “Acabo de liberar a mi padre de todos sus problemas”, informó a un transeúnte. “Ya sé que me van a condenar a muerte, pero no importa”.<sup>67</sup>

Y desapareció.

Vivió casi un mes en los bosques, alimentándose de yerbas y raíces. Finalmente lo apresaron el dos de julio de 1835.

“Dice haber cometido el crimen por orden del cielo”, informó poco después un periódico, “que Dios padre se le apareció en medio de sus ángeles, que lo cegó la luz”. Todo

ello probaba, concluía el informe, que el pobre niño sufría de “manía religiosa o locura”.<sup>68</sup>

Rivière, en sus memorias, expone la historia con fría lógica y aparente ingenuidad. Odiaba a su madre, explica; ella atormentaba a su padre y éste había abandonado la casa; quería deshacer a su familia de esa terrible intrigante y también “hacer algo de ruido en el mundo”; porque, como explica el joven filósofo, “siempre fueron los de cuerpo fuerte los que humillaron a los débiles”.<sup>69</sup>

“Ahora que he puesto al descubierto mi monstruosidad”, concluían las memorias de Rivière, “espero el destino que me está reservado”. Daba la bienvenida al dolor y al tormento y a la inminencia de la muerte, porque sus pecados merecían ese castigo y solo la muerte podía “terminar con todos mis resentimientos”.<sup>70</sup>

Aunque compuestas aparentemente para “invitar a la muerte”, las memorias de Rivière tuvieron el efecto contrario. Al revés de Damiens un siglo antes, a Pierre Rivière no se le concederían las “saturnales momentáneas” de la muerte por tortura.<sup>71</sup>

Se convirtió, en cambio, en un “caso” analizable, clasificable y confinable. Las noticias de la carnicería despertaron el interés de los psiquiatras. Estimaron que esas memorias, por más lúcidas que fueran, manifestaban que Pierre estaba loco. Uno de los jueces resumió las pruebas afirmando que el joven había sucumbido a “una cadena de razonamientos falsos” que ponían de manifiesto “la mayor aberración posible de juicio”. El ministro de justicia de Francia estuvo de acuerdo, después de consultar a los médicos más eminentes de la nación. Concluyó que Pierre estaba loco y le conmutó la pena de muerte por la de prisión perpetua.<sup>72</sup>

Privado de su reunión con la muerte y confinado en una cárcel, el asesino (como destaca Foucault en su breve comentario) se creyó “ya muerto”. Se negó a cuidar de su cuerpo; manifestó que quería cortarse la cabeza; y en 1840, más de cinco años después de masacrar a su familia, los periódicos informaron que Pierre Rivière finalmente había conseguido matarse, ahorcándose.<sup>73</sup>

Foucault y sus alumnos del seminario prepararon un dossier y allí imprimieron los documentos en orden cronológico; otro comentario “à la Borges”. Como explica Foucault, esto permitía que hablara por sí mismo “el poder de trastorno que es propio de un discurso como el de Rivière” (tal como se dejó que H.M. hablara por sí mismo en la andanada verbal del *Suicidios en Prisión* del GIP). La republicación, también sin comentarios, de los fríos informe clínicos de médicos y jueces permitía, al mismo tiempo, desplegar el “conjunto de tácticas” que los expertos del siglo diecinueve utilizaban para “reconstituir” la vida de personajes monstruosos como Rivière y calificarlos de “locos” o de “criminales”.<sup>74</sup>

Foucault estimaba que la aplicación de esas categorías era un modo de “difuminar el terror” de una vida como la de Rivière y arrebatarle así su verdadero “poder”. Creía que los actos de Rivière no merecían ni terapia ni confinamiento. Más bien –son sus palabras– exigían “una especie de reverencia”. “El punto más intenso de las vidas, el que concentra su energía”, escribió, “está precisamente donde se estrellan con el poder, luchan con él e intentan utilizar sus fuerzas y esquivar sus trampas”. Gracias a esa lucha y a los “gloriosos y sacrificiales asesinatos” un hombre como Rivière se convierte en una “existencia-relámpago”, que ilumina la “relación entre el poder y la gente y la deja al desnudo, en lo esencial: la orden de matar, la prohibición de matar; hacerse matar, ser ejecutado; sacrificio voluntario, ordenado castigo; memoria, olvido”.<sup>75</sup>

Rivière, en suma, era un héroe “trágico”, como Sade o Artaud; sus asesinatos, como sus memorias, una obra de arte admirable. El mismo Foucault comparó las memorias de Rivière con su libro sobre Raymond Roussel. “En las dos obras”, explicó, “hay la misma interrogación: ¿dónde queda el umbral más allá del cual un discurso (sea el de un enfermo o el de un criminal) empieza a funcionar en un campo en que se lo puede calificar de literatura?”<sup>76</sup>

Las memorias de Rivière, declaró en otra entrevista, eran “tan fuertes y tan extrañas que el crimen termina por no existir”.<sup>77</sup>

*¿El crimen termina por no existir?*

Es como si el más asesino de los actos, si se lo conmemorara adecuadamente en una obra de arte, pudiere de algún modo redimirse, transfigurarse profundamente y producir entonces a partir de la más siniestra de las vidas, como lo ha dicho Foucault en *Locura y Civilización*, “un vacío, un instante de silencio, una pregunta sin respuesta... un quiebre sin reconciliación”, donde “el mundo cobra conciencia de su culpa”.<sup>78</sup>

En 1973, poco después de publicar su libro de documentos sobre el caso Rivière, Foucault se instaló con los editores de la revista belga de extrema izquierda *Pro Justitia* a conversar acerca del otro libro en que aún estaba trabajando en esa época, acerca del nacimiento de la cárcel moderna. Esta entrevista, en la que Foucault especifica los lazos entre su investigación y su trabajo contemporáneo con el Groupe d'Information sur les Prisons, permite recordar que *Vigilar y Castigar* no se inspiró solamente en Nietzsche ni sólo en la “reverencia” que el autor sentía por “hombres infames” como Pierre Rivière, sino también en el compromiso personal de Foucault con un movimiento de revolucionarios fuera de la ley.<sup>79</sup>

“En cualquier régimen”, explicó Foucault a los editores de *Pro Justitia*, “cada grupo social diferente, cada clase distinta, cada casta distinta tiene sus propias ilegalidades”, que son parte “integral del ejercicio mismo del poder”. En toda época el rango y carácter de estas ilegalidades tácitamente toleradas varía enormemente. Bajo el antiguo régimen, por ejemplo, los campesinos y los artesanos luchaban por evadir impuestos, los comerciantes violaban rutinariamente las normas de las prácticas comerciales, y los criminales monstruosos, como Pierre Rivière, solían transformarse, en los volantes y canciones populares, en héroes plebeyos que demostraban “la belleza y grandeza del crimen” y señalaban “que los hombres habían sido capaces de alzarse contra el poder, desafiar la ley y exponerse a la muerte”.<sup>80</sup>

Antes de 1789, el rango de ilegalidades que no se castigaba era bastante amplio en Francia: el poder del soberano, aunque absoluto en teoría, en la práctica era limitado. Los castigos que efectivamente ocurrían eran espectacularmente crueles –recordatorios visibles de lo que el poder soberano significaba en teoría y de dónde estaba–. Cuando estalló la Revolución Francesa florecieron entonces con relativa facilidad nuevas formas de poder *popular*, sin inhibiciones, en actos espectacularmente crueles que se forjaron como una especie de espontánea contrajusticia: el caso, por ejemplo, del 14 de julio de 1789, cuando una multitud asaltó la Bastilla, capturó y en seguida decapitó al oficial a cargo y de este modo alteró abruptamente el curso de la historia.

La Revolución, como dice Foucault, incorporó “una forma nueva de ilegalidad política, de lucha política contra el sistema existente”. La burguesía al principio se benefició de esas “formas nuevas de lucha política” y las permitió, e incluso alentó el surgimiento de la violencia popular. Pero a medida que pasó el tiempo y los peligros potenciales del impulso popular descontrolado fueron más claros, gracias por ejemplo a esos estallidos sangrientos como las masacres de septiembre de 1792, los nuevos líderes del nuevo régimen francés empezaron a experimentar el deseo de “amordazar” (como dice Foucault) esa nueva ilegalidad política e introdujeron un nuevo código legal, un nuevo sistema penal y, finalmente, el nuevo sistema de poder político que Foucault en 1973 estaba calificando de “panopticismo”.<sup>81</sup>

Desde un punto de vista revolucionario, los efectos de la reforma eran entonces perniciosos a primera vista, un punto que Foucault aprovecharía en *Vigilar y Castigar* cuando destaca el tumulto popular que puede estallar durante el rito de la muerte por tortura. Tal como describe esa práctica, el *supplice* siempre había sido un ritual público volátil e inestable “en el cual la violencia era instantáneamente reversible”. “En esas ejecuciones, que sólo debían mostrar el terrible poder del príncipe, había todo un aspecto carnavalesco en que los roles se invertían, se hacía mofa del poderoso y se convertía en

héroes a los criminales”. Fortalecida por el placer compartido de ser testigo de espectaculares actos de crueldad, la multitud del antiguo régimen contaba con su propio poder latente de “ejército del desorden” silenciosamente reforzado. Este fue el cruel poder que estalló en las grandes *journées* de la Revolución Francesa, “una especie de liturgia continuamente recomenzada” de “combate y sacrificio”.<sup>82</sup>

La llegada del sistema carcelario moderno, en cambio, “privó al pueblo de su viejo orgullo por sus crímenes”. Ya no se permitió más que la transgresión de la ley fuera fuente de placer público. Se hizo mucho más difícil que personajes como Pierre Rivière adquirieran aspecto de heroicos proscritos o adversarios adecuados del poder soberano; como sugiere la historia de Rivière, a esos hombres se los empezó a considerar “desviados”, aberraciones de las normas de una humanidad universal y por lo tanto “casos” que había que analizar, rehabilitar y, de ser posible, curar. Por otra parte, los que parecían incurables, podían ser clasificados de “delincuentes” sin esperanza, que daban un “mal ejemplo”, como dice Foucault, a los trabajadores: “así terminarás si no vas a la fábrica”. Como explicó a los editores de *Pro Justitia*, los delincuentes resultaban también espléndidos informantes, guardaespaldas y rompedores de huelgas; en último caso a los peores convictos siempre se los podía expulsar a ultramar y explotarlos allí como fuerza de trabajo –y así fue en colonias europeas del siglo diecinueve como Australia y Argelia.<sup>83</sup>

Foucault resumió las implicaciones políticas de todo esto en 1973: “Creo que el sistema penal, y sobre todo el sistema general de vigilancia que se estableció a fines del siglo dieciocho y principios del diecinueve en todos los países de Europa, es la sanción de la nueva situación: la vieja ilegalidad popular, que en cierto modo había sido tolerada bajo el antiguo régimen, era ahora literalmente imposible”.<sup>84</sup>

Como tantas otras veces, estaba exagerando.

Puede que la vigilancia se haya “generalizado” durante el siglo diecinueve, pero las posibilidades de rebelión personal y colectiva de ningún modo estaban amordazadas, como él mis-

mo destaca al término de su conversación con los editores de *Pro Justitia*. “Fisuras” continuaban, impredeciblemente, abriéndose: en el alma, gracias al poder indomable de “una imaginación ardiente, cruel y violenta”; y en la sociedad, gracias a esas modernas “liturgias” de “combate y sacrificio” como la Noche de las Barricadas. Incluso en las entrañas mismas de prisiones modernas estrechamente vigiladas, los convictos a veces se rebelaban, como atestiguan los motines de Attica y Toul en 1971.

“Es interesante advertir”, dice Foucault en la entrevista de 1973, “que, en los hechos, parece un mismo movimiento el que hoy provoca la rebelión de los pacientes de los hospitales psiquiátricos, los estudiantes de los liceos y los prisioneros de las penitenciarías. Están inmersos, en cierto sentido, en la misma rebelión, pues se oponen al mismo tipo de poder”, a saber, el “panopticismo”. Y, agrega Foucault, “el problema resulta entonces políticamente muy interesante y también muy difícil. ¿Cómo se puede llevar a cabo una lucha contra el mismo tipo de poder a partir de bases económicas y sociales tan diferentes? Esa es la pregunta esencial”.<sup>85</sup>

Irónicamente, hacia 1975, cuando finalmente se publicó *Vigilar y Castigar*, la rebelión global que había provocado la “pregunta esencial” de Foucault empezó a perderse de vista.

El GIP se había disuelto discretamente en diciembre de 1972 y muchas de sus funciones las asumió una nueva organización, el Comité d’Action des Prisonniers, un grupo formado enteramente por prisioneros y ex convictos. Daniel Defert reconoció, retrospectivamente, que la agitación del GIP a principios de la década de 1970 había desempeñado un papel en las más de dos docenas de rebeliones que ocurrieron en las cárceles de Francia entre 1971 y 1973. Foucault, por su parte, vacilaba en años posteriores entre calificar de completo fracaso al GIP o rescatar los logros más tangibles (y menos discutibles) del grupo: el que haya obligado a las autoridades carcelarias a dejar que los presos leyeran periódicos; el que se

permitiera que los convictos hablaran por sí mismos; el quiebre del silencio de los medios sobre las condiciones al interior de las cárceles de Francia.<sup>86</sup>

También se había empezado a desintegrar en esos meses el movimiento maoísta francés, destrozado por disputas sobre estrategia y la creciente discordia acerca de la lógica de linchamiento, propia del compromiso del grupo con la “justicia popular”. En mayo de 1972, tres meses después de que un comando maoísta secuestrara a un funcionario de la Renault, la discusión acerca de la violencia volvió a arder en el movimiento, esta vez a propósito de los sucesos ocurridos en el pequeño pueblo minero de Bruay-en-Artois. En abril habían hallado brutalmente asesinada en un baldío a una niña de dieciséis años, de familia trabajadora. Poco después, un juez local acusó del crimen a un conocido abogado y lo encarceló sin posibilidad de salir bajo fianza. Apelaron inmediatamente y el tribunal superior lo dejó en libertad sin cargos. El movimiento maoísta, mientras, movilizaba al populacho de Bruay y exigía que se mantuviera en la cárcel al acusado y que se hiciera justicia. Y el tipo de “justicia popular” que exigían las páginas de *La Cause du Peuple*, el periódico maoísta, era cada vez más sádico: “Se lo debe hacer sufrir gradualmente”. “Entréguenlo a nosotros; lo trozaremos con una navaja pedazo a pedazo.” “Lo voy a amarrar y lo voy a arrastrar con mi automóvil a cien kilómetros por hora”. El líder maoísta Pierre Victor (Benny Lévy) intervino con una decidida defensa de la violencia vigilante. “Para derribar la autoridad de la clase burguesa”, declaró Victor, “la población humillada tiene derecho a instaurar un breve período de terror y a asaltar físicamente a un puñado de individuos despreciables y odiosos. Es difícil atacar la autoridad de una clase sin que se paseen en público, en la punta de una estaca, unas cuantas cabezas pertenecientes a miembros de esa clase”.<sup>87</sup>

Esto suena como el tipo de “justicia popular” de Foucault. Como varios otros intelectuales, el filósofo viajó al pequeño pueblo minero. Investigó por sí mismo la escena del crimen y concluyó que el abogado era culpable. Más de un testigo re-



cuerda que parecía fascinado por la retórica de Victor e intrigado por la posibilidad de una revuelta plebeya contra el sistema judicial francés.

Pero a pesar de su resonante apoyo a las masacres de septiembre como modelo de justicia –que había manifestado pocas semanas antes–, no se comprometió directamente en la agitación en Bruay. Por el contrario, después de la visita se mantuvo a distancia; también en silencio, y nada dijo en público sobre los asuntos de Bruay, y en privado cosas diferentes a diferentes personas. Algunas veces sumamente crítico, afirmó que el periódico maoísta había sido deshonesto y manipulador en sus artículos sobre Bruay; pero en otras ocasiones insistió en que la agitación en Bruay era útil y que se justificaba.<sup>88</sup>

Mientras pasaban los meses, aumentaba la ambivalencia de Foucault y la discusión sobre la violencia dentro del movimiento maoísta. El asunto de Bruay había acontecido muy cerca del secuestro del funcionario de la Renault y ponía al desnudo la creciente apuesta de esa lucha: “un marxismo libidinal, un gozoso inmoralismo” (como lo caracterizó Lévy) estaba llevando a la ultraizquierda francesa a un juego asesino de póquer político. Había llegado la hora de mirar el juego o de retirarse.<sup>89</sup>

Uno por uno, importantes militantes, cansados y también alarmados por la continua amenaza de violencia, empezaron a renunciar. André Glucksmann aún recuerda el impacto del ataque árabe en los Juegos Olímpicos de Munich durante el verano de 1972, un ataque que dejó muertos a once atletas israelíes. Glucksmann, como varios otros maoístas franceses, era judío; había estado a punto de cometer él mismo actos terroristas en la creencia de formar parte de una nueva Resistencia a una forma francesa de fascismo. Pero a medida que ponderaba las consecuencias del ataque terrorista árabe empezó a advertir una conexión entre su fascinación por la violencia política y la disposición de los árabes a asesinar judíos. “El asunto de Munich fue un gran problema para nosotros”, recordaría años más tarde. “Así que pensamos se-

riamente el problema del terrorismo, con más seriedad que la ultraizquierda en Alemania o en Italia por esos días”.<sup>90</sup>

También Michel Foucault había estado coqueteando desde mayo de 1968 con las formas más salvajes de violencia política. Pero a medida que el movimiento maoísta se iba desintegrando en 1972 y 1973, él, como Glucksmann, retrocedió y empezó en silencio a repensar su posición.

Años después Foucault iba a admitir, por lo menos en privado, que se había equivocado al suponer que el abogado de Bruay era culpable. Como veremos, hasta iba a manifestar abierto escepticismo acerca de “la misma deseabilidad de la revolución”. Y a veces admitiría, a regañadientes, que su gran experimento con la política de la revuelta dionisiaca quizás había terminado en un fracaso abyecto.<sup>91</sup>

“A principio de los años setenta creí que era posible poner a la luz el problema verdadero, concreto, real”, comentó Foucault en una discusión pública, “y que entonces podía venir un movimiento político y hacerse con el problema y, a partir de los datos del problema elaborar algo más. Pero creo que me equivoqué... El movimiento político espontáneo en el cual, con gran esfuerzo, puse mi experiencia y mi esperanza... bueno, no ocurrió”.<sup>92</sup>

Lo que sí ocurrió fue que Foucault, en pleno entusiasmo político, concibió su más poderoso, hasta esa fecha, fragmento de escritura. En realidad y de muy lejos, el resultado más importante –y profundamente ambiguo– de la experimentación política de Foucault después de mayo del sesenta y ocho fue *Vigilar y Castigar*: un subproducto de su compromiso personal con un movimiento revolucionario, que refinó, pulió y completó después del colapso de ese movimiento.

Su primer libro importante en casi una década, se publicó en febrero de 1975 y rápidamente se lo tradujo a una serie de lenguas diferentes: italiano, español y alemán en 1976, inglés y danés en 1977; a más de una docena de lenguas en total.<sup>93</sup>

El libro fue un verdadero acontecimiento en Francia. *Le Monde* le dedicó dos páginas de reseña y comentario. La venerable revista *Critique* publicó no menos de tres ensayos distintos acerca del libro. Y la publicación mensual *Le Magazine Littéraire* puso a Foucault en la tapa e incluyó un complejo “dossier” con una reseña, ensayos, una entrevista, una bibliografía anotada e incluso una breve respuesta a la inevitable pregunta, en 1975, acerca de qué había sido el GIP.<sup>94</sup>

Para gran número de lectores, en Francia y en otras partes, a pesar de que ignoraran los detalles del auge y caída del activismo de Foucault desde mayo de 1968, el mero *hecho* de ese activismo bastaba para transformar su percepción del autor y del libro. A *Vigilar y Castigar* se lo trató desde un principio como una obra seminal de crítica social radical. En países como los Estados Unidos fue consumido ávidamente por lectores políticamente comprometidos que apenas sabían algo de *Las Palabras y las Cosas* y menos aún de *Locura y Civilización*. Muchos de esos lectores ya habían empezado, como el mismo Foucault y sus camaradas maoístas, a revisar críticamente la naturaleza y objetivos de los movimientos sociales de los años sesenta. El planteo de Foucault, que pisaba los talones del marxismo ultrasectario que se había engullido a tantos de esos movimientos en todo el mundo, parecía sorprendentemente renovador y original. Parecía, también, adecuarse bien a una de las ambiciones centrales de esa generación de izquierdistas: elaboraba una crítica de la sociedad y cultura modernas que eludía tanto el materialismo crudo del marxismo ortodoxo como el empirismo conservador de la mayor parte de las ciencias sociales.

Desde esa perspectiva, quizás los pasajes más importantes de *Vigilar y Castigar* sean los más abstractos: los pocos párrafos del primer capítulo en los cuales Foucault desarrolla algunas de las implicaciones de su concepto de “poder”. Si —como ahora afirmaba— el poder “se ejerce más que se posee”; si en la práctica es difuso antes que concentrado en manos de una pequeña clase dominante; si sólo se lo puede comprender mediante “la constitución correlativa de un campo de conoci-

miento”; si los efectos de tal conocimiento se deben discernir en las aptitudes e inclinaciones de cada persona individual, entonces buena cantidad de fórmulas marxistas carecía de sentido. Cambiar el mundo exigía cambiarnos a nosotros mismos, nuestro cuerpo y nuestra alma y todos nuestros modos de “conocer”, aparte de cambiar la economía y la sociedad. “Tomarse” el poder y ejercerlo de una manera dictatorial podría significar sencillamente reproducir las viejas pautas de sometimiento bajo un nuevo nombre, lo cual evidentemente ha sucedido en las sociedades de “socialismo real”, donde por ejemplo los homosexuales y los drogadictos han sido tratados con la misma rudeza de siempre.<sup>95</sup>

“Es como si finalmente estuviera surgiendo algo nuevo después de Marx”, observó Gilles Deleuze en la reseña que hizo de *Vigilar y Castigar*, dando así expresión a sentimientos que compartían muchos lectores que en los años setenta aún seguían comprometidos, por lo menos en el papel, con los experimentos revolucionarios de mayo de 1968. “Foucault no se contenta con decir que debemos repensar ciertas nociones: ni siquiera lo dice; lo hace y de este modo propone coordenadas nuevas para la práctica”.<sup>96</sup>

Lo que electrizó a Deleuze y a incontables académicos vanguardistas en todo el mundo dejó a muchos otros decididamente perplejos. La reseña de *L'Express* entiende que el argumento del libro es una exageración. Otros, entre los cuales había un buen número de profesionales dedicados a la reforma de las cárceles, quedaron confundidos por lo que consideraban la posible falta de aplicación práctica del libro. “A menudo”, como recordaba Foucault en una entrevista de 1978, “la gente, incluso la que se entusiasmaba con él, decía que este libro la ha paralizado completamente”. Ese efecto, manifestó en más de una ocasión, era intencional: “Es verdad que ciertas personas, como las que trabajan en el escenario institucional de las cárceles... no hallan en mis libros consejos o instrucciones que les digan ‘lo que hay que hacer’. Pero mi

proyecto es, precisamente, conseguir que 'ya no sepan qué hacer', de modo que los actos, gestos y discursos que hasta entonces han dado por descontados se conviertan en problemáticos, difíciles, peligrosos".<sup>97</sup>

Mucho mejor, entonces, si esos lectores quedaban paralizados por la duda. Como recuerda Daniel Defert, la reacción popular a *Vigilar y Castigar* dejó, en conjunto, sumamente satisfecho a Foucault, algo muy diferente a la infelicidad que lo embargó cuando *Las Palabras y las Cosas* se transformó en best-seller.<sup>98</sup>

Hubo una excepción. Muchísimos historiadores profesionales reaccionaron con frialdad ante *Vigilar y Castigar*, cosa quizás previsible. Menos predecible fue la reacción de Foucault: herido por la críticas, en una ocasión llegó a rogar, casi lastimeramente, por la "probidad" de su "obra científica".<sup>99</sup>

Ninguna acumulación de notas al pie ni de documentación puede ocultar, sin embargo, el hecho de que *Vigilar y Castigar* es una obra historiográfica sumamente insólita. Al revés de *Locura y Civilización*, hace pocas concesiones a la nueva historia social y en general ignora el contexto global del "nacimiento de la cárcel". A pesar de su aparente erudición, se funda en una cantidad relativamente pequeña de fuentes escritas. Foucault, como siempre, arriesga aquí audaces generalizaciones que intranquilizan a la mayoría de los historiadores profesionales. El libro no contiene nada semejante a una narración convencional y ofrece muy pocas explicaciones convencionales. Y, por sobre todo, está presente el carácter perturbador de la perspectiva crítica de Foucault, difícil de precisar y fácil de sentir.

Como advirtió agudamente Lawrence Stone, el historiador de Princeton, hay un tipo extraño de argumento que recorre *todos* sus libros. Sea su tema las prisiones, los hospitales o los asilos, observa Stone, "siempre hay la negación de que la Ilustración haya sido un progreso en la comprensión y sensibilidad humanas, y se establece una relación causal de todo ello con las fantasías sexuales de dominio, violación, y tortura que obsesionaban la mente de Sade". El "tema cen-

tral”, concluye Stone, es moral y político: “el énfasis recurrente [de Foucault] en el control, el dominio y el castigo como las únicas cualidades mediadoras que son posibles en las relaciones personales y sociales”.<sup>100</sup>

En mayo de 1968 el “tema central” se había reducido, de hecho, a un eslogan: “¡Seamos crueles!” Es posible que el militante que escribió este graffiti en las paredes de La Sorbonne haya leído a Foucault, aunque es probable que no fuera así: sentimientos de ese tipo estaban en el aire. Pero ese eslogan, con su precisa economía, resume perfectamente las convicciones nietzscheanas que habitan el corazón de *Vigilar y Castigar* y que están en la raíz, sospecha uno, de las reservas de tanta gente acerca del valor de la obra de Foucault.<sup>101</sup>

En realidad suele hacer falta una buena dosis de escepticismo y de sentido del humor cuando se intenta evaluar esta obra. Cuando se lee al Foucault más descaradamente provocador, como el que expresa “reverencia” por un personaje del tipo de Pierre Rivière, uno recuerda el exuberante ensayo temprano de Georges Bataille acerca del “Valor de Uso de D.A.F. de Sade”. Después de arremeter contra André Breton y los surrealistas por manifestar admiración por el marqués de Sade y ninguna inclinación para poner en práctica el sadismo, Bataille declara solemnemente que “es tiempo de escoger entre la conducta de los cobardes que temen sus propios deseos gozosos” y los valientes y verdaderamente serios sadistas, posiblemente como el mismo Bataille, que solicitan la creación, después de una “vehemente y sangrienta Revolución”, de organizaciones cuyo objetivo sea el éxtasis y el frenesí (la muerte espectacular de animales, torturas parciales, danzas orgiásticas, etc.).<sup>102</sup>

Esto es tonto. Y el mismo Bataille lo admitió veinte años después, en la gran obra de su madurez, *Erotismo: Muerte y Sensualidad*. “Una doctrina tan extraña”, como la de Sade, escribe Bataille en 1955, “evidentemente no se podía aceptar en general, ni siquiera proponer en general, a menos que se

la glosara, se la privara de significación, se la redujera a un fragmento trivial de pirotecnia. Es obvio que, considerada con seriedad, ninguna sociedad podría aceptarla ni tan sólo un instante”.<sup>103</sup>

¿Y qué *podría* aceptar una sociedad? ¿Qué puede significar el llamado a ser cruel?

Estas son algunas de las posibilidades que sugiere Foucault:

–Sé cruel en tu búsqueda de la verdad, implacable en tu honestidad, salvaje en tu irreverencia. A esto podemos llamar la crueldad propia del filósofo nietzscheano, que Foucault sin duda practicó, y uno de cuyos grandes y no tan secretos crímenes fue la regocijada masacre del concepto de “hombre” tal como lo habían entendido los humanistas modernos desde Kant hasta Sartre.

–Sé cruel en tu decisión, acepta de buen grado las duras renunciaciones y a veces los costos brutales a que obliga la persecución implacable de cualquier elevado ideal, sea éste la verdad, la piedad o la pureza revolucionaria. A esto podemos llamarlo crueldad propia del asceta, ansiedad por sufrir los dolores que conlleva el compromiso intransigente con cualquier fe ardiente o trascendente ambición, una crueldad que aceptaron de buen grado tanto Foucault como Nietzsche.

–Sé cruel en las obras de imaginación que crees: no evites nada si pintas los demonios del desierto que tientan a San Antonio: un jinete con la cabeza de cardo, una sirena cabalgando sobre una rata, un demonio tonsurado y con hocico de cerdo; dibuja dos beatíficas y radiantes prostitutas que se llevan cautivo a un digno libertino con cuerpo de gallina y a quien han insertado en el trasero una pluma; narra con detalles intolerables la muerte de Damians, haznos estremecer, dinos exactamente cómo las pinzas al rojo vivo le rasgaban la carne, cómo le tajeaban los muslos y se los separaban. A esto podemos llamar la crueldad propia del artista, la que podemos hallar en Nietzsche y Foucault y también en los lienzos

de Bosch, en los *Caprichos y Disparates* de Goya, en el teatro de Artaud, en la pornografía de Bataille.<sup>104</sup>

–Sé cruel en tus juegos eróticos: usa amarras en las muñecas, cadenas al cuello y collares, aprieta los pezones con tenazas y perfóralos con alfileres, administra meticulosas azotainas, o sé esclavo por una noche y, con ayuda de tu amo, imita el antiguo “arte de sensaciones insoportables”, estremécete con “las agonías más exquisitas”, saborea la desintegración y la humillación del *self* (sí mismo) en la *jouissance* de la explosión de los límites. A ésta podemos llamar la crueldad de Sade y Sacher-Masoch, una especie de simulada crueldad que Nietzsche nunca menciona, pero que Foucault va a rubricar muy pronto explícitamente: en los próximos años va a alabar públicamente las prácticas sadomasoquistas, porque “inventan nuevas posibilidades de placer” mediante la “erotización del poder”.<sup>105</sup>

–Sé cruel en la licencia que das a actos individuales y prácticas políticas que inciden en sufrimiento y muerte: canta alabanzas a los asesinos, a los soberanos sin inhibiciones, a los sangrientos movimientos de rebelión popular. Esto es pariente de la crueldad de los héroes de Sade, del príncipe de Maquiavelo y de los guerrilleros de la ultraizquierda francesa. Es una forma de crueldad real que sostuvieron explícitamente Nietzsche y Foucault – que por cierto nunca la excluyeron– y que, en contextos diferentes, recomendaron con entusiasmo.<sup>106</sup>

Para resumir con crudeza lo esencial de estas diferentes posibilidades: Foucault, como Nietzsche, parece decir: es mejor la crueldad exteriorizada que la interiorizada; es más saludable, más “activa”, no es ni débil ni “reactiva”. Es mejor la crueldad interiorizada que ninguna crueldad: la resolución implacable del asceta y las fantasías brutales del artista y del onanista solitario por lo menos dan testimonio del caos continuo de la violencia instintiva, del tipo de caos que hace falta para dar nacimiento a una “estrella danzante”.<sup>107</sup>



Pero como ha demostrado la desintegración del movimiento maoísta, hay aquí un peligro, el de desaparecer en un “agujero negro”, como dijo Deleuze. ¿Y si el ser humano dejara jugar en libertad esos impulsos crueles ahora sujetos a tabúes, e insensiblemente se desplazara de actos filosóficos de crueldad a actos ascéticos, de allí a estéticos y de éstos a eróticos y luego a actos políticos de crueldad y abrazara finalmente el asesinato y la muerte?

Los vínculos –y las diferencias– entre diferentes formas de crueldad no están nada claros. Quizás el exteriorizar la crueldad sólo en el arte y en el juego erótico ofrece una salida para impulsos agresivos que dan forma a energías que de otro modo destrozarían la sociedad. O quizás la expresión de los impulsos agresivos, aunque sólo sea en el arte y en el juego erótico, sólo estimula el apetito y aumenta la posibilidad de que las energías asesinas destruyan efectivamente la sociedad. Como puede indicar lo interminable de las discusiones actuales acerca de la censura de la pornografía y de las representaciones de la violencia, aún sabemos muy poco acerca de las complejas diferencias y similitudes entre las varias formas posibles de crueldad.

Había sin embargo alguna lógica en el desplazamiento de la crueldad filosófica a la política. Fue, al parecer, esa clase de lógica la que llevó a que Foucault apoyara, en su discusión con el líder maoísta Pierre Victor, en 1972, las formas más sanguinarias de “justicia popular”.

Y fue un tipo de lógica ominosamente semejante la que llevó a una cantidad de filósofos fascistas y nazis, muchos también intoxicados por fantasías de rebelión dionisiaca, a condonar salvajes despliegues de violencia, y en algunos casos hacer llamados a la “guerra total” y en otros a aceptar un “desastre” cataclísmico que por más “trágico” que fuera podía sin embargo ofrecer la inusual oportunidad de querer “lo sin precedentes” y precipitar al ser humano por una “brecha” en la cual “de súbito los desatados poderes del ser se manifestarían y se cumplirían como historia” –así Martín Heidegger en 1935.<sup>108</sup>

En 1939, de hecho, se abrió una “brecha”. Y los “poderes desatados” se precipitaron por ella. Aconteció “lo sin precedentes”. En una escala que aún cuesta creer, el llamado a *ser cruel* “se cumplió como historia”. Y el mundo redescubrió en los campos nazis de la muerte de qué actos de depravación –de qué monstruosos “crímenes contra la naturaleza”– era aún perfectamente capaz el animal humano.

Estas complejas y tan ambiguas conexiones –entre la apuesta de Nietzsche, una especie de pacto fáustico con el instinto de muerte y las hecatombes de la aventura fascista– ni Foucault ni sus *compagnons de voyage* las habían perdido de vista. Preocupado de la creciente fascinación que a mediados de los años setenta sentían los maoístas franceses por el terrorismo, Gilles Deleuze había empezado a señalar los peligros del “micro-fascismo” de la ultraizquierda. En esos mismos años, André Glucksmann, de manera mucho más enfática, empezó a escribir sobre los vínculos, que ahora advertía, entre la violencia de la guerrilla maoísta y el terrorismo de estado que permitió que Stalin, y también Hitler, masacraran a millones sin el menor remordimiento en los años treinta. También Foucault. Guardó silencio sobre la violencia festiva de la “justicia popular” y, después de 1975, empezó a hablar del “fascismo en cada uno de nosotros”.<sup>109</sup>

La deriva de la ultraizquierda hacia el terrorismo, como la deriva de la política nietzscheana hacia la afirmación del poder “sin estatuto ni límite, sin estructura ni orden” hacía urgente, y esto es paradójico, que precisamente hubiera una reafirmación, de algún modo, de estatutos y límites, de estructura y orden. “El poder sin limitaciones”, como observó Foucault en 1983, “se relaciona directamente con la locura”. (Esta afirmación, para el autor de *Locura y Civilización*, tiene por supuesto dos sentidos.)<sup>110</sup>

¿Pero cómo se podía hacer efectiva una afirmación de límites? ¿Qué tipo de estructura y qué tipo de orden se podía afirmar? Estas preguntas no tienen respuesta muy fácil para un nietzscheano. Como había insistido el mismo Nietzsche, una línea delgada separa al “sobrehumano” del “inhumano”, sobre todo en esas almas superiores que tienen fortaleza bas-

tante para practicar una “gran” política. “Esas naturalezas no se prestan a que se cuente con ellas”, advierte Nietzsche. “Aparecen como el destino, sin razón, consideración o pretexto; se manifiestan como el relámpago, demasiado terribles, demasiado súbitas, demasiado convincentes, demasiado ‘distintas’ incluso para que se las odie. Su obra es una creación e imposición instintivas de formas; son los artistas más involuntarios e inconscientes que hay.”<sup>111</sup>

Pero una vez que uno se ha rendido en la práctica al inconsciente, nadie puede saber hasta dónde puede llevar realmente el llamado a ser cruel. Nadie puede predecir qué podría cometer un alma moderna hirviente de bestiales fantasmas, qué actos “impensables”. “Sin duda hay asombrosas oscilaciones en el inconsciente, que van de un polo del delirio al otro”, escribieron Deleuze y Guattari en 1972; describían “los modos como se libera una fuerza revolucionaria inesperada” y, a la inversa, “el modo como todo se vuelve fascista o se envuelve de fascismo”. Arrastrado en el vórtice de la “experiencia política límite” resulta imposible discernir lo que es genuinamente creador (es decir, en palabras de Deleuze, verdaderamente “revolucionario”) de lo que es meramente una reiteración ciega de los impulsos más viciosamente destructores (y entonces, según Deleuze, mortífero refuerzo de las más rígidas relaciones de poder y por ello potencialmente “fascista”).<sup>112</sup>

Todo el que se dedique a examinar y explorar los “poderes desatados” del ser humano, y se esfuerce por identificar y arrancar el “fascismo que hay en todos nosotros” tiene que actuar entonces sin piedad y de manera implacable:

“Cómo se las arregla uno”, se preguntaba Foucault, “para no ser fascista, especialmente cuando uno se considera un militante revolucionario? ¿Cómo liberamos de fascismo a nuestras palabras y nuestros actos, a nuestros corazones y placeres? ¿Cómo expulsamos el fascismo que tenemos impregnado en la conducta?”<sup>113</sup>

¿Cómo, en realidad?

“No digo cosas porque las piense”, explicaba Foucault a un comprensiblemente confundido interlocutor en 1971, resumiendo la angustia y la duda que asomaban tras el dionisíaco abandono de su obra en esos años:

“Las digo, más bien, con un propósito de autodestrucción, para no tener que volver a pensarlas nunca, para estar seguro de que de ahora en más vivirán por su cuenta fuera de mí o de que morirán una muerte en la cual no deberé reconocerme”.<sup>114</sup>

El mismo día en que terminó el último borrador de *Vigilar y Castigar* empezó Foucault a escribir su libro siguiente, el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*.

Daniel Defert recuerda haberse sorprendido. Eran “dos libros muy distintos”, recuerda, “y en el mismo día termina uno y empieza el otro; fue muy sorprendente”.<sup>115</sup>

No son tan distintos como parecen. Como el mismo Foucault había destacado, *Vigilar y Castigar* era un esfuerzo por “producir una genealogía de la moral moderna mediante una historia política de los cuerpos”. En sus páginas había sostenido que “el cuerpo humano estaba ingresando en una maquinaria de poder que lo excavaba, lo despedazaba y lo reordenaba” y que transformaba, de paso, inevitablemente, la experiencia misma de la sexualidad.<sup>116</sup>

Defert recuerda que Foucault empezó su nuevo libro escribiendo acerca de lo que llamó, enigmáticamente, el “derecho de la muerte y del poder sobre la vida”. Estas páginas, densas y difíciles, constituirían finalmente en 1976 el último capítulo del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*. Foucault las consideraba la “parte fundamental del libro”, quizás porque son su primero esfuerzo por encarar el problema y romance de la violencia y de su “fascismo”.<sup>117</sup>

En esas páginas, con pinceladas rápidas y a menudo elípticas y desconcertantes, intenta iluminar una de las paradojas más sorprendentes de la moderna historia europea, a saber, la coincidencia de una suavización general de la vida social y de una erupción de aún más letales formas de violencia masiva.

“Los que morían en el patíbulo eran cada vez menos”, escribe, aludiendo al libro que acababa de completar, “en contraste con los que morían en guerras”.<sup>118</sup>

¿Por qué esa discrepancia? Foucault no ofrece ninguna respuesta directa, pero sí una curiosa serie de apenas vinculadas y altamente especulativas hipótesis que culminan en un llamado enigmático a un acercamiento radicalmente distinto al cuerpo.

Empieza con una nueva evocación del desplazamiento desde un monarca soberano “que manifestaba su poder sobre la vida sólo mediante la muerte que era capaz de infligir y exigir” hacia una sociedad liberal “dedicada a generar fuerzas, a hacerlas crecer y a ordenarlas” y que ya no pone de manifiesto su poder mediante la amenaza de la muerte sino más bien gracias al manejo y administración de la vida.<sup>119</sup>

A medida que el estado moderno refinaba su control sobre la conducta de los individuos, también extendía su alcance a la población entera mediante nuevos mecanismos diseñados para regular las condiciones de vida: Foucault menciona la exigencia de estándares nacionales de higiene pública, la asistencia médica, la seguridad laboral y la ayuda a la población de más edad.

El dominio de la muerte sobre los asuntos humanos empezaba a aflojarse como nunca antes. Menguaba el peligro de epidemias y hambrunas. Una sociedad aún presa de arrebatos de violencia cedía el paso gradualmente a otra uniformemente controlada por un Estado centralizado que reclamaba para sí el monopolio del uso de la fuerza. También se terminaba la muerte por tortura y con ella uno de los principales rituales públicos que habían integrado a la muerte en la vida cotidiana y héchola “aceptable”, dándole algún “significado a su agresión permanente”. En la organización normal de la sociedad moderna, el fenómeno de la muerte se ha “evadido cuidadosamente”, se lo ha quitado deliberadamente del escenario de la historia, como si la muerte fuera algo vergonzoso y amenazante.<sup>120</sup>

Y la muerte *era* algo amenazante en un sentido preciso: “En el pasaje de un mundo al otro”, observa Foucault, “la

muerte era el modo como la soberanía terrestre era reemplazada por otra, singularmente más poderosa y soberana". El poder creciente del Estado moderno estaba circunscrito por una necesidad más alta: "La muerte es el límite del poder, el momento que se le escapa". Un final "más allá de todos los finales, un límite más allá de todos los límites" (como dijo Heidegger), ofrecía el extraño recordatorio de que ser humano consistía, en última instancia, en ser exiliado de la estructura del mundo y de su orden hacia la "inutilidad y vacío de la muerte".<sup>121</sup>

Por ello, una faceta del continuo y paradójico talante de la muerte en la sociedad moderna, "el aspecto más secreto de la existencia", era también el menos domeñable. Cuando fallaban todos los otros medios de protesta, siempre quedaba el suicidio: y esta "decisión de morir, extraña pero de manifestación tan constante y persistente... fue uno de los primeros asombros de una sociedad en la cual el poder político se había asignado la tarea de administrar la vida".<sup>122</sup>

El suicidio era sólo el síntoma más enfermizo de "un proceso muy verdadero de lucha" que había estallado desde un comienzo en la sociedad moderna. Se organizaron grupos que tomaron a la letra el nuevo énfasis político en la vida como bien supremo, y exigieron la satisfacción de necesidades básicas. Lucharon por un trabajo digno, por mejores salarios, para que terminara toda forma de opresión y en el curso de la lucha elaboraron un tipo nuevo, sin precedentes, de "derecho", el de "redescubrir lo que cada uno es y todo lo que uno puede ser".<sup>123</sup>

En este contexto, señala Foucault, el sexo surgió como tema político: "A través de los temas de la salud, de la prole, la raza, el futuro de la especie y la vitalidad del cuerpo social, el poder hablaba *de* sexualidad y *a* la sexualidad". Las familias intentaban aplicar tabúes contra el incesto y la masturbación y, mientras, los eugenistas soñaban con administrar la vida sexual de la sociedad global mediante una detallada regulación de los matrimonios, la fertilidad, la salud y la seguridad de los niños.<sup>124</sup>

Pero desde un principio el estatus del sexo fue rechazado de modo tan esencial como lo fue el significado de la muerte. En los análisis de Sade y de quienes siguieron sus huellas (incluyendo, por cierto, a Foucault), “el sexo carece de toda norma o regla intrínseca que se pueda formular a partir de su propia naturaleza”. Al mismo tiempo, mediante la glorificación de la tortura, de la crueldad y de la muerte, el trabajo de Sade y de sus seguidores sugiere que el esfuerzo por regular el sexo y eludir la muerte ha creado, por una especie de movimiento de reflujo, una alianza extraña, nueva y perturbadora, entre eros y tánatos. “El pacto fáustico, cuya tentación nos ha sido inculcada mediante el despliegue de la sexualidad, es ahora así: intercambiar la vida entera por el sexo, por la verdad y la soberanía del sexo. El sexo es algo por lo que vale morir. En este (estrictamente histórico) sentido, el sexo está, en realidad, imbuido de instinto de muerte”.<sup>125</sup>

Esta parte de la tesis de Foucault, aunque es recurrente en cada una de sus obras principales, pocas veces se ha advertido y, mucho menos, considerádose con seriedad. Es posible que además de su evidente resonancia autobiográfica, parezca demasiado atrabiliaria: así parece haberla considerado, sin duda, Stone. Pero no deja de ser interesante que una tesis similar aparezca en *El Hombre ante la Muerte*, el magistral estudio de la civilización occidental que publicó en 1977 el gran historiador francés Philippe Ariès. La “omnipotencia de la naturaleza se afirma en dos áreas: el sexo y la muerte”, comenta Ariès mientras escribe sobre la evolución de las cosas en el siglo diecinueve. “El orden de la razón, el trabajo y la disciplina queda anulado ante el asalto del amor y la muerte, la agonía y el orgasmo, la corrupción y la fertilidad. La primera brecha se abrió en el territorio de lo imaginario y esto abrió a su vez el paso a lo real. Por estas dos puertas, en el siglo diecinueve, el salvajismo de la naturaleza invadió la ciudad del hombre precisamente cuando éste se estaba preparando para colonizar la naturaleza mediante la expansión de las fronteras del progreso tecnológico y de la organización racional. Es casi como si la sociedad, en medio de su esfuerzo

por conquistar la naturaleza y el entorno, abandonara el viejo sistema de defensas que había rodeado al sexo y a la muerte y entonces la naturaleza, que aparentemente había sido conquistada, resurgiera *dentro* del hombre, reptara por las abandonadas fortificaciones y lo volviera otra vez salvaje”.<sup>126</sup>

Este renaciente salvajismo era quizás una de las razones, deja entrever Foucault, de la por demás desconcertante virulencia de las guerras entre estados modernos. Hubo un tiempo, observa, en que los conflictos armados fueron relativamente limitados, igual que sus objetivos, y se combatía en nombre de un soberano cuyas órdenes exigían cumplimiento. Ahora no. Ahora, “las guerras se realizan en nombre de la existencia de todos; poblaciones completas se entrenan para matarse unas a otras. Las masacres se han convertido en algo vital”, y esto nunca fue más letal que durante la Alemania nazi.<sup>127</sup>

Y así llegamos al único pasaje de todas sus obras principales donde encara, aunque brevemente, los “problemas” que plantea la experiencia nazi.

En un nivel, arguye, el régimen de Hitler se limitó a refinar y a perfeccionar las técnicas decimonónicas de disciplina social. Pero en otro nivel, el régimen de Hitler fue una deliberada regresión a una arcaica “sociedad de sangre”, a una sociedad centrada en un revivido culto público de la muerte. “Estado absolutamente suicida”, Alemania se convirtió después de 1932 en un “estado absolutamente asesino”, en el cual la soberanía de la voluntad nacional se demostraba mediante el libre abrazo de la muerte. El régimen nazi desató una “exaltación onírica” del salvajismo, cayó en “el sistemático genocidio y en el riesgo del propio sacrificio total”.<sup>128</sup>

En este cargado contexto se aventuró Foucault –también por única vez en todas sus obras principales– a criticar al marqués de Sade.

Sade, al cabo, también manifiesta una “exaltación onírica” del salvajismo. Celebra la convergencia de eros y tánatos en interminables fantasías de carnicería sin restricciones y afirma el “derecho ilimitado a una todopoderosa monstruosidad”.<sup>129</sup>



Esta fantasía de “todopoderosa monstruosidad” pareció una vez a Foucault que ofrecía un útil “rechazo total” de la cultura occidental.

Ahora no. Sus observaciones acerca de Sade adquieren ahora un tono muy diferente, de sobriedad y cautela. La nostalgia del libertino por una “sociedad de sangre”, advierte, era “en última instancia una ‘retro-versión’”.<sup>130</sup>

Foucault todavía desea contrarrestar el dominio de la sociedad moderna sobre el cuerpo; continúa entregado a la lucha “por redescubrir lo que uno es y todo lo que uno puede ser”.

Pero ahora insinúa que el “punto clave” de esta lucha ya no puede ser la glorificación indiscriminada de la “transgresión”.<sup>131</sup>

“No debemos creer que diciendo sí al sexo se dice no al poder.” Porque la sociedad moderna ha reinventado el cuerpo y ha situado el sexo y la muerte en una extraña y potencialmente catastrófica nueva alianza que se expresa en una constelación, única en la historia, de fantasías asesinas e insanas.<sup>132</sup>

¿Qué hacer entonces?

En esta situación, el intelectual, como lo dice Foucault, ya no es “el rapsoda de lo eterno, sino el estratega de la vida y la muerte”.<sup>133</sup>

El objetivo continúa siendo expulsar las fuerzas hostiles que inmovilizan los poderes del individuo, y de algún modo redespigar esos poderes sin rendirse a los fantasmas arcaicos que se han infiltrado en nuestro discurso y en nuestros actos, en nuestros corazones y en nuestros deseos más profundos e inconscientes y que funcionan como la más siniestra de las quintas columnas.

En la lucha por derrotar “al fascismo en cada uno de nosotros” —el afán de dominio, el ansia de “renacimiento de un poder violento, dictatorial e incluso sanguinario”— el ser humano debe, en efecto, abrir un nuevo frente, crear un nuevo punto de ataque, más allá de la transgresión, más allá de afán de muerte, más allá, de algún modo, del mismo “deseo sexual”.<sup>134</sup>

¿Y dónde podrían encontrarse las fuerzas para ese contraataque?

En lo que Foucault llama, enigmáticamente, “cuerpos y placeres”, el centro oculto de la próxima etapa de su “gran búsqueda nietzscheana”.<sup>185</sup>

## LA VOLUNTAD DE SABER

Había caído la noche en el Valle de la Muerte. Junto a un coche aparcado cerca de Zabriskie Point, un grabador portátil emitía música electrónica, *Kontakte*, de Karlheinz Stockhausen. Michel Foucault estaba sentado al lado del grabador junto con dos jóvenes norteamericanos, Simeon Wade, profesor de historia, y Michael, su amante, pianista y aspirante a compositor. Mientras los sonidos sintéticos colmaban el aire frío del desierto, los tres hombres mantenían clavada la vista en el espacio. Dos horas antes habían ingerido LSD.<sup>1</sup>

Foucault estaba a punto de gozar lo que más tarde llamaría la mayor experiencia de su vida, una verdadera epifanía que fue el clímax de una serie de intensas “experiencias-límite” en la comunidad gay de San Francisco. Como resultado de estas experiencias, el pensamiento de Foucault iba a dar un vuelco espectacular y nuevo, que transformaría, de modo sorprendente y paradójico, su continuo esfuerzo por iluminar lo que Nietzsche había llamado “el enigma que el hombre debe resolver”, el enigma de su propio ser singular.

Hacía mucho que Foucault había rechazado los modos tradicionales de encarar este enigma. Para descubrir “lo que uno es”, había que “abrirse a las multiplicidades que [a uno] lo atraviesan de pie a cabeza” y experimentar “un severísimo ejercicio de despersonalización”, como había dicho Gilles Deleuze. Y en esta actitud de rigurosa autosupresión y de deliberada destrucción, había intentado Foucault durante muchos años resolver la extraña pregunta de Nietzsche: “¿Cómo he llegado a ser lo que soy y por qué sufro siendo lo que soy?”

El fruto más visible de todo este esfuerzo era, por cierto, su actual indagación histórica de los distintos “juegos de verdad” mediante los cuales un ser humano puede llegar a pensar que es un loco, un enfermo o un criminal. Pero, como había observado en “¿Qué es un autor?”, ensayo de 1969, esos textos no van solos: porque “escribir está ligado ahora al sacrificio, incluso de la vida; se trata de una obliteración voluntaria del sí mismo que no hace falta representar en libros porque se cumple en la existencia misma del escritor”.<sup>2</sup>

Y así fue que Michel Foucault, “militante y profesor del Collège de France”, se encontró, situación bastante insólita, al borde de un peñasco, suspendido en el abismo, en medio del desierto, en la primavera de 1975, embriagado de LSD.<sup>3</sup>

Una vez más se obliteraba a sí mismo mientras se buscaba a sí mismo, se desorganizaba la mente, rendía el cuerpo, se abría a lo impensable, intentaba desenmarañar la singular constelación de impulsos y fantasías que habían producido (por lo menos según la teoría nietzscheana del conocimiento) las obras de genealogía ficticia que las instituciones de alta cultura ya habían consagrado como prueba de una especie sublime e insólita de genio.

El viaje de Foucault al Valle de la Muerte ocurrió, como otros acontecimientos decisivos de su vida, básicamente por casualidad.

Todo empezó con una carta de Simon Wade, profesor asistente de la Claremont Graduate School, una institución pequeña pero asociada a un conjunto de prestigiosos colleges de Claremont, California, casi junto a Los Angeles. Wade le escribió a Foucault en el otoño de 1974, apenas supo que el filósofo, como una cantidad creciente de gurúes de París, estaba por viajar a Estados Unidos. Foucault había aceptado pasar la primavera de 1975 enseñando en la Universidad de California, en Berkeley, con el auspicio del departamento de Francés.

En Estados Unidos no conocían mucho a Foucault. Sólo había estado dos veces en el país, en 1970 y 1972, las dos de profesor en el departamento de Francés de la State University

de New York, en Buffalo. Pero ya era objeto de culto para algunos académicos norteamericanos.

*Las Palabras y las Cosas* había trastornado a Wade. Convencido de que Foucault era nada menos que el mayor pensador del siglo veinte, se había dedicado a dominar su obra y a rastrear las alusiones y referencias más arcanas. Historiador formado en Harvard y politizado en las rebeliones de los años sesenta, con anterioridad se había embarcado en un acercamiento marxista-hegeliano a la historia sin dejar de explorar distintas alternativas a la historiografía oficial. También era, y quizás esto sea aún más pertinente, un desafortunado hedonista que se había entregado ardentemente a la liberación gay.

En su primera carta, Wade invita amablemente a Foucault a que dé una conferencia en Claremont. Foucault se excusó, afirmando que aún desconocía la agenda de trabajo que tendría en América; pero le pidió a Wade que le volviera a escribir una vez que ya estuviera instalado en Berkeley.

Así lo hizo Wade. En la segunda carta le propone un detallado programa de seminarios, conferencias y fiestas. También le propone, con cierta audacia, una excursión al Valle de la Muerte, y le sugiere que este lugar sería especial para Foucault, pues allí se sentiría "suspendido entre formas que no esperan nada si no el viento". Con ello le estaba citando una frase de *Un viaje a la tierra de Tarahumara*, de Artaud, relato de la experiencia del dramaturgo en México, en 1936, con el peyote.

Aunque Wade no lo diga expresamente, ya estaba proyectando experimentos semejantes en el Valle de la Muerte. Después de todo, reflexionaba, "¿acaso Artaud no había recibido su lengua de fuego después de alucinar con peyote junto con los indios tarahumaras en el Gran Cañón mexicano? ¿Y no habría que esperar más, mucho más, de Michel Foucault?"<sup>4</sup>

El gran hombre no respondió. Wade quedó anonadado. Pero insistió.

Varias semanas después, Foucault voló al Sur para dictar una conferencia pública en la Universidad de California, sede de Irvine, muy cerca de Claremont. Wade, con su amante,

Michael, fue a Irvine para ver al filósofo en persona. Y para tratar una vez más de convencerlo. Al terminar la charla, Wade y su compañero se abrieron paso entre la multitud que rodeaba a Foucault, se presentaron y Wade volvió a invitarlo a Claremont.

Foucault se disculpó. “Creo que he sido muy poco amable”, recuerda Wade que le dijo, “pero tengo tantos compromisos en California que no me parece que alcance a ir a Claremont esta vez”.

Wade y su amigo no se dieron por vencidos. Propusieron una visita de un día.

Foucault, que quizás recordó entonces la segunda carta de Wade, se quedó en silencio. Contempló a los tenaces discípulos que tenía enfrente. Lo estaban atravesando con la mirada. No podía dudar de su seriedad. Finalmente dejó brotar su sonrisa de marfil. “¿Pero qué puedo ver en el Valle de la Muerte si sólo paso un día con ustedes?”

El filósofo le pidió a Wade que lo llamara por teléfono a su oficina de Berkeley.

Wade lo llamó la semana siguiente. La respuesta de Foucault fue precisa.

“He decidido visitarlos en Claremont”, recuerda Wade que dijo. “Y espero que tengamos tiempo de visitar el Valle de la Muerte”.<sup>5</sup>

Varias semanas después, una mañana de domingo en mayo de 1975, Foucault iba en automóvil, con Wade y Michael, camino del Valle de la Muerte. La noche anterior, había cenado con sus anfitriones, escuchado algo de música y fumado un poco de marihuana. Hasta ese momento nadie había tocado el tema del LSD.

“Le hemos preparado algo especial para que pruebe en el desierto”, dijo Wade mientras se alejaban de Los Angeles.

“¿Y qué es?” recuerda Wade que Foucault respondió.

“Trajimos un poco de ácido”, explicó el joven profesor. “Nos pareció que le gustaría realizar una búsqueda visionaria en el Valle de la Muerte”.

“Me encantaría”, dijo Foucault, sin vacilar. “No hallo la hora de empezar.”<sup>6</sup>

Su ansiedad no es sorprendente. Wade sabía muy bien que Foucault hacía mucho que estaba fascinado por el poder de las drogas para provocar “pensamiento como intensa irregularidad... y desintegración del *self*”. En una entrevista de 1967 había defendido el valor de algunas drogas que permitían quebrar los límites culturales y que la persona ingresara en “un estado de ‘sinrazón’ en el cual la experiencia de la locura queda fuera de la distinción entre lo normal y lo patológico”. Las drogas suelen disolver las categorías fijas de pensamiento y “nada tienen que ver con lo verdadero o lo falso”, escribía Foucault en 1970. “Pero quizás si el pensamiento tiene que mirar cara a cara a la animalidad en bruto, la droga que lo moviliza, que le presta colorido, que lo agita, lo pliega y lo disipa, que lo puebla de diferencias y sustituye el extraño relámpago por una fosforescencia continua, quizás esta droga provoque un cuasipensamiento. Quizás.”<sup>7</sup>

En un ensayo de 1970 (sobre la obra de Gilles Deleuze, que piensa en voz alta, en una nota a pie de página a este pasaje, “¿qué van a pensar de nosotros?”), Foucault evoca los efectos específicos del opio (que “asegura una inmovilidad sin peso, el estupor de las mariposas”) y también del LSD: “Apenas ha apartado la soberanía de las categorías y ya desarraiga la base de su indiferencia y anula el triste ademán de la animalidad muda, y presenta esta masa unívoca y exenta de categorías no sólo como variada, móvil, asimétrica, descentrada, espiraloide y reverberante, sino que la hace alzarse, en cada instante, a un hervidero de acontecimientos-fantasmas.”<sup>8</sup>

Este confuso pasaje, construido de modo delirante, es algo engañoso. Porque Foucault jamás, hasta el viaje al Valle de la Muerte –y a pesar de sus continuos experimentos con otras drogas, desde el hachís al opio– había probado el LSD.

“Tuve la oportunidad, pero nunca lo he probado”, recuerda Wade que Foucault les dijo mientras iban en coche hacia el Valle de la Muerte. No era fácil hallar drogas puras en París, le explicó después a Wade, pero el núcleo de sus

vacilaciones, dijo, era personal. Cada vez que le ofrecieron LSD en París, Daniel Defert lo había rechazado en nombre de los dos. “Quizás se resiste a los alucinógenos porque tiene una relación determinada con su cuerpo”, recuerda Wade que Foucault murmuró. “Después de todo, somos nuestro cuerpo”, y, agregó el filósofo después de hacer una pausa, “además, algo más”.<sup>9</sup>

Esto era un problema. ¿Cómo afectaría el LSD este elusivo “algo más”? Los filósofos franceses suelen hablar del modo más atrevido sobre experimentos y rebelión cultural; pero, como los intelectuales de todas partes, la mayoría prefiere mantener la mente bajo estricto control. Sartre probó mescalina una vez, bajo la supervisión del psiquiatra Jean Lagache en el Hôpital Sainte-Anne, pero la experiencia de perder el control le pareció desagradable y juró que nunca más probaría ese producto.<sup>10</sup>

Artaud, por supuesto, había llegado al extremo; pero también pasó la década siguiente en un asilo.

Foucault (y también Daniel Defert) tenían todas las razones para sopesar cuidadosamente las posibles consecuencias de ingerir una droga tan poderosa como el LSD.

Y Simeon Wade pensaba igual. “Sabía que estábamos corriendo un riesgo”, recordaría Wade. “Ingerir la piedra del filósofo podría hacer estallar los fusibles del gran maestro de nuestra era”. O, asunto quizás más desalentador, “quizás no tuviera el menor efecto”.

La apuesta, como recuerda Wade, era simple: llevar a Foucault al Valle de la Muerte a viajar con LSD podría producir “un poder intelectual digno de la ciencia ficción, algo del tipo del Dr. Morbius del [film de 1956] *El Planeta Prohibido*, o del ser galáctico del primer episodio [de la serie de televisión de 1963] *The Outer Limits*.”<sup>11</sup>

Lo que aconteció en el Valle de la Muerte no fue para tanto, no estuvo a la altura de tan extrañas fantasías; pero fue bastante curioso.



Después de pasar la mayor parte del día atravesando la árida y vacía extensión del desierto de Mojave, los tres hombres llegaron a Furnace Creek Ranch, un *resort* situado en un oasis en los límites del Valle de la Muerte. Descansaron en sus habitaciones; Foucault durmió una siesta breve.

Reconfortados, se internaron en el Valle de la Muerte. Aparcaron en un lugar que permitía contemplar un amplio panorama de suelos desérticos, matices de todos los colores del arco iris y sol abrasador en el crepúsculo. Caminaron un poco por un sendero vacío y Michael se detuvo para iniciar la ceremonia de la ingesta.

Sacó tres píldoras de LSD.

Aparentemente preocupado, Foucault se apartó abruptamente.

Cuando volvió a acercarse, anunció que deseaba ingerir la mitad de una dosis; esta sería su primera experiencia con una droga tan poderosa.

Wade tomó del brazo al filósofo. Dieron un paseo. El joven profesor explicó pacientemente por qué, para disfrutar de los efectos mágicos del elixir químico era necesaria la dosis completa.

Foucault lo pensó un poco más. Cuando regresaron, le preguntó a Michael cómo había que hacer para tragar la droga.

Y se tragó la píldora que le ofrecían.<sup>12</sup>

Dos horas más tarde, escuchando a Stockhausen y sin dejar de mirar hacia el espacio desde su rincón en Zabriskie Point, Foucault sonreía y, como recordaría Wade, gesticulaba en dirección a las estrellas: “El cielo ha estallado”, dijo, “y las estrellas me están lloviendo encima. Sé que no es verdad, pero es la Verdad”.

Foucault se quedó en silencio.

Wade, sin duda aliviado porque la mente del maestro aún no se había fundido como uno de los relojes de Salvador Dalí, balbucía acerca del uso de pociones psicodélicas que hacían los antiguos sumerios. Finalmente él también se quedó en silencio.

Los tres hombres contemplaban el vacío negro de arriba; la música electrónica caía en cascadas al fondo.

“Por fin comprendo el significado de *Bajo el Volcán* de Malcolm Lowry”, dijo Foucault.

Lowry era uno de sus novelistas favoritos, y *Bajo el Volcán*, con su lírica evocación de los trances alcohólicos del personaje principal, el Cónsul, hacía mucho que servía al filósofo de ventana hacia el mundo, por demás inaccesible, de Jean Barraqué, que había muerto dos años antes, en 1973, de complicaciones originadas por su alcoholismo.

“El mescal del Cónsul”, dijo Foucault, “le servía de droga que le filtraba las percepciones de un modo semejante a como lo hacen los alucinógenos”.<sup>13</sup>

Para el personaje de Lowry, para Barraqué y para el mismo Foucault, las drogas eran una herramienta de pensamiento. “La noche, y una vez más, el abrazo nocturno con la muerte”, había escrito Lowry describiendo la corriente de conciencia del Cónsul bajo la influencia del licor mexicano. “Creo que sé bastante sobre el sufrimiento físico, pero esto es peor que todo, sentir que el alma se te muere. Me pregunto si es así porque anoche el alma verdaderamente se me había muerto, si por eso sentí en ese instante algo semejante a la paz. ¿O será porque a través del infierno hay un camino, como bien sabía Blake, y aunque quizás no lo siga, a veces, ahora último, en sueños, he podido verlo?... Ahora me parece verlo, entre mescales, este sendero, y más allá de sus extrañas vistas, como visiones de una vida nueva...”<sup>14</sup>

Continuó aumentando la potencia del LSD y Foucault, también, empezó a percibir “extrañas vistas, como visiones de una vida nueva”.

Él intentó medir sus sentimientos y conjuró la imagen de otra clase de “experiencia-límite” que se le había convertido en rutina en las semanas anteriores en San Francisco:

“Sólo puedo comparar esta experiencia con el sexo con un extraño”, dijo. “El contacto con el cuerpo de un extraño ofrece una experiencia de la verdad semejante a lo que estoy experimentando ahora”.<sup>15</sup>

Toda suerte de preguntas asaltaba a Wade. Este era el momento que tanto había esperado. ¿Qué más estaría pensando el gran hombre?

Wade, sin embargo, se mordió la lengua: no le pareció apropiado indagar más.

Pasó el tiempo.

Los tres hombres se apretujaron. Un viento fuerte y helado golpeaba el promontorio donde estaban sentados.

Foucault habló por fin. “Estoy muy feliz”, recuerda Wade que dijo entonces. Le corrían lágrimas por las mejillas.

“Esta noche he conseguido una nueva perspectiva sobre mí mismo”, dijo.

“Ahora comprendo mi sexualidad...”<sup>16</sup>

“Debemos volver otra vez a casa.”

Hizo una pausa.

“Debemos volver otra vez a casa.”<sup>17</sup>

Dejó de hablar.

La visita a California le cambió la vida.

También le cambió el modo como había estado pensando acerca del sexo y la sexualidad.

Cuando llegó a Berkeley en la primavera de 1975, estaba profundamente entregado a la escritura de su *Historia de la Sexualidad*, proyecto que había anunciado catorce años antes en el prefacio original de *Locura y Civilización*. “De hecho”, explicó más tarde, “tuve esta idea” de una *Historia de la Sexualidad* “desde que empecé a escribir la ‘Historia de la Locura’. Eran proyectos hermanos. Incluso entonces quería verificar cómo lo normal y lo patológico también se dividen en el caso del sexo”.<sup>18</sup>

Foucault llevaba varios años investigando silenciosamente, leyendo libros, combinando archivos, compilando materiales, meditando el tema, clasificando, analizando. Casi había terminado la investigación cuando visitó California en la primavera de 1975. Sabía lo que quería decir; ya había empezado a decirlo y compuesto esbozos que resumían su lectura de

los documentos. Sólo le faltaba el último paso: reunir los resultados de su investigación historiográfica y convertirlos, mediante un estilo “ficticio” de escritura, en obra de arte.<sup>19</sup>

Este último paso era, sin embargo, decisivo: porque había mucho que soñaba con que su *Historia de la Sexualidad* no sería un libro más, sino, en palabras de Mallarmé, “El Libro”, una obra de “éxtasis en que seremos inmortales por una breve hora, libres de toda realidad, en que alzaremos nuestras obsesiones hasta el nivel de la creación.”<sup>20</sup>

Foucault jamás pudo cumplir este sueño; quizás se lo impidieron las desconcertantes implicaciones de su epifanía en el Valle de la Muerte.

Regresó a París en junio y apartó los voluminosos borradores de su *Historia de la Sexualidad*, cientos de páginas sobre la masturbación, el incesto, la histeria, la perversión, la eugenesia.<sup>21</sup>

Dejó de lado la montaña de manuscritos que ya había completado y se entregó a la escritura de un pequeño ensayo sobre el método, enunciando unos cuantos principios generales, una especie de “Prolegómenos a toda física futura” antikantianos, que trabajaba su concepto nietzscheano del poder y describía, en un lenguaje sumamente abstracto, algunas de sus consecuencias para pensar el cuerpo.

Por entonces, como recuerda Daniel Defert, ya había abandonado el plan original de su obra monumental en siete volúmenes. Le escribió en este sentido a Simeon Wade y le informó que el viaje al Valle de la Muerte lo había hecho archivar prácticamente todo lo que antes había escrito sobre la sexualidad.<sup>22</sup>

De hecho, estaba volviendo a empezar; aunque durante varios años simuló que continuaba avanzando tal como había proyectado originalmente.

El escenario de esta metamorfosis fue San Francisco. El historiador de la sexualidad había descubierto allí —consternado y gozoso— una de las comunidades sexuales más desinhibidas de la historia. Y allí, en los días que precedieron a su epifanía del Valle de la Muerte, la odisea californiana de Michel Foucault experi-

mentó el giro más preñado de consecuencias de cuantos le acontecieron de improviso en el curso de la vida.

En esos años, San Francisco se había convertido en La Meca de los homosexuales: entre 1969 y 1973 cerca de nueve mil se congregaron en la ciudad; en 1978 los siguieron otros veinte mil. Los orígenes de esta migración masiva están en el llamado “verano de amor” de 1967. Ese año la revista *Time* informó que el barrio Haight-Ashbury era el “vibrante epicentro del movimiento hippie” y transformó a San Francisco en un imán internacional de temerarios marginados en busca de sexo libre, buen ácido y estados alterados de conciencia. La mayoría de los jóvenes turistas de la contracultura venía y se marchaba muy pronto; pero los que se quedaron fueron modificando el tono y el talante de las costumbres sociales y sexuales de la ciudad. El sexo en grupo era la moda; la promiscuidad, el colmo, y también una polimorfa y desinhibida apertura a lo perverso. El creciente número de clubes nocturnos y casas de masaje para gays era signo de los nuevos tiempos; por primera vez empezaron a aparecer “habitaciones para orgías”. Y la actitud de la ciudad se ajustó a estos cambios de opinión pública: después de 1966 disminuyeron las redadas policiales; y una década más tarde el estado de California despenalizó oficialmente todo acto sexual que ocurriera entre adultos. Por entonces la migración de homosexuales a San Francisco estaba en pleno desarrollo. Florecían los nuevos barrios gay en zonas próximas a la calles Castro, Polk y Folsom. La profusión de bares, clubes y baños para gays facilitaba la exuberante proliferación de experimentos con nuevas formas de expresión personal, estilos nuevos de vida libertina, nuevas mezclas de droga y sexo y nuevas combinaciones –a veces prodigiosamente imaginativas– de “cuerpos y placeres”.<sup>23</sup>

“En San Francisco se hacen realidad las fantasías gay”, escribió Edmund White en 1980, en tiempos en que sólo la fatiga y el aburrimiento limitaban las aventuras eróticas de la ciudad. “El problema que presenta la ciudad es si, después de todo, queríamos que se cumplieran estos sueños. ¿O habríamos preferido otros? ¿Sabemos qué precio pagaremos por

ellos? ¿Advertimos los distintos modos en que, vívidos y continuos, nos inhabilitarían para los asuntos de la vida cotidiana? ¿O deberíamos transformar la misma noción de vida diaria?”<sup>24</sup>

Ansioso, como siempre, de transformar la textura de su propia vida diaria, Foucault se sumergió apasionadamente en la comunidad gay de San Francisco. Como recuerda Daniel Defert, amaba la apertura y el desenfado del modo de convivir de los gays de la ciudad. “En Norteamérica”, dice Defert, “tenía la posibilidad de experiencias diferentes que [estaban] organizadas socialmente.... Cuando vivía en Suecia, país de ‘liberación sexual’..., la gente hablaba de todas sus experiencias refiriéndose a la psicología... Lo que más apreció Foucault en la cultura de California, me parece, fue que esas experiencias eran experiencias de [una] comunidad”, y no tanto un “drama psicológico de individuos.”<sup>25</sup>

Foucault apreciaba el sentido de comunidad que descubrió por primera vez en San Francisco, pero era muy ambivalente acerca de las tácticas políticas que preconizaban los más decididos miembros de esa comunidad. Un día después de su experiencia con LSD en el Valle de la Muerte, se le acercó, en una reunión social, un joven militante gay. El hombre agradeció a Foucault, cuyo modo de pensar, dijo (como recuerda Simeon Wade), “‘hacía posible cosas como la liberación gay’”.<sup>26</sup>

Foucault rechazó, amablemente, el elogio. “‘Es muy simpático lo que usted me dice’”, recuerda Wade que le contestó, “‘pero mi obra, verdaderamente, no tiene la menor relación con la liberación gay.’”

“¿Y qué le parecía todo antes de la liberación gay?”, insistió el joven, sin inmutarse por esa respuesta evasiva.

“‘Puede que usted no lo crea’”, respondió Foucault, “‘pero en realidad me gustaba la situación antes de la liberación gay, cuando todo era más disimulado. Era como una fraternidad subterránea, excitante y algo peligrosa. La amistad significaba mucho, suponía mucha confianza, nos protegíamos unos a otros, nos vinculábamos mediante códigos secretos.’”

“¿Y qué opina ahora de la liberación gay?”, preguntó el joven.

“Creo que la palabra ‘gay’ se ha vuelto obsoleta”, recuerda Wade que respondió Foucault. “Porque se ha modificado nuestro modo de entender la sexualidad. Ahora advertimos que la amplitud de nuestra búsqueda de placer se ha visto limitada en gran parte por un vocabulario que se nos ha impuesto. La gente no es esto o lo otro, nos es gay o hetero. Hay una gradación infinita en lo que llamamos conducta sexual...”<sup>27</sup>

A pesar de la evidente reticencia de Foucault acerca de un movimiento social militante que se organizara en torno de la afirmación pública de una supuesta identidad sexual, “la liberación gay”, tal como se desarrolló en Norteamérica, se convertiría, quizás, en la influencia política más importante en su pensamiento después del colapso de la *Gauche Proletarienne*.<sup>28</sup>

Como el maoísmo francés, el movimiento norteamericano por los derechos de los gays empezó durante las revueltas de fines de la década de los sesenta. Se inició con un tumulto de proporciones. El 27 de junio de 1969, la policía de la ciudad de Nueva York efectuó una redada en el Stonewall Inn, un bar gay de Greenwich Village, que clausuró. Ese tipo de acciones era rutinario, pero no lo fue la respuesta, esta vez, de la comunidad gay de Nueva York. Algunos parroquianos se resistieron al arresto, los testigos del caso se enfurecieron, ladrillos y botellas atravesaron el aire; antes de que todo terminara, el bar había ardido hasta los cimientos y una multitud de furibundos homosexuales combatido con la policía casi toda la noche.

Al día siguiente, las paredes y aceras de Greenwich Village aparecieron cubiertas de graffiti que proclamaban el PODER GAY, a imitación del PODER NEGRO que afirmaban militantes de origen afronorteamericano. A las pocas semanas, los activistas gay habían formado una organización nueva, el “Frente Gay de Liberación” (o GLF).

“Somos un grupo homosexual revolucionario de hombres y mujeres que se ha formado al comprobar que la completa liberación de los pueblos no puede cumplirse a menos que se consiga la abolición de las instituciones existentes”, declaraba el GLF en su manifiesto fundacional. “Rechazamos el intento de la sociedad por imponernos roles y definiciones sexuales de nuestra naturaleza.”<sup>29</sup>

La noticia de los disturbios de Stonewall no tardó en cruzar el Atlántico. En marzo de 1971, un pequeño grupo de franceses ultraizquierdistas anunció la formación del “Front Homosexuel d’Action Révolutionnaire” (FHAR), un grupo cuyo modelo explícito era el Frente Norteamericano de Liberación Gay. El 27 de junio de ese año, el FHAR, rindiendo tributo a su inspiración norteamericana, celebró un “Día del Orgullo Gay” francés en el segundo aniversario de los disturbios de Stonewall. Aunque el FHAR fue una organización pequeña y de vida relativamente breve, se las arregló para politizar el tema de la homosexualidad en Francia, lo que no deja de ser un éxito en un país que hasta hoy se precia de *pudeur*, o “decencia”, especialmente cuando de asuntos íntimos se trata.<sup>30</sup>

Tal como su contrapartida norteamericana, el FHAR se consideraba una organización revolucionaria, inspirada en una crítica global de la opresión social. El principal teórico del grupo era un talentoso filósofo joven, Guy Hocquenghem, veterano de mayo de 1968 y confeso nietzscheano según el molde de Foucault y Deleuze. En su libro *El Deseo Homosexual*, publicado en 1972, Hocquenghem incorpora gran parte del marco teórico del *AntiEdipo* de Deleuze y Guattari y sostiene que si bien el deseo, como tal, es amorfo y carece de género, el “deseo homosexual”, tal como se ha desarrollado en las modernas condiciones de opresión, ha conservado, paradójicamente, un grado mayor de libertad y de flexibilidad que el “deseo heterosexual”. Los homosexuales, siempre que se hayan liberado de la culpa, quedan disponibles, y no los heterosexuales, para experimentar (según el argot de Hocquenghem y Deleuze) “con la conexión de órganos sin obedecer ni reglas



ni leyes". Esta experimentación podía provocar un rechazo radical a los roles e identidades sexuales que la sociedad moderna ha impuesto a todos sus miembros.<sup>31</sup>

Estos sentimientos, por lo menos tal cual se han expuesto, coincidían con las convicciones y temperamento de Foucault. Pero le resultaba mucho más difícil de aceptar la táctica más importante del movimiento de liberación gay, lo que los activistas llamaban "salir".

La expresión se refería, originalmente, sólo al franco reconocimiento personal, o ante los pares, de que se es homosexual. Pero el movimiento de liberación gay convirtió lo que era un proceso discreto e informal en un rito politizado de confesión pública. Proclamar de manera desafiante que uno era gay significaba rechazar, dramáticamente, la noción de que la sexualidad personal es algo vergonzoso o enfermo; implicaba enfrentar los tabúes sociales y hacer valer el coraje de las propias convicciones a riesgo de perder amigos, el apoyo de la familia e incluso el trabajo mismo; significaba atravesar un límite decisivo y apostar al éxito de un movimiento público de protesta. Los activistas gay esperaban demostrar así su propia liberación de sentimientos autodestructivos y su resistencia a las instituciones de una sociedad opresora. Un eslogan del Frente Gay de Liberación lo proclamaba de este modo: "¡SALGAN A LA LIBERTAD! ¡SALGAN AHORA!... ¡SALGAN DEL ENCIERRO ANTES DE QUE SE CIERRE LA PUERTA!".<sup>32</sup>

El problema de esta táctica, desde el punto de vista de Foucault, era sencillo: suponía que uno tiene una identidad sexual más o menos fija y *digna* de confesarse en público. Y hacía mucho que había rechazado este supuesto. "Las relaciones que debemos tener con nosotros mismos", como dijo a activistas gay en 1982, "no son de identidad; deben ser, más bien, de diferenciación, de creación, de innovación. Ser el mismo resulta verdaderamente tedioso".<sup>33</sup>

Al mismo tiempo, y es comprensible, a Foucault le preocupaba que lo ligaran demasiado con la subcultura gay de la cual formaba parte. Como dice Leo Bersani, quizás su mejor amigo en Berkeley, no quería que su obra "se considerara

una serie de palabras acerca de una minoría potencialmente aislable".<sup>34</sup>

"Esto lo afectaba mucho", recuerda Bersani. "Recuerdo a un joven estudiante que asistió a una de sus conferencias en Berkeley y que evidentemente había venido sólo a hacerle una pregunta: ¿Por qué no habla más de la liberación gay? Esto lo afectó, porque el muchacho era sincero, no cabía duda que lo admiraba y que, al mismo tiempo, estaba muy enojado".<sup>35</sup>

"Entre la afirmación 'soy homosexual' y la negativa a decir esto, hay una dialéctica sumamente ambigua", observa Foucault en una entrevista de 1982 en que apenas consigue ocultar la exasperación que le produce la implacable presión para asumir una posición. "Es la afirmación necesaria de un derecho, pero al mismo tiempo de una jaula, de una trampa. Vendrá el día en que la pregunta '¿eres homosexual?' resultará tan natural como la pregunta '¿eres soltero?'"<sup>36</sup>

Y como no dejaban de preguntarle, improvisó una estrategia, característicamente compleja, para tratar el tema gay en público. En Francia, apoyó discretamente, pero con firmeza, a los activistas del FHAR. Y también empezó a hablar con audacia creciente sobre el estatus legal de los homosexuales y sobre el código penal en general.

En 1978, poco después de que la comisión gubernamental para la Reforma del Código Penal solicitara su consejo, Foucault, junto a Guy Hocquenghem, criticó con dureza los artículos que se referían a la conducta homosexual. Igual que Hocquenghem, urgió al gobierno para que estableciera una edad uniforme de consentimiento sexual (desde 1942, la edad del consentimiento, en Francia, era de 21 años para los homosexuales y sólo de 16 para los heterosexuales). Foucault y Hocquenghem propusieron, también, que se liberalizaran sustancialmente las leyes que regulan la actividad sexual entre adultos y menores. En realidad, los dos hombres argumentaron, en principio, contra la imposición, por ley, de *cualquier* edad límite de consentimiento. "Nadie firma un contrato antes de hacer el amor", dijo Hocquenghem durante un progra-

ma de radio (junto a Foucault) en 1978. “Por cierto”, manifestó Foucault, “es muy difícil establecer barreras”, particularmente porque “puede suceder que sea el menor, con su propia sexualidad, el que desee al adulto”.<sup>37</sup>

Durante otra conversación pública en esos mismos meses, Foucault llegó aún más lejos e insinuó que podría tener sentido la completa abolición de las sanciones criminales que regulan la actividad sexual, incluso las que castigan la violación. “Creo que, en principio, se podría decir”, explicó, “que en ninguna circunstancia debería someterse la sexualidad a algún tipo de legislación... Cuando uno castiga la violación debería castigar la violencia y nada más. Y decir que sólo es un acto de agresión: que no hay diferencia, en principio, entre introducir un dedo en la cara de alguien o el pene en sus genitales.”<sup>38</sup>

Aunque las propuestas específicas de Foucault son sumamente discutibles –más de alguien dirá, sin duda, que son obscenas o absurdas, o ambas cosas–, no puede negarse su coraje. Expuso con toda claridad algunas de las posibles implicaciones de algunas de sus más profundas convicciones, esbozó tópicos que normalmente son tabú, indagó posibilidades que incomodaban mucho a más de uno de sus admiradores. Al mismo tiempo, se refirió abiertamente a su apoyo a los “movimientos femeninos de liberación y de liberación de hombres y mujeres homosexuales”.<sup>39</sup>

No obstante, Foucault empezó a comentar directamente la cultura y la política de la comunidad gay sólo después de 1978, presionado por activistas de Estados Unidos y de Francia, y por lo general en entrevistas para publicaciones gay de escasa circulación. Al hablar de estas materias, estaba, en efecto, “saliendo”, un poco tarde quizás, pero de modo decisivo.

Las primeras entrevistas de Foucault dedicadas exclusivamente a temas gay las inició un joven activista y editor llamado Jean Le Bitoux, que en 1979 había publicado un nuevo periódico gay en Francia, el *Gai Pied*. Un año antes, Le Bi-

toux, impresionado por la disposición de Foucault a criticar públicamente las sanciones contra la pederastia del código penal francés, se había acercado al filósofo a pedirle consejo y ayuda. Veterano de mayo del 68 y también del FHAR, Le Bitoux se había presentado, con Guy Hocquenghem, como candidato gay, a las elecciones parlamentarias de 1977 (ambos fueron derrotados); como Hocquenghem, estaba dedicado a crear en Francia un movimiento de liberación gay calcado del modelo norteamericano.<sup>40</sup>

“Foucault y yo a menudo discutimos su reticencia acerca de la problemática necesidad de ‘salir’”, recuerda Le Bitoux. “Estas dudas personales nunca impidieron que Foucault combatiera por los derechos de los gay” ni que ayudara a Le Bitoux a lanzar *Gai Pied*. El nombre de la revista, de hecho, fue una de las contribuciones del propio Foucault. (“*Gai Pied*”, literalmente “pie alegre”, es un juego de palabras sobre “*guepiers*”, “nido de avispas”, y también sobre la expresión vulgar “*avoir ses pieds*”, “tener un orgasmo”).<sup>41</sup>

El primer número de *Gai Pied* contenía un breve ensayo de Foucault. Y en 1981 la revista publicó una entrevista larga, titulada “Conversación con un lector de cincuenta años” que sólo se identifica al final; sus interlocutores dicen, discretamente, “gracias, Michel Foucault”.<sup>42</sup>

En esta entrevista, el filósofo habló *in extenso*, virtualmente por primera vez, sobre sus esperanzas de elaborar lo que había empezado a llamar “un modo homosexual de vida”. Rechaza, tal como lo hizo habitualmente en público, cualquier intento de remontar “la pregunta por la homosexualidad al problema ‘¿quién soy yo?, ¿cuál es el secreto de mi deseo?’” y afirma que es preferible preguntar “‘¿qué relaciones se pueden establecer, inventar, multiplicar y modular mediante la homosexualidad?’” La homosexualidad, según declara, “no es una forma de deseo sino algo deseable. Por lo tanto debemos insistir en *llegar a ser* homosexuales”.<sup>43</sup>

Para Foucault, la “búsqueda de un estilo de vida” adecuada para “llegar a ser lo que se es” (en el sentido de Nietzsche) suponía un tipo insólito de “ascesis homosexual”. “El ascetis-

mo, como renuncia al placer, tiene mala reputación”, explicó. “Pero la ascesis es otra cosa: es el trabajo que uno emprende sobre uno mismo y por sí mismo para transformarse, para que este *self* se manifieste, lo que felizmente jamás ocurre”.<sup>44</sup>

Foucault abundó sobre esta formulación esencialmente retorcida y cerrada –que simultáneamente afirma la posibilidad y niega la probabilidad de un “self” identificable que surgiría como una especie de “obra” existencial que se conseguiría de algún modo mediante la exploración de “cuerpos y placeres”– y observó que estaba interesado en que la “cultura homosexual” forjara “instrumentos para relaciones polimorfas, variadas, moduladas individualmente. Pero es peligrosa la idea de un programa y de propuestas”. Debía respetarse las diferencias entre individuos diferentes y diferentes culturas nacionales: “es necesario poseer una capacidad de invención que resulte apropiada para nuestra propia situación [francesa] y para este anhelo que los norteamericanos llaman “*coming out*” –la expresión está en inglés–, “es decir, ser abierto y demostrativo”.<sup>45</sup>

“Es necesario cavar profundamente”, concluía, aludiendo a su propia indagación “arqueológica” en la historia de la sexualidad, “para mostrar cómo las cosas son históricamente contingentes por tal y tal razón inteligible pero no necesaria”. Pero la conciencia histórica, por más valiosa que fuera, no bastaba; “Pensar lo que existe no es, ni con mucho, lo mismo que indagar todos los espacios posibles. Convirtamos esta pregunta en un desafío verdaderamente incontrovertible: ‘¿A qué podemos jugar, cómo podemos inventar un juego?’”<sup>46</sup>

Esta entrevista, como otras que siguieron, es notable, entre otras cosas, por su extraordinario nivel de abstracción. Como señalaría Leo Bersani en un ensayo que escribió después de la muerte de Foucault, la retórica de las declaraciones públicas del filósofo sobre temas gay era “desafiante, provocadora, y sin embargo, a pesar de sus intenciones radicales, bastante apacible”, especialmente porque eludía las prácticas corpóreas que había en juego. La misma abstracción del lenguaje tenía el efecto “perverso”, como decía Bersani,

de apartar la “atención del cuerpo, de los actos en que se compromete, del dolor que inflige y solicita”. Desde la perspectiva de Bersani, el lenguaje utópico de Foucault –sus reiterados ademanes en torno de la idea de reinventar el cuerpo y sus placeres– equivalía a una especie de negación de sus propias preocupaciones implacables, y oscurecía lo que Bersani llama en su ensayo “el terrible atractivo de una pérdida del ego, de una auto-degradación”.<sup>47</sup>

En realidad, como implican los comentarios de Bersani, el tema que quizás le resultaba a Foucault más difícil de encarar directamente en público no era la homosexualidad como tal ni tampoco el cuerpo como tal, sino más bien su creciente preocupación por el erotismo sadomasoquista.

En la práctica, podía ahora explorar esta preocupación más abiertamente que nunca antes. Gracias al movimiento de liberación gay, una serie de variedades de conducta erótica previamente estigmatizadas ocupaban el centro de desafiantes subculturas públicas en los barrios gay de Nueva York, Chicago, Los Angeles y San Francisco. Y desde su primera visita a California en 1975, Foucault jamás había ocultado su fascinación con el inusual conjunto de placeres que se podía obtener en Folsom Street, el centro de la floreciente actividad de “cuero” de San Francisco.<sup>48</sup>

Hacia 1975, “cuero” se había convertido en abreviatura lingüística y vestimentaria dentro de la comunidad gay norteamericana para referirse a los hombres que estaban en el erotismo sadomasoquista, o “S/M”. Tal como la sexualidad que simbolizaba, el estilo público de esta subcultura era agresivo, musculoso y llamativo. Después del crepúsculo, en San Francisco apenas se encienden luces tenues en el distrito de depósitos y bodegas que atraviesa Folsom Street y por allí circulaban hombres, muchos en motocicletas, vestidos con jeans y chaquetas de cuero negro, que trataban de parecerse a los personajes de “El Salvaje”, la película de 1954, de Marlon Brando. Muchos llevaban un pañuelo, cuyos colores y posición

correspondían a un código preciso, en el bolsillo trasero del pantalón, y con ello indicaban sus preferencias eróticas: el pañuelo en el bolsillo izquierdo significaba “sádico” o “arriba”; en el derecho, “masoquista” o “abajo”; el azul significaba el modo tradicional de hacerlo; el negro apuntaba a S/M verdaderamente serio. Y esto sólo era el comienzo. Proclamando así sus inclinaciones, los hombres se apretujaban en bares y baños que llevaban nombres como “Las Barracas”, “El Bergantín” o “El Cebo”. Cada lugar ofrecía una atmósfera diferente, evocaba distintos “ambientes de fantasía”. Más de uno simulaba escenarios que históricamente habían resultado peligrosos para los gay. “Los agujeros de la gloria” recreaban los viejos toilet. Había laberintos que permitían que los participantes volvieran a experimentar libremente citas furtivas en lugares oscuros. Calabozos llenos de látigos, cadenas y celdas pequeñas conjuraban la imagen de la prisión como coqueto hábitat del proscrito sexual y de su “amo” castigador. El menú de las posibilidades masoquistas iba desde el confinamiento solitario en un ataúd hasta la humillación pública en una cruz. Según el club, se podía saborear la ilusión de los vínculos o bien experimentar los tipos más directamente físicos de “tortura”.<sup>49</sup>

“Muchas veces visité esa zona”, escribió Edmund White acerca del barrio de Folsom en *States of Desire*, su desenfadado relato de viajes por la nueva Norteamérica gay. “En el Black and Blue los clientes son tan groseros que se engullen el agua mineral directamente de la botella (los camareros le introducían el limón directamente a la botella). En la habitación más grande cuelga del techo una motocicleta, que está suspendida sobre la mesa de billar en medio de las luces parpadeantes. Un limpiabotas se arregla el traje bajo un mueble viejo en el cual está apoyado un sadista con gorra y con ojos desorbitados vigilando a sus favoritos... Hay dos patios abiertos que dan a esta habitación; en uno se guardan las motos y el otro contiene una bañera en la que un cliente desnudo puede sentarse y disfrutar aguas que provienen de fuentes humanas.”<sup>50</sup>

Otros lugares eran más oscuros y de mayor dureza. En vez de la calidez comunitaria o de la atmósfera circense de farra de amigos, ofrecían habitaciones en la penumbra para

sexo en grupo, flanqueadas de pasillos laberínticos con pequeños cubículos a ambos lados; sus puertas, siempre abiertas, abrigaban a ocupantes anónimos que esperaban en silencio el “contacto con un cuerpo extraño.”

Foucault no era ninguna virgen. Pero nunca había visto algo como Folsom Street.

Al principio de su estadía en California en 1975, alquiló un departamento de estudiantes en Berkeley. Pero poco después se trasladó al otro lado de la bahía, a una habitación cercana a Folsom Street. Un colega de Berkeley, que participaba de los grupos S/M, lo ayudó a ir de compras y proveerse de los instrumentos del mundo del “cuero”. (Chaqueta y pantalones de cuero y una gorra de cuero negro con visera; y, para los juegos, una variedad de “juguetes”: anillos para el pene, abrazaderas para las tetillas, esposas, capuchones, antifaces, látigos, paletas, fustas, etc.)

La mayor parte del mundo S/M de Francia hace mucho que es furtivo, sombrío, profesionalizado, un rincón oscuro de un “comercio duro”, pasado de moda. Basta dar una vuelta por los muelles de Le Havre para conseguir una severa paliza; nada más lejos del abierto y casi frívolo juego social del mundo del “cuero” de San Francisco.<sup>51</sup>

Simeon Wade le preguntó a Foucault, durante el paseo al Valle de la Muerte, si había estado en Folsom Street. “Por supuesto”, recuerda Wade que le contestó Foucault, sonriendo breve y ampliamente. ¿Incluso en los mejores palacios del placer del cuero, en las famosas barracas? “Sí”, dijo Foucault. “¡Qué lugar más fuerte! Nunca había visto un despliegue tan abierto de sexualidad en un recinto público.” Otros sitios lo asombraron todavía más: “Una noche, en los baños, conocí a un joven muy atractivo que me dijo que él y muchos otros iban a los baños varias veces a la semana y que con frecuencia lo hacían bajo la influencia de ‘uppers’ y de ‘amyl.” (Los ‘uppers’ son anfetaminas que estimulan el sistema nervioso y generan una sensación de potencia física y de agudeza mental. ‘Amyl’ es el nitrito de amyl, también llamado ‘poppers’, una de las drogas más frecuentes en el mundo gay de enton-



ces; un experto describe la sensación de este modo: el usuario puede tolerar más dolor que lo normal y el ‘mareo’ que inducen varias dosis en el lapso de una hora provoca una calidez interior agradable, esplendente.”<sup>52</sup>

“Ese modo de vida”, exclamó Foucault, “me parece extraordinario, increíble. Esos hombres viven para el sexo y la droga casuales. ¡Increíble! En Francia no existen lugares así.”<sup>53</sup>

A Foucault le resultó irresistible este mundo.

“Había algo explosivo en esa fascinación”, recuerda Leo Bersani. “Ese mundo era divertido. ¡Pero no para *tanto!*”<sup>54</sup>

Bersani, como otros, quedó atónito ante el entusiasmo con que Foucault se sumergió en todos los aspectos del mundo del cuero, como si lo galvanizara el espectáculo del exceso. “Me parece que se daba en él una especie de versión europea de la transformación estética de ciertas cosas”, dice Bersani. “Creo que pensaba que yo era escéptico de un modo excesivamente racionalista acerca de alguna de estas cosas –y eso es cierto; jamás me han interesado las drogas, por ejemplo–. Así que no hablamos mucho de algunas cosas.

“Al mismo tiempo, fue uno de los pocos intelectuales franceses que, cuando vino a Norteamérica, pareció dispuesto a mantener los ojos abiertos. Y abrió los ojos a todo el mundo gay de California y San Francisco, al mundo de las drogas. Y todo esto le significaba algo. No era sólo asunto de pasar un buen rato. Vienen muchos franceses y muchos se van, regresan a casa; y nada de eso tiene importancia. Pero esto no vale para el caso de Foucault. Todas fueron experiencias importantes: la vida de su cuerpo importaba para la vida de su mente.”<sup>55</sup>

Pasarían varios años antes de que el mismo Foucault hablara abiertamente de S/M. Su reticencia no puede sorprender a nadie. Junto con el incesto y la pedofilia, el S/M sigue siendo una de las prácticas sexuales más universalmente reprobadas. Aunque, como tal, no es ilegal en los Estados Unidos, hay otras leyes, como las que regulan la prostitución y la

“conducta indecente” y las que prohíben los asaltos, que a veces aún se continúan aplicando para perseguir a miembros de la comunidad S/M. (Nadie puede consentir, legalmente, que lo “asalten” o “agredan”).<sup>56</sup>

El hecho que Foucault finalmente *hablara* en público del S/M es nuevo testimonio de su considerable coraje personal. Enfrentó el tema, de paso, en varias conversaciones que se publicaron después de 1979 y en detalle durante dos entrevistas con activistas gay. La primera ocurrió en 1978, durante una conversación que organizó Jean Le Bitoux en París; la segunda en 1982, durante otra con Bob Gallagher y Andrew Wilson en Toronto, Canadá.<sup>57</sup>

La entrevista de Le Bitoux fue un subproducto de los esfuerzos de Foucault por ayudar a la presentación pública de *Gai Pied*. Con la esperanza de neutralizar la posible censura gubernamental, Foucault había aceptado hacer una contribución importante en el primer número. El y Le Bitoux creyeron que lo mejor sería una entrevista. Pero apenas terminada, Foucault, presa de su ambivalencia acerca del valor de discutir abiertamente estas materias, retiró la entrevista y entregó a cambio un ensayo, sumamente moderado, sobre la homosexualidad y el suicidio. La entrevista de 1978 con Le Bitoux jamás se publicó en *Gai Pied*. Con la aprobación de Foucault, se publicó cuatro años más tarde, en Holanda y en holandés. (Después de la muerte del filósofo, Le Bitoux incluyó el original francés en una revista gay de corta vida, llamada *Mec*.)<sup>58</sup>

La entrevista con Gallagher y Wilson ocurrió por la amistad de Foucault y Gallagher, a quien el filósofo había conocido en 1982 mientras residía en Toronto y daba cursos en la facultad de un instituto de semiótica afiliado a la Universidad. Gallagher, estudiante de postgrado, estaba escribiendo una tesis sobre la teoría del poder en Foucault y asistió ese verano al seminario del filósofo. Activista muy vinculado a numerosas e importantes figuras de la intelligentsia gay angloamericana, conocía también el S/M. A petición de Foucault, lo presentó en el mundo de “cuero” de Toronto. (Al filósofo no le resultó difícil adivinar por dónde andaba Gallagher, que

solía vestir de cuero a todas horas). Poco después de acompañar a Gallagher en la marcha del Pride Gay, el 27 de junio, aceptó que Gallagher y Wilson lo entrevistaran, en inglés, sobre varios temas gay para la revista gay *Body Politic*. Foucault, tal cual era su costumbre, editó cuidadosamente la entrevista y suprimió el material pertinente al S/M que le pareció “demasiado polémico”. La revista trimestral norteamericana *Social Review* la consideró “sin interés”. Se publicó finalmente en el semanario gay *Advocate*.<sup>59</sup>

“No creo que este movimiento de prácticas sexuales tenga la menor relación con la revelación o el entendimiento de las tendencias S/M profundas de nuestro inconsciente”, le dijo Foucault a Gallagher y Wilson. “Creo que el S/M es mucho más: es una verdadera creación de nuevas posibilidades de placer.” Gracias al S/M, la gente “está inventando nuevas posibilidades de placer con porciones extrañas de su cuerpo, mediante la erotización del cuerpo; creo que es una especie de creación, una empresa creadora, una de cuyas características principales es lo que llamo desexualización del placer. Esa idea de que el placer corporal debe provenir siempre del placer sexual y esa idea de que el placer sexual está en la raíz de *todo* placer posible... me parece que *eso* es una noción completamente errónea.”<sup>60</sup>

En este contexto, Foucault elogió las drogas “que pueden producir un placer muy intenso”; y lo teatral del S/M, que permite que los participantes desempeñen diversos roles en una variedad de escenarios y contextos; y también los baños, instituciones que facilitan hacer “contacto con un cuerpo extraño.”<sup>61</sup>

“El juego S/M es muy interesante”, le dijo Foucault a Gallagher y Wilson, “porque es una relación estratégica, pero que no deja de ser fluida. Hay roles, por cierto, pero todo el mundo sabe muy bien que esos roles se pueden invertir. A veces la escena empieza con el amo y el esclavo, pero al final el esclavo se ha convertido en el amo. O, incluso cuando los roles se estabilizan, siempre se sabe que es un juego: o bien se trasgrede las normas o bien se llega a un acuerdo, explícito o

tácito, que vuelve consciente de los límites a los participantes”. En esos juegos, utilizando una de las fórmulas foucaultianas herméticas de su *Historia de la Sexualidad*, “el placer y el poder no se neutralizan ni se vuelven el uno contra el otro; se buscan, se superponen y se refuerzan el uno al otro. Se vinculan mediante complejos mecanismos y herramientas de excitación e incitamiento”.<sup>62</sup>

Los baños, en cambio, permitían un tipo de “juego” completamente distinto, imprevisible, anónimo, azaroso. “Me parece políticamente importante”, le dijo Foucault a Le Bitoux, “que la sexualidad pueda funcionar como funciona en un baño. Allí te encuentras con hombres que son para ti lo que tú eres para ellos: sólo un cuerpo con el cual son posibles combinaciones y producciones de placer. Dejas de ser prisionero de tu propio rostro, de tu propio pasado, de tu propia identidad.

“Es lamentable que esos lugares de experiencia erótica” –para encuentros sin límite y anónimos– “no existan para los heterosexuales”, continuó Foucault. “¿Acaso no sería maravilloso disponer del poder, en cualquier momento del día o de la noche, de ingresar a un lugar equipado con toda la comodidad y posibilidades imaginables y reunirse allí con un cuerpo a un tiempo tangible y fugitivo? En este contexto hay una excepcional posibilidad de desubjetivarse, desubjugarse”, de “desexualizarse” y afirmar una “no-identidad” mediante “una especie de inmersión suficientemente prolongada bajo el agua para reemerger desprovisto de apetitos, sin nada de este tormento que a veces se siente incluso después de relaciones sexuales satisfactorias”.<sup>63</sup>

Pero la clave, como le explicó Foucault a Le Bitoux y también a Gallagher y Wilson, era la imprecisa alquimia del S/M y los modos mediante los cuales, utilizando sus herramientas y técnicas, se puede trabajar en el cuerpo y transmutar el dolor en placer.

Foucault dijo muy poco, en sus conversaciones públicas, acerca de las prácticas eróticas específicas que le interesaban.

Pero esas prácticas están muy bien descritas en apologías de la subcultura como *Urban Aborigines*, de Geoff Mains, en sustanciosos relatos de viaje como *States of Desire*, de Edmund White, y, especialmente, en el *The Leatherman's Handbook*, de Larry Townshend, el manual gay S/M más leído.<sup>64</sup>

El S/M, como lo define Townshend en esa obra pionera, de 1972, implica: “1) Una relación de dominio-sumisión. 2) Un dar y recibir de dolor que resulte placentero para ambos participantes. 3) Fantasía y/o cambio de roles de parte de uno de los dos participantes. 4) La humillación consciente de uno de los participantes por el otro. 5) Alguna forma de compromiso fetichista. 6) La realización de una o más interacciones ritualizadas (esclavizamiento, flagelación, etc.)”.<sup>65</sup>

Las técnicas S/M más utilizadas, como el esclavizamiento y la flagelación, son relativamente suaves, pero el “etc.” de la lista de “interacciones ritualizadas” de Townshend abarca un amplio rango de posibilidades: amordazar, pinchar, cortar, colgar, provocar electroshock, estirar, encerrar, marcar con hierro ardiente, vendar los ojos, momificar, mear encima, defecar encima, afeitarse, quemar, crucificar, suspender de una barra, ahogar, sofocar, penetrar el ano con el puño.<sup>66</sup>

Conviene retener cuatro aspectos.

El primero es que el S/M, a pesar de su clientela casi exclusivamente gay y masculina de Folsom Street en los años setenta, *no* es una preocupación exclusivamente gay ni exclusivamente masculina. Aunque los primeros bares y baños, en los años cincuenta, funcionaban en gran parte con homosexuales, ya entonces había, como hay en la actualidad, un *underground* heterosexual floreciente y bastante amplio, que se organiza básicamente gracias a redes informales y relaciones privadas. Un experto, Gayle Rubin, reconoce que hay muchos más practicantes heterosexuales de S/M que homosexuales que lo practiquen. Esto no debería constituir una sorpresa. El S/M, al cabo, por lo menos a cierto nivel, no hace más que explicitar las fantasías sádicas y masoquistas que están en juego, implícitamente, en la mayoría, y quizás en todas, las relaciones humanas. “Tal como en la mayoría de

nosotros hay una parte del cerebro no muerto que es depresión y paranoia”, observa el psicoanalista norteamericano Robert J. Stoller, “así hay estados mentales sado-masoquistas. Pero el sado-masochismo sólo es una palabra, no una molécula”.<sup>67</sup>

Lo segundo que conviene tener presente es que el S/M, como subcultura organizada, está construido sobre la *confianza*. Como dice Edmund White, “la libertad para empezar y terminar un escenario sexual forma parte de casi todo contrato S/M”. Y debe destacarse la existencia misma de esos contratos: tal como se practicaba habitualmente en Folsom Street a mediados de los años setenta, el S/M era *consensual*. Estos sadomasochistas apreciaban a los compañeros que poseían sofisticación bastante para jugar dentro de ciertos límites, lo que significaba, paradójicamente, la habilidad de saber el momento de transgredirlos, de ir más allá del límite del placer-en-el-dolor, y la capacidad de medir con exactitud esa transgresión.<sup>68</sup>

El tercer punto que conviene destacar es que los aficionados al S/M no son, como se suele creer, unos truhanes neonazis. En general, no son ni más ni menos violentos ni están más o menos ajustados al medio social que cualquier otro sector de la población. Como observa White (y confirma la mejor investigación psiquiátrica), “la vida sexual se podría decir que les vacía a tal punto el reservorio humano normal de agresividad que resultan seres relativamente benignos”.<sup>69</sup>

El cuarto punto es que los aspavientos de *grand guignol* de muchos escenarios S/M —las esposas y los latigos— son sólo eso, *aspavientos*. La gran mayoría de los encuentros S/M no implican la menor crueldad verdadera ni tampoco violencia física. “Los sadomasochistas consensuales no se brutalizan, humillan ni torturan unos a otros”, escribe Robert Stoller, uno de los pocos psiquiatras que se ha dado la molestia de realizar investigación empírica sobre la subcultura S/M organizada: “insinúan y anuncian y amenazan, y después se satisfacen”. Juegan con los aspavientos de la tortura y lo hacen utilizando numerosos guiones humillantes y degradantes, y consiguen así saborear la *ilusión* de la crueldad, del desampa-

ro, de vivir en los límites. “El arte del sadomasoquismo”, como dice Stoller, “es teatro: su delicioso estímulo del daño, del riesgo alto”.<sup>70</sup>

Esta “simulación de daño” en condiciones controladas y a la cual se ingresa voluntariamente, parece explicar, en parte, el atractivo del S/M. Los imaginativos guiones que confieren ciertas pautas y unidad a tantos escenarios S/M permiten que los de “arriba” y los de “abajo” puedan actuar deliberadamente sus fantasías de dominio y de degradación, asunto que de otro modo experimentarían de manera involuntaria. “La actuación disminuye la ansiedad tanto si se actúa de amo como si de esclavo”, comenta White. “El alivio no proviene del rol determinado que se asume, sino de que el drama es algo que uno ha iniciado y puede terminar en cualquier momento”.<sup>71</sup>

No estoy diciendo que el S/M sea puro teatro. No es así. Alguna de sus técnicas, en manos de los más atrevidos, se pueden utilizar para provocar estados de intenso “placer doloroso”.

El “componente más común, casi universal” de los escenarios S/M, según Townshend, es el “esclavizamiento”: al que desempeña el rol de “masoquista” (abajo) se le ata, esposa, se le cubre la vista, a veces se le da “una ligera azotaina” como para abrirle el apetito.<sup>72</sup>

A partir de ese momento, los participantes pueden pasar a técnicas más especializadas y recurrir a las herramientas del negocio del “cuero”. El masoquista fanático “que gusta recordar su estatus” cuenta con “anillos de cuero con púas por el lado interno”: las púas clavan la carne cuando el pene tiene una erección. Un instrumento parecido, que también se instala en los genitales, es el “muy popular ‘arnés británico’”, una armazón de cuero con anillos metálicos que se puede utilizar “como modesto instrumento de tortura genital” colgando pesas de los anillos y de este modo tirando de los testículos.<sup>73</sup>

En la “tortura de las tetillas”, los participantes utilizan abrazaderas, bastidores y arneses “en ocasiones con pesas” y en otras oportunidades con abrazaderas adheridas a las teti-

llas y a los genitales. Estas abrazaderas están dotadas de tornillos que permiten apretarlas gradualmente y conseguir de este modo la dosis correcta de dolor. “Hay un punto en este juego en que puede ocurrir cualquier cosa”, explica Geoff Mains en *Urban Aborigines*: “El dolor de cualquier tipo se convierte en puro éxtasis. En agujas que atraviesan la carne. En cera ardiente que se deja escurrir entre tiras de cuero. Hay la presión más extraordinaria sobre los músculos o el tejido conjuntivo. Se está cruzando la frontera entre el placer y el dolor”.<sup>74</sup>

Lo mismo ocurre con la inserción del puño en el ano. Se trata de un acto de acrobacia corporal que, según un experto, requiere “seducir uno de los músculos más inestables y tensos del cuerpo”. Para realizar el acto se requiere de un complejo y prolongado ritual. Empieza con una ducha y manicura y continúa con la lenta y gradual introducción primero de los dedos, después de la mano y finalmente del antebrazo, todo esto lubricado copiosamente. “Una vez lograda la penetración”, escribe Mains, “el masaje interno junto con los movimientos hacia adentro y hacia afuera generan paroxismos de intensa euforia”.<sup>75</sup>

Popularizada por primera vez en el clímax de la subcultura gay de los años setenta, la inserción del puño en el ano era una novedad, una práctica que ni Sade ni Sacher-Masoch soñaron siquiera. También era, como muchas otras técnicas S/M, una práctica que consistía, para muchos, sólo en preliminares exentos de clímax: sus placeres se interrumpían antes del orgasmo. “Las sensaciones físicas son tan intensas que casi son asexuales”, explica Larry Townshend; “en la mayoría de los casos ninguno de los participantes tiene una erección”. Y Mains escribe: “Muchos participantes no están interesados en acabar. Esto se parece mucho más a un espacio mental entre dos personas”.<sup>76</sup>

Psicológicamente evocativas de un modo análogo, y también de resultados asexuales y exentos de orgasmo, eran varias otras actuaciones mucho menos habituales, voluptuosas e “indoloras”. (Como ha señalado Stoller, al escribir sobre el S/M se advierte “una debilidad del vocabulario: no hay suficientes palabras para nombrar los diferentes matices del dolor”).<sup>77</sup>



En los casos de “suspensión”, por ejemplo, se colgaba al masoquista de un arnés de cuero, con la vista vendada, y se lo azotaba; se producía en el “de abajo”, como señala Townshend, “una sensación de completa impotencia y, al mismo tiempo, le parecía estar volando”.<sup>78</sup>

Una variante era la “crucifixión”, en la cual amarraban por la muñeca y los tobillos a quien elegía el “martirio”. Allí se lo sometía “a una manipulación y tortura bastante prolongada de tetillas y/o pene y testículos”.<sup>79</sup>

En el juego médico, en cambio, un “médico” podía situar a su “paciente” en la camilla de operaciones y utilizar un escalpelo para perforar “la tetilla, la piel del pene” o el escroto. “Por supuesto que hay dolor”, comenta Townshend, “y a veces algo de sangre; pero el verdadero viaje es mental”.<sup>80</sup>

Townshend afirma, incluso, haber presenciado una “castración”, en la cual cortaron los testículos a la víctima y luego se los pusieron un momento en la boca. Esto, parece, es mera fantasía y, por cierto, no tiene la menor relación con la tendencia general de las prácticas de S/M. Por otra parte, como el mismo Townshend se apresura a agregar, los pocos que se excitan con la idea de la castración suelen preferir concretar sus fantasías de un modo más seguro: haciéndose cortes en el pene, “torturando” los testículos con pesas o con abrazaderas, o, con mayor atrevimiento, atravesándose la piel del pene con una aguja y clavándolo así en una tabla.<sup>81</sup>

En los días culminantes del S/M en San Francisco, en los años setenta, estos “viajes dolorosos pesados” se potenciaban a veces con el uso de drogas. Las más comunes eran el nitrito de amyl, el LSD y el MDA. El amyl, o “poppers”, aliviaba los extremos de dolor; el LSD aumentaba los efectos disociadores del melodrama psicológico y el sufrimiento fisiológico; el MDA, sustancia pariente de las anfetaminas, tenía efectos psicodélicos más suaves y producía “una sensación de ternura y de empatía, incluso de alegría”.<sup>82</sup>

En la periferia de esta subcultura –donde los jugadores más osados experimentaban con guiones variables y cambios de escenario, y con nuevas combinaciones de esclavizamiento

to, drogas y provocación de intenso sufrimiento físico— se suscitaban estados alterados de conciencia.

“Durante el esclavizamiento”, tal como evoca las sensaciones Geoff Mains, “un hombre consigue comprender mejor el mapa de su propio cuerpo” y la estructura de su mente. “Durante la inmovilización, la mente de los sueños, recuerdos y aspiraciones consigue un equilibrio nuevo contra ese mundo que en cada instante se nos graba a través de los sentidos”. Durante la “tortura”, en cambio, el cuerpo se sumerge en el placer-dolor y su “mapa” queda obliterado y vuelve a dibujarse mediante técnicas y herramientas que llevan el organismo, como dice Mains, “hasta sus límites conocidos y aun más allá.”<sup>83</sup>

En estas fronteras, como ha observado prudentemente Robert Stoller, el conocimiento habitual nos falla: “Hay preguntas que ni siquiera sabemos preguntar.” Como señala Stoller, el tipo de experiencias extáticas que describen Mains y otros aficionados al S/M recuerdan los estados de éxtasis de que han informado los “filósofos de la cultura de la droga”, teóricos de “otras sociedades y religiones que utilizan drogas, dolor físico, hambre extremo y otros medios para alterar la conciencia”, y “algunas personas que han tenido la experiencia de casi morir por razones quirúrgicas o por algún tipo de enfermedad física, o han estado a punto de ahogarse o que, por casualidad, han sobrevivido a intentos de suicidio.” Es posible que, como sugiere Geoff Mains, el dolor intenso que se produce en ciertos casos de S/M, tal como el que se produce en otras formas de sufrimiento físico, dispare los opiáceos endógenos que inhiben la transmisión del dolor y que, en efecto, esto convierta el dolor en placer y precipite a la persona en un trance narcótico. Cualquiera que sea la combinación de factores fisiológicos, psicológicos y culturales que se ponga en acción, sólo es posible concordar con Stoller cuando concluye que “la experiencia del sufrimiento extremo nos señala fronteras de la conducta humana que trascienden lo exótico del sadomasoquismo perverso.”<sup>84</sup>

Foucault no habló mucho en público acerca de los instrumentos específicos o las prácticas S/M. Pero lo que dijo indica que esta variedad de “experiencia-límite” tenía para él un profundo alcance filosófico.

“Las prácticas físicas como la introducción del puño en el ano”, le explicaba a Jean Le Bitoux en 1978, “se pueden calificar de desvirilizantes o desexualizantes. Son, en efecto, *extraordinarias falsificaciones del placer*, que se consiguen con la ayuda de determinada cantidad de instrumentos, de signos, de símbolos, o de drogas como los “poppers” y el MDA.” Con la ayuda de los “instrumentos” adecuados (abrazaderas para las tetillas, anillos para el pene, látigos, cadenas, estiletos) y de “símbolos” (celdas, mesas quirúrgicas, calabozos, crucifijos), es posible que uno, como explica Foucault a Le Bitoux, “se invente a sí mismo” —que logre que aparezca un *self* nuevo— y también “que convierta el propio cuerpo en lugar para la producción de extraordinarios placeres polimorfos, mientras, al mismo tiempo, lo distancia de una valoración de los genitales” (la palabra francesa: *sexe*) “y especialmente de los genitales masculinos.”<sup>85</sup>

Quizás la palabra más sorprendente de estas observaciones sea “falsificación”. Es un término insólito en el vocabulario de Foucault. Pero aparece en otro contexto importante, a saber, en su exposición, durante la primera serie de conferencias en el Collège de France sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche, acerca de la “verdad” como resultado de “una falsificación primaria y siempre reconstituida que establece la distinción entre lo verdadero y lo falso.”<sup>86</sup>

Todo parece indicar que Foucault desea sugerir que el S/M es, en sí mismo, una especie de nietzscheano “juego de la verdad”, un juego que se juega con el cuerpo mismo.

A primera vista parece descabellado considerar el S/M como una ocasión para la producción de una singular especie de “verdad”. Sin embargo, el mismo Foucault hablaba en esos años de una “erótica de la verdad”. Hablaba de una “búsqueda

da implacable de una determinada verdad de placer”, una “verdad” que se encaraba mediante “la experiencia y se analizaba según su calidad, y cuya pista se seguía en sus reverberaciones en el cuerpo y el alma.” “Conocimiento quintaesencial”, como lo llamaba Foucault, esta “erótica de la verdad... se trasmitía mediante iniciación magisterial, con el sello del secreto, a quienes mostraban ser dignos y podrían utilizarla en el mismo nivel de su placer, para potenciarlo y volverlo más agudo y satisfactorio.”<sup>87</sup>

Esta descripción resulta apropiada, por cierto, para la subcultura S/M. No obstante, como bien sabía Foucault, la mayoría de la gente –y de sus colegas– con mucha dificultad habría podido imaginar que a la “verdad” o al “placer” se los encara mediante una “iniciación” en prácticas esotéricas y eróticas. ¿Pero qué clase de “verdad” pueden expresar tales prácticas?

Foucault se ocupa indirectamente de este asunto en una serie de conferencias que dictó en 1973 y 1974 y que posteriormente incorporó a varios de sus textos. Distingue entre dos planteamientos divergentes de la “verdad”, uno que enfatiza una familia de prácticas que define porque todas ellas utilizan “*l'enquête*”, y otro que sitúa en primer término un grupo de rituales esotéricos que define por su recurso a “*l'épreuve*”. *Enquête* se puede traducir por “indagación”, “encuesta” o “muestra”; *épreuve*, por “ordalía”, “test” o “prueba”.<sup>88</sup>

La noción de una “verdad” a la cual se puede llegar mediante una indagación era, según Foucault, típicamente moderna, y uno de los fundamentos metodológicos de la ciencia contemporánea. En una indagación se reúnen indicios en el supuesto de que la “verdad” es objetiva, algo que puede confirmar cualquiera que posea preparación y conocimientos adecuados. Este modelo de indagación se convirtió en el central del proceso judicial del estado moderno, y también en los procedimientos científicos para reunir información acerca del mundo natural. Una vez que se asimiló este modelo a las técnicas y herramientas de la experimentación controlada en laboratorio, en las últimas décadas del siglo dieciocho, tal

como Foucault fecha la transformación, el tipo de “verdad” que la indagación científica verifica se consideró universal e independiente del tiempo y del espacio, pues distintos investigadores en distintos laboratorios podían confirmar la validez de las observaciones hechas por otros en cualquier otra parte.<sup>89</sup>

Esta concepción científica de la “verdad” ha demostrado su poder en la práctica. No obstante, como señalaba Foucault en un ensayo que contrasta *l'enquête* y *l'épreuve*, “también hallamos, profundamente enraizada en nuestra civilización, otra idea [de la verdad] que repugna tanto a la ciencia como a la filosofía”. En esta indistinta tradición, la “verdad” aparece como el producto singular de “momentos propicios” y “lugares privilegiados” en donde puede desplegarse la “ordalía” ritualizada.<sup>90</sup>

Los “lugares privilegiados” que menciona Foucault incluyen Delfos, donde Sócrates recibió el oráculo que gatilló su prolongada búsqueda para conocer la verdad. Se refiere también a las cavernas del desierto donde los primeros ascetas cristianos, como San Antonio, se retiraban a lidiar con el Demonio y así ponían a prueba el temple de su fe.<sup>91</sup>

Y los “momentos propicios” que describe Foucault incluyen las “crisis” de la medicina premoderna; el antiguo arte de la tortura, y el boato marcial de los torneos en los cuales se manifestaba una turbulenta disposición agresiva que se honraba mediante el organizado derramamiento de sangre de los juegos de guerra.

La idea de una forma ritual de combate que determine la virtud y el valor, la inocencia o la culpa se convirtió en Foucault en una especie de paradigma: “La ordalía que somete a un test [*épreuve*] al acusado, o el duelo que enfrenta al acusado con el acusador (o a los representantes de cada uno) no eran un modo crudo e irracional de ‘detectar’ la verdad y de conocer ‘qué había sucedido verdaderamente’ en el asunto que estaba en disputa; era, más bien, una manera de decidir en qué lado estaba Dios ponderando, *en ese momento*, la escala del azar o de la fuerza que conduce al éxito de uno u otro de los adversarios.... La verdad era un efecto, producto de la determinación ritual de un vencedor.”<sup>92</sup>

La tortura, como la describe Foucault, pertenece a esta tradición de determinación de la “verdad”. “Sufrimiento, confrontación y verdad” se vinculaban, como escribe en *Vigilar y Castigar*, en una especie de “justa”, o “batalla” o “duelo”; y sólo la “victoria de un adversario sobre otro ‘producía’ la verdad conforme a un rito.” La mayoría de las veces, por supuesto, era la voluntad del soberano la que resultaba triunfante, ya que podía utilizar el “arte de sensaciones insoportables” del verdugo para extraer una confesión. No obstante, en el curso de esta agónica ordalía, factores azarosos y fuerzas extrañas intervenían a las veces. Y si el sospechoso “resistía”, se suponía probada su inocencia, y el magistrado debía anular los cargos. Si soportaba los dolores más intensos –y enfrentaba la posibilidad de morir– el torturado podía recuperar la vida.<sup>93</sup>

Un drama de paradójica similitud se desplegaba en la “crisis” médica, tal como la describe Foucault. Aquí también ocurre una especie de “combate” ritual, en este caso con una enfermedad mortal. El curso de la enfermedad era un “movimiento autónomo”; sin embargo, el médico podía participar en él, ayudando a que la persona enferma se preparara para su “momento de la verdad”. Al culminar la crisis, “el proceso patológico, mediante su propia fuerza, rompía las cadenas.” Quienes estaban junto al lecho contemplaban impotentes como la fiebre seguía su curso. La vida quedaba en la cuerda floja; el paciente podría morir; pero dejar que el enfermo se hundiera en un delirio febril a menudo constituía la última y mejor esperanza de que recuperara la salud.<sup>94</sup>

“Uno puede suponer entonces que en nuestra civilización”, resume Foucault su hipótesis, hay “toda una tecnología de la verdad que la práctica científica ha ido desacreditando paso a paso, que ha encubierto y suprimido. La verdad no pertenece aquí al orden de lo que es, sino más bien al de lo que sucede: es un acontecimiento. No se la establece, pero se la provoca: es una producción, no una proposición apofántica” (término técnico filosófico para nombrar proposiciones que se refieren a algo real).<sup>95</sup>

La “verdad”, en este sentido arcaico y desacreditado, continúa Foucault, “no se da por mediación de instrumentos” como los que hay en los laboratorios modernos; se produce, más bien, directamente, se inscribe en el cuerpo y en el alma de una única persona. No la regulan normas rigurosas de un método. La “verdad”, resultado de una “ordalía” es “provocada por rituales; se alcanza mediante trucos, se la alcanza sólo por azar: mediante estrategia y no por método. El acontecer [de la ‘verdad’] así producida en el individuo que la está esperando y a quien ésta golpea, no crea una relación de un objeto con un sujeto que conoce, sino una relación ambigua, reversible, de belicoso señorío, dominio y triunfo, una relación de poder”.<sup>96</sup>

¿Pertenece el S/M a esta oculta y desacreditada manera de producir una especie singular –y potencialmente transformadora– de “verdad”?

El amigo de Foucault, Gilles Deleuze, aparentemente lo creía así. El “masoquismo”, escribió en su estudio de 1967 sobre Sacher-Masoch, “es, en sus aspectos materiales, un fenómeno de los sentidos (i.e., una combinación determinada de dolor y placer); en sus aspectos morales es una función de los sentimientos. Pero más allá de toda sensación o sentimiento hay un tercer aspecto, un elemento suprapersonal” que conduce, como en el sueño nietzscheano del *übermensch* –así lo afirma Deleuze– al “nacimiento del Hombre nuevo”.<sup>97</sup>

Foucault era, característicamente, más circunspecto. No obstante, como sostiene en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad* –el prolegómeno metodológico que publicaría en diciembre de 1976 bajo el nietzscheano título de *La voluntad de saber*– nosotros los modernos, nos guste o no, estamos condenados a desplegar nuestra “verdad” *personal* mediante la sexualidad y el sexo: “Todos los enigmas del mundo nos parecen frívolos comparados con este secreto, minúsculo en cada uno de nosotros, pero de una densidad que lo vuelve más serio que cualquier otro.” Sin que importe cuán “imaginaria” e históricamente contingente resulte ser nuestra propia experiencia, culturalmente constituida, del sexo genital,

“por el sexo ...debe pasar cada persona si quiere acceder a su propia intelegibilidad (ya que es, simultáneamente, el elemento oculto y el principio activo del sentido), a la totalidad de su cuerpo (ya que es una parte verdadera y amenazada de él y, simbólicamente, constituye el todo), a su identidad (ya que aúna la singularidad de una historia con la fuerza de un impulso).”<sup>98</sup>

Tan sorprendente como lo anterior es en este libro la enigmática sugerencia de Foucault de que el único modo de *superar* una identificación deficiente de nosotros mismos con nuestro “deseo sexual” (o “deseo genital”) reside en un retorno a “los cuerpos y placeres.”<sup>99</sup>

Considera que es posible, como poquísimas veces antes en la historia, ese retorno. La creciente difusión de “perversiones” que ha producido la cultura moderna habría establecido, paradójicamente, los requisitos para que eso ocurra. “La sexualidad regular” está siendo desafiada “por un movimiento de reflujo que se origina en esas sexualidades periféricas” que se alzan en “*perpetuas espirales de poder y placer*” e incitan a nuevas y polimorfos relaciones. En 1976, a su regreso de California, Foucault escribía acerca de esas “sexualidades heréticas” y parecía bastante optimista: “Nunca han existido más centros de poder; nunca entrega más completa, manifiesta ni prolija; nunca más contactos y vinculaciones circulares; nunca más semilleros de caricias que aumentarán aún más la proliferación de lo mismo, la fuerza de los placeres y el tenaz capricho de los poderes.”<sup>100</sup>

Todas las “experiencias-límite” de Foucault en California, primero en Folsom Street y después en la Valle de la Muerte, le habían confirmado dramáticamente la tesis de que el cuerpo, como el alma, está construido, en algún sentido, socialmente, y de que por lo tanto, por lo menos en principio, está disponible para el cambio. Incluso el mismo “sexo” —el apretado conjunto de deseos psicológicos y de impulsos psicológicos que relacionamos con los órganos sexuales— sólo



era, como había escrito en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*, “un punto imaginario”, el producto histórico contingente del “abrazo del poder en los cuerpos y su materialidad, en sus fuerzas, energías, sensaciones y placeres.” (Aquí, como casi siempre, utiliza Foucault la palabra francesa “*sexe*”, cuyas connotaciones fuertemente genitales no son tan categóricas en castellano.)<sup>101</sup>

Quizás no se haya destacado con la frecuencia que merece el radicalismo de esta noción de Foucault. Porque está afirmando que el organismo humano es un flujo intrínsecamente informe de impulsos y energías, aunque sea imposible articular esta intuición dentro de los “juegos de verdad” que realiza la ciencia moderna. Numerosos impulsos fisiológicos que a primera vista parecen funcionar como instintos fijos, incluso la preocupación por el sexo (genital) mismo, serían fragmentos de la imaginación colectiva, disponibles para el juego colectivo, incluso disponibles para un gran experimento cultural de “desexualización”.<sup>102</sup>

Como resume el filósofo uno de los puntos políticos centrales del libro en una entrevista de 1977, “no se debe apuntar” en los nuevos movimientos sociales gay y feministas a una “liberación” del “deseo sexual”, sino más bien “a una economía general del placer que no se apoye en normas sexuales.”<sup>103</sup>

Por otra parte, como sugiere en una de sus primeras entrevistas después de su regreso de California, uno puede poner a prueba la “verdad” de esta visión, y verificar por sí mismo, mediante un determinado tipo de “*épreuve*”, el flujo informe del cuerpo (dessexualizado). Esto podría conseguirse, como discretamente señala el filósofo, si de modo deliberado se exploran “los pausados movimientos del placer-dolor”. En un movimiento de vaivén que deriva de sensaciones de dolor a sensaciones de placer y viceversa, y golpea el cuerpo con oleada tras oleada de sensaciones desconocidas, sus disposiciones habituales parecen quebrarse y sus instintos e impulsos convertirse en una masa hirviente de “pseudópodos informes”, como si cada zona del cuerpo, cual ameba gracias a sus pseudópodos, pudiera cambiar constantemente de forma. “Es asun-

to de multiplicación y expansión de cuerpos”, que produce “la exaltación de una especie de autonomía de sus partes más pequeñas, de las menores posibilidades de una parte del cuerpo”, observaba Foucault, tratando de conjurar la experiencia. “Hay la creación de anarquía dentro del cuerpo, en la cual las jerarquías, las localizaciones y designaciones, su organicidad digamos, empiezan a desintegrarse... Esto es algo ‘innombrable’, ‘inútil’, exterior a todos los programas del deseo. Es el cuerpo a quien el placer ha dotado de completa plasticidad: algo que se abre, que se tensa, que palpita, que golpea, que aceza.”<sup>104</sup>

Foucault sabía muy bien lo extraño –y lo pasible de “ridículo”– que era la visión de “otro cuerpo, completamente nuevo, completamente hermoso”. En el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad* se imagina incluso, con obvia ecuanimidad, las objeciones que se podrían plantear: “Alguien me dirá: esto es caer en un historicismo más apresurado que radical; es lo mismo que eludir la existencia, biológicamente sólida, de las funciones sexuales en beneficio de fenómenos quizás variables, pero frágiles, secundarios y sobre todo superficiales: es lo mismo que hablar de sexualidad como si los genitales [*le sexe*] no existieran... ‘Sólo te quedan efectos sin fundamento, ramificaciones sin raíces, una sexualidad sin genitales [*sexe*]. La castración, otra vez’”.<sup>105</sup>

Foucault no cede ante esta objeción imaginaria. Reitera su convicción de que la sociedad transforma profundamente el cuerpo, de que configura hasta sus “funciones fisiológicas”. Y reitera, en los términos más enérgicos, su noción de que los genitales (“*sexe*”), lejos de ser un “fundamento biológicamente sólido” para escribir una historia de la sexualidad, son en realidad “el elemento más ideal, más especulativo” de esa historia.<sup>106</sup>

Por otra parte, si los deseos que se relacionan con los genitales son, en algún sentido importante, sólo “un punto imaginario”, una especie de espejismo seductor que generan, paradójicamente, las contingentes condiciones atmosféricas

de nuestro árido clima cultural y que disuelven, maravillosamente, “el gran placer del cuerpo que estalla”, entonces la curiosidad que actualmente provoca la perspectiva de una vida que se viva libre de la preocupación por el pene, la vagina y los orgasmos puede que un día parezca tan miope y extraña como el temor victoriano a la masturbación.<sup>107</sup>

En este contexto, la crítica de Foucault a “la austera monarquía del sexo [*sexe*]” recuerda la que elaboró a mediados del siglo tercero el filósofo cristiano Orígenes, de quien se dice que se castró debido a su insólito celo por vivir una vida de pureza extática. Tal como Foucault, Orígenes suponía que el cuerpo sometido al impacto de algún tipo de “experiencia-límite” —que para el teólogo era el anhelo de recibir la sabiduría de Dios— podía devenir menos “denso”, menos “coagulado”, menos “endurecido”, fluido y libre por fin. El historiador Peter Brown ha resumido de este modo las consecuencias de esta convicción: “la vida humana, vivida en un cuerpo dotado de características sexuales, sólo era la última hora oscura de una prolongada noche que se diluiría con el alba. El cuerpo se encontraba al borde de una transformación tan enorme que todas las nociones de identidad vinculadas a diferencias sexuales y todos los roles sociales basados en el matrimonio, la procreación y el parto parecen tan frágiles como el polvo que danza en un rayo de sol.”<sup>108</sup>

Pero Foucault, que se interesó progresiva y ávidamente en las concepciones de ascetas como Orígenes, no necesitaba viajar tan lejos para hallar apoyo para sus esperanzas, también nada convencionales, de reinventar el cuerpo. Artaud, al cabo, había proclamado una esperanza similar: mientras intentaba trascender una corporalidad que experimentaba como “perpetua crucifixión”, había experimentado con alucinógenos y jugueteado deliberadamente con la locura en un esfuerzo desesperado por transformar y de algún modo transfigurar “este mal ajustado amontonamiento de órganos que soy yo y que tengo la impresión de presenciar como si fuera un vasto paisaje a punto de estallar en pedazos.”<sup>109</sup>

“Así que ahora debemos decidir la castración del hombre”, había declarado Artaud en el clímax de su emisión ra-

dial de 1947, *Estar harto del Juicio de Dios*, y propuesto una especie de “castración dionisiaca” (y utilizo una de las expresiones más obsesionantes de Foucault):

–Y lo vuelvo a situar aquí, por última vez, en la mesa  
de autopsias para rehacer su anatomía.  
Para rehacer su anatomía, digo.  
El hombre es un enfermo; está mal construido.  
Debemos tomar la decisión y desnudarlo  
para arrancarle ese animáculo que lo hiere mortalmente,  
dios,  
y con dios  
sus órganos.  
Porque podéis atarme si queréis,  
pero nada hay más inútil que un órgano.  
Cuando lo hayáis convertido en cuerpo sin órganos,  
entonces lo liberaréis de todas sus reacciones  
automáticas y lo restauraréis en su verdadera libertad.  
Entonces le enseñaréis a bailar por el costado erróneo  
como en el frenesí de los salones de baile  
y su costado erróneo sera su lugar verdadero.<sup>110</sup>

La idea de Artaud de crear un “cuerpo [ateo] sin órganos”, tal como la noción, igualmente extrema pero antitética, de convertir el cuerpo en un “templo de Dios”, de Orígenes, puede parecer absurda, si no directamente loca. Pero en el *Anti-Edipo*, una obra que Foucault conocía y admiraba, Gilles Deleuze y Félix Guattari elaboraron sistemáticamente la idea de Artaud. Y en un ensayo que publicaron en 1974 fueron aun más lejos: propusieron varios modos concretos de producir un “cuerpo sin órganos”. Entre ellos, ninguno es más sorprendente –o más adecuado a las preocupaciones eróticas de Foucault– que el que Deleuze y Guattari llaman “el *cuerpo masoquista*”.<sup>111</sup>

Esta es su receta:

1) Me pueden atar en la mesa, con cuerdas muy apretadas, durante diez o quince minutos, el tiempo suficiente para preparar los instrumentos; 2) Por lo menos cien latigazos y una pausa de varios minutos; 3) Empiezan a coser, cosen el agujero del glande; cosen la piel en torno al glande al glande mismo procurando que la punta no se rasgue; cosen el escroto a la piel de los muslos. Cosen los pechos y, con firmeza, un botón de cuatro agujeros en cada tetilla; pueden conectarlas entre sí mediante un elástico que pase por los agujeros de los botones. *Y ahora pueden pasar a la segunda fase:* 4) Pueden optar por ponerme de bruces sobre la mesa y entonces quedaré atado panza abajo, pero con las piernas juntas, o bien atarme al poste con las muñecas juntas, y también las piernas, y todo el cuerpo amarrado con fuerza; 5) Me azotan, por lo menos cien veces, en las nalgas y los muslos; 6) Me cosen ahora las nalgas juntas, a lo largo. Hacerlo con fuerza, con hilo doble y anudando cada puntada. Si estoy sobre la mesa, me deben atar ahora al poste; 7) Me dan cincuenta palmadas en las nalgas; 8) Si quieren potenciar la tortura y llevar la amenaza hasta el extremo, me pueden clavar las agujas hasta el fondo en las nalgas; 9) Entonces me pueden atar a la silla; me dan treinta azotes en los pechos y me clavan las agujas más pequeñas; si desean, las pueden calentar al rojo antes de hacerlo, todas o algunas. Debo estar amarrado a la silla con las manos a la espalda para que el pecho sobresalga. No me referí antes a las quemaduras, porque dentro de poco me entregan un examen médico y esas heridas tardan en curarse.

Y comentan Deleuze y Guattari: “Esto no es una fantasía; es un programa”.<sup>112</sup>

Esto, por cierto, era un “programa” que una persona, si quería, podía efectuar en la subcultura S/M recurriendo a

todas las técnicas y herramientas “heréticas” del sadomasoquismo, tales cuales el mismo Foucault las había descrito.

Mediante una ordalía de tortura autoimpuesta y decidida, un ser humano podría trascender los modos convencionales de pensar y trascender también una “valoración” reificada de los genitales. Mediante la movilización de viejos impulsos y fantasías se podría dar un giro nuevo a la singular configuración de compulsiones e *idées fixes* que la moderna “mnemotécnica” de moral y culpa ha marcado a fuego en el cuerpo y el alma. Entregándose a una “especie de mirada disociadora capaz de disociarse a sí misma” se podría ver –como de un solo vistazo– “la impronta de la historia en el cuerpo entero, la historia que arruina el cuerpo”.<sup>113</sup>

Provisto de una especie de “conocimiento” quintaesencialmente nietzscheano, el genealogista del “placer-doloroso” podría incluso imaginar *nuevas* combinaciones de impulsos y fantasmas, *nuevas* relaciones de poder, un “estilo” *nuevo* de vida, quizá también un nuevo “juego” de la verdad.<sup>114</sup>

¿Pero permitió a Foucault (o a cualquier otro) la práctica del S/M “pensar de un modo diferente”?

¿Puede una “ordalía” erótica, como sugiere Foucault, posibilitar verdaderamente que un ser humano capture de manera creadora, en un “instante de verdad”, su propio *daimon*, transfigure entonces su destino histórico y facilite “el nacimiento del hombre nuevo”?

¿O el S/M sólo permite (como advierten algunas feministas) que una persona actúe las más crudas y crueles fantasías masculinas de violento dominio y abyecta sumisión y que, de paso, refuerce, mediante lo que un freudiano llamaría “compulsión de repetición”, la morbosa convergencia de sexo y muerte contra la cual Foucault había advertido al final de *La Voluntad de Saber*?<sup>115</sup>

Foucault sabía que había riesgos: la especie de “verdad” que se obtenía mediante una “ordalía”, lo subraya, era siempre “ambigua” y “reversible”. Había dicho algo similar en sus

conferencias de 1971 sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche. Desde una perspectiva nietzscheana, el “conocimiento” (incluso, por supuesto, la propia y explícita “voluntad de saber” de Foucault) era siempre “dudoso”, una “transacción provisional” entre instintos, impulsos y deseos antagónicos. “El conocimiento” mismo, decía Foucault, “siempre ha estado esclavizado, ha sido dependiente y ha estado cautivo (no de sí mismo, sino de todo aquello que puede cautivar un instinto...)”.<sup>116</sup>

O, como lo dijo con más sencillez el mismo Foucault en una entrevista de 1977, “*siempre hay dentro de nosotros un algo que combate a otro algo.*”<sup>117</sup>

Ahora bien, entre las cosas que expresamente deseaba combatir estaba “el fascismo que hay dentro de todos nosotros”. Como concede en el último capítulo de *La Voluntad de Saber*, una “exaltación onírica” del “derecho ilimitado de una monstruosidad todopoderosa” vincula los placeres obsesionados con la muerte del marqués de Sade con los campos de la muerte de los nazis.<sup>118</sup>

Había que conseguir un delicado equilibrio. Porque por una parte “el gran experimento de Sade”, como dijo Foucault en una entrevista de 1973, fue “introducir el desorden del deseo en un mundo dominado por el orden y la clasificación”. Una consecuencia filosófica de este “gran experimento”, según Foucault, fue “la disociación del ego, por lo menos en el sentido como se entiende el término desde Descartes en adelante.” Y “exactamente esta calidad orgiástica de la sexualidad contemporánea”, esbozada por primera vez en Sade, es la “que ha planteado la pregunta de la posición del sujeto”. Foucault nunca rechazó este aspecto de la obra de Sade.<sup>119</sup>

Pero Sade no fue bastante lejos. Es una figura transicional, configurada por la clásica Edad de la Razón, aunque inauguró (según la idiosincrática concepción de Foucault) nuestra contracultura moderna afirmada en la “ficción” y la “experiencia-límite”.

Como explica Foucault en una entrevista de 1975, Sade continuó atrapado en una visión convencional del cuerpo como jerarquía orgánica. “El cuerpo, tal como lo ve Sade”,

observa, “sigue siendo fuertemente orgánico, anclado en esta jerarquía, pero con la diferencia de que la jerarquía no está organizada, como en la fábula antigua, a partir de la cabeza; ahora empieza por los genitales [*sexe*]”. Sade permaneció fijado en el sexo genital, y formuló entonces “un erotismo apropiado para una sociedad disciplinaria: una sociedad regulada, anatómica, jerarquizada, con tiempos cuidadosamente asignados, espacios controlados, deberes, vigilancias”.<sup>120</sup>

“Se trata de escapar de todo eso”, decía Foucault en 1975, a su regreso de California: “Es necesario inventar con el cuerpo –con sus elementos, sus superficies, sus volúmenes, sus honduras– un erotismo no disciplinario: el de un cuerpo sumergido en un estado difuso y volátil gracias a encuentros casuales y a placeres incalculables”.<sup>121</sup>

Este “cuerpo desorganizándose a sí mismo” sería “el *opuesto* del sadismo”. La sensación de “placer-doloroso es muy diferente de la que se encuentra en el deseo [sexual convencional] o en lo que se llama sadismo o masoquismo”. “La idea de que el S/M está relacionado con una violencia profunda, de que la práctica del S/M es un modo de liberar esa violencia, esa agresión, es estúpida”.<sup>122</sup>

Muy lejos de simplemente realizar las crueles fantasías de Sade, los “lentos movimientos del placer-dolor” podrían liberar a un ser humano de esas crueles fantasías, iluminando una obsesión erótica históricamente contingente con la violencia y la agresión, y disolviendo, en la práctica, la mórbida reificación del “deseo sexual” que Freud había llamado “instinto de muerte”.

Esta es, en efecto, una de las ocultas posibilidades que se aluden al final de *La Voluntad de Saber*.

Pero el resultado estaba siempre en duda en esta ordalía penumbrosa que sometía a prueba cuerpo y alma y dejaba que todos sus impulsos y fantasmas conflictivos se desplegaran en una especie de “duelo” o “justa”. ¿Qué es este poder que abrumba a quienes lo miran cara a cara y que condena a la *locura* a todos los que arriesgan la ordalía [*l'épreuve*] de la sinrazón?” pregunta retóricamente Foucault en 1961, evocan-



do los riesgos que han corrido oráculos del “pensamiento de afuera” como Sade y Artaud.<sup>123</sup>

“La ontología crítica de nosotros mismos”, como resume Foucault en 1983, con mayor sobriedad, el carácter incierto de su propio planteo del “pensar diferente”, “no se debe considerar, por supuesto, una teoría, una doctrina y ni siquiera un corpus permanente de conocimiento que se va acumulando; se la debe concebir como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la cual la crítica de lo que somos es a un tiempo el análisis histórico de los límites que se nos imponen y la ordalía [*épreuve*] de su posible trascendencia”.<sup>124</sup>

Una “ordalía”, entonces (tomando una imagen de Sade):

Te amarran las manos al techo. Te envuelven los brazos, muy apretados, con cintas. Se te acerca un hombre con un escalpelo y te abre una vena en cada brazo. Impotente, empiezas a contemplar como la sangre se te va agotando en el cuerpo.<sup>125</sup>

La ordalía se estructura como una “crisis” de medicina medieval. Es un “juego”, un rito cuidadosamente regulado, un espectáculo de “contemplación inmóvil, de imitación de la muerte”. Su objetivo: *expresar* apasionada y activamente un deseo extremo de sangre y de muerte; volcar afuera este deseo “en continua ironía”, y así, mediante una especie de “misticismo perverso”, purgarlo, vaciarlo, “desarmarlo por anticipado”.<sup>126</sup>

Si te entregas a una especie de fiebre alucinatoria, a medida que el espectáculo de tu propia sangre te sumerge en el delirio, vas a enfrentar tu “momento de la verdad.”

Vas a experimentar directamente, de un modo que la indagación científica jamás ha podido iluminar, “el mundo silente de las entrañas, el completo costado oscuro y bajo del cuerpo que enmarcan interminables sueños no videntes.”<sup>127</sup>

Y gracias a esta experiencia –que sin riesgo mayor te llevará hasta el umbral de tu propia muerte imaginada– vas a

sentir que el proceso patológico, por su propia fuerza, golpea las cadenas del alma.

¿Pero funciona esta ordalía?

“Conversamos mucho sobre Sade”, recuerda Bob Gallagher de los meses que pasó con Foucault el verano de 1982 explorando la subcultura S/M de Toronto. “Muchas de nuestras discusiones giraban en torno al S/M. Y en realidad en torno a prácticas sexuales que Foucault, en cierta medida, intelectualizaba. Y así hablábamos de Sade, aunque hacía mucho que había pasado el momento, según se deduce de la lectura de sus libros, en que se había interesado en Sade. Pero en la vida personal, en su vida sexual, seguía muy preocupado de Sade.

“Nuestras charlas casi siempre ocurrían durante escenas sexuales. Se relacionaban con gustos, preferencias, técnicas; y solía trazar una especie de panorama de Sade y del uso del exceso; hablaba de Sade casi en tono de sermón; acerca de la búsqueda del éxtasis, la sensualidad de la entrega, la sensualidad de la agonía, la sensualidad del dolor, la sensualidad de la muerte.

“Me parece que su obsesión con la muerte –y es indudable que estaba obsesionado con ella– tiene alguna relación con la muerte como una especie de presentación del *self*, con la muerte como un indicio del *self*, con la muerte como un distanciamiento del *self*.

“Pensaba mucho en Sade en esa época. Por entonces lo acepté sin más. Pero ahora, recordando, no puedo dejar de preguntarme por qué estaba él tan obsesionado con Sade.”<sup>128</sup>

Uno de los intelectuales más próximos a Foucault en París, el filósofo, traductor y novelista pornográfico Pierre Klossowski, tiene una teoría peculiar, pero quizás pertinente.

Según Klossowski, que por primera vez enunció esta teoría durante una conferencia que dictó en 1939, el marqués de Sade no era de ningún modo un Anticristo, sino un espíri-

tu gemelo de su contemporáneo Joseph de Maistre, quizás el más tenebroso de los críticos cristianos conservadores de la Revolución Francesa. Conforme a la lectura que hace Klossowski de *Justine* y de *Juliette*, Sade transfirió hábilmente a esas páginas una especie de teología gnóstica del pecado original, de índole tan descaradamente maniquea como la filosofía de De Maistre, pero cuyo método era engañosamente esotérico, “disfrazado de ateísmo para combatir el ateísmo”, hablante “del lenguaje del escepticismo moral para combatir el escepticismo moral”.<sup>129</sup>

Sade, en efecto, puso de manifiesto que el mal era un engendro natural del libre arbitrio: en el estado democrático moderno, que se funda abiertamente en el libre arbitrio, constituye “una amenaza constante” la posibilidad de una erupción del mal; el estado democrático, que en público honra la libertad de opción, trata, por ello, simultáneamente, de controlar su expresión externa; de lo cual resulta que la cultura de la democracia conlleva “muy adentro el germen del mal”, y aumenta perversamente el peligro de que el mal pueda estallar de modos aun más virulentos. Este era el peligro –palpable en el terrorismo de la Revolución Francesa que Sade deploraba, como es fama– lo que tenía obsesionado al divino marqués. “Era preciso dejar al desnudo, de alguna manera, el impulso secreto de la masa revolucionaria”, explica Klossowski: “Y esto no se podía conseguir con demostraciones políticas, ya que, incluso cuando [esa masa] mata a golpes, ahoga, ahorca, pilla, quema y viola, siempre lo hace en nombre del pueblo soberano”. Lo que en la obra de Sade parece una explosión de las fantasías más viles y repugnantes, a Klossowski le parece un exorcismo hermético de incalculable consecuencia política: “*Este mal debe estallar, entonces, de una vez por todas; la mala semilla debe florecer para que la mente la pueda destrozarse y acabar con ella*”.<sup>130</sup>

Como si un “arte de sensaciones insoportables” –un teatro erótico de la crueldad– pudiera provocar, como afirmó Foucault en su entrevista de 1978 con Le Bitoux, “una especie de inmersión suficientemente prolongada bajo el agua que

permitiera resurgir de allí sin ninguno de esos apetitos, sin ninguno de esos tormentos que a veces hasta se padecen después de relaciones sexuales satisfactorias”.<sup>131</sup>

“Michel Foucault era un hombre que se sentía atraído política y sexualmente por las formas más totalitarias del poder”, observó Edmund White después de su muerte. “Durante toda la vida luchó contra esa atracción. Es lo que yo más admiraba en él”.<sup>132</sup>

A fines de mayo de 1975, dos días después de que Foucault experimentó su epifanía en el Valle de la Muerte, Simeon Wade llevó al filósofo a una comuna que se autocalificaba de “taoísta”, donde un grupo de jóvenes vivía en cabañas adosadas a las colinas de Mount Baldy, al sur de California. Foucault había pedido hacer el viaje después de conocer en una fiesta nocturna a uno de los residentes de la comuna, un hermoso joven. Y así entonces, una fresca mañana de mayo de 1975, Wade y Foucault trepaban por un sendero que serpenteaba junto a grandes pinos y poderosos cedros. El aire, recuerda Wade, estaba lleno de la pegajosa fragancia de los chaparrales. Los dos hombres aún disfrutaban de los cálidos efectos de un viaje con LSD.<sup>133</sup>

Cuando llegaron a la cabaña, se reunieron con el joven que había entusiasmado a Foucault, un estudiante de posgrado de nombre David. Invitó a pasar a Wade y Foucault, y les dejó calentándose junto al fuego mientras preparaba café. Apenas supieron de la presencia del distinguido visitante, los jóvenes de la comuna empezaron a unirse a la conversación. Foucault se trasladó a la entrada de la cabaña, desde donde podía mirar lejos por sobre las copas de los pinos y de los cedros hacia la ladera de la montaña; allí contestó las preguntas de los estudiantes que lo rodeaban y gozó, como siempre, con la oportunidad de desempeñar el papel de un Sócrates actual.

Uno de los jóvenes le dijo, en tono lastimero, que se sentía completamente perdido.

“Tienes que estar perdido si eres joven”, recuerda Wade que contestó Foucault. “Nada has intentado verdaderamente a menos que te sientas perdido. Es buena señal. También me sentí perdido cuando era joven.”

“¿Debo arriesgarme con mi vida?”, preguntó el estudiante, muy sinceramente.

“¡De todos modos! ¡Arriégate, sal fuera, aunque sea cojeando!”

“Pero necesito soluciones.”

“No hay soluciones”, dijo el filósofo francés, tajante.

“Algunas respuestas, por lo menos.”

“¡No hay respuestas!”, exclamó Foucault.<sup>134</sup>

El fuego estaba muriendo. Foucault se ofreció para ir a cortar un poco de leña. Seleccionó unos troncos de un montón que había fuera de la cabaña y esgrimió el hacha con tanta fuerza que Wade se quedó atónito. En seguida le tomó una fotografía, una imagen que a Foucault le gustaba mucho y colgó, enmarcada, en el salón de su departamento de París.<sup>135</sup>

Una vez que el grupo volvió a reunirse junto al fuego, otro de los jóvenes dijo que creía que necesitaba psicoterapia y le preguntó a Foucault qué tipo de terapia le recomendaba. “La freudiana irá bien”, respondió el filósofo.

Wade, que estaba entusiasmado con las teorías del amigo de Foucault, Deleuze, se sorprendió: “Me parece que el ‘esquizoanálisis sería más adecuado”, dijo Wade, aludiendo a la enmarañada visión de la psicología que Deleuze y Guattari habían elaborado en el *Anti-Edipo*.

Foucault no pudo contener una carcajada.

Consiguió dominarse por fin y dijo, como recuerda Wade, “no puede haber una teoría general del psicoanálisis, *cada uno tiene que hacérselo por sí mismo*”.<sup>136</sup>

El grupo decidió subir hasta una pequeña laguna entre las rocas. Mientras unos cuantos jóvenes se daban el baño del mediodía, los demás se reunieron junto al filósofo, que se había sentado en una gran roca al lado de una cascada.

David reinició la conversación: “¿Eres feliz, Michel?”

Foucault, recuerda Wade, se tensó: “Estoy feliz con mi vida”, dijo, pero “*no tanto conmigo mismo*”.

David quedó desconcertado: “En otras palabras”, dijo, “¿no se siente orgulloso de sí mismo, pero está feliz con la manera como su vida está adquiriendo forma y desplegándose?”

“Sí”, dijo el filósofo.

“Pero a mí me parece”, insistió David, “que no es fácil hacer esa distinción. Si le gusta la manera como su vida se va desarrollando y se siente de algún modo responsable por ello, entonces parece que debería sentirse bien consigo mismo”.

“Bueno”, recuerda Wade que Foucault contestó, “no me siento responsable de lo que me ha ocurrido en la vida”.

David seguía intrigado: “¿Pero no cree usted que Nietzsche creía que es importante tratar de sentir *la voluntad* que tiene usted adentro como persona que es?”

“No”, dijo Foucault. “No creo que Nietzsche haya dicho eso.... Nietzsche se estaba refiriendo a lo poco que un hombre es responsable de su naturaleza, especialmente en términos de lo que consideraba su moral. La moral ha sido constitutiva del ser individual. El individuo es contingente, está formado por el peso de la tradición moral; no es verdaderamente autónomo”.<sup>137</sup>

“A nadie se le puede pedir cuentas por sus actos, a nadie por su naturaleza; juzgar es lo mismo que ser injusto”, había escrito Nietzsche en 1878.<sup>138</sup>

Y así le pareció a Foucault durante toda la vida.

La capacidad de trascender cualquier forma fija –que Nietzsche llamó voluntad de poder– está, como Foucault reitera en 1983, siempre “limitada y determinada”. Y Nietzsche lo había lamentado un siglo antes: “en el curso de la breve vida de un hombre, las motivaciones efectivas son incapaces de penetrar bastante para borrar el guión que se ha impreso en el curso de muchos milenios”.<sup>139</sup>

Sin embargo, como el mismo Foucault también sostuvo durante toda la vida, un ser humano, aunque atrapado en

“estructuras generales”, posee determinados recursos con los cuales podría escapar de su poder opresivo, siquiera un momento, y quizás incluso “penetrar” a una profundidad que permitiría obliterar, por lo menos temporalmente, “el guión que se le ha impreso en el curso de muchos milenios”.<sup>140</sup>

Como afirma en un ensayo sobre Deleuze, de 1971, un “ejercicio perverso y teatral” puede poner en juego nuestra “inícuca voluntad” y producir paradójicamente un “desplazamiento súbito del caleidoscopio, signos que se encienden un instante, los resultados del azar, la aparición de un juego nuevo”.

El “caleidoscopio” de Foucault se había desplazado dramáticamente en la primavera californiana de 1975.

Le costó muchos años ordenar sus pensamientos en torno de lo que había ocurrido y expresar abiertamente sus sentimientos, pero parece haber percibido que sus “ordalías de la verdad” en Folsom Street y en el Valle de la Muerte, junto con su experiencia de la liberación gay en San Francisco, no sólo lo habían dotado de una comprensión nueva de su sexualidad, sino también de una nueva sensación de poder y de una nueva, y completamente inesperada, sensación y percepción de libertad.

Como resultado de este “trabajo hecho en el límite de nosotros mismos”, estaba “en situación de volver a empezar”.<sup>141</sup>

¿Pero dónde empezar? ¿Y cómo continuar avanzando?

## EL ESTRUENDO DISTANTE DE LA BATALLA

La enorme sala donde antaño dio sus conferencias Henri Bergson estaba repleta. El público llenaba los pasillos y cubría el suelo hasta el estrado mismo. Los estudiantes habían erigido una pequeña selva de grabadoras alrededor de la mesa donde iba a hablar Michel Foucault. Un murmullo saludó su aparición. Sin más ceremonia, se abrió paso hasta la cátedra y se sentó con su manuscrito. Muy pocas veces habló improvisando, sin un texto, en esos cursos en el Collège de France. Una pequeña lámpara iluminaba sus papeles; enfocó la mirada, intensamente; empezó a leer.<sup>1</sup>

Empezó lamentando lo inadecuado de su obra hasta ese momento. Esos lamentos se habían convertido en un rasgo ritual de la retórica de Foucault. No obstante, en esta ocasión, mientras inauguraba una nueva serie de conferencias el 7 de enero de 1976 (y enfrentaba por primera vez, después de su regreso de California, al público francés), parecieron de una vehemencia insólita. Sus conferencias anteriores, se quejó, habían sido “imprecisas y repetitivas a un tiempo”. A pesar de la evidente variedad de los tópicos tratados —la verdad, el código penal, conceptos psiquiátricos—, “continuamente [habían] vuelto a pisar el mismo suelo, invocado los mismos temas, los mismos conceptos, etc.” “Repetitiva e inconexa”, su obra quizás “no iba a ninguna parte. Como nunca cesa de decir lo mismo, quizás no está diciendo nada.” Era “enrevesada”, “indescifrable”, “inconcluyente”, “desorganizada”, un “lío”.<sup>2</sup>

Por cierto, quizás la aparente desorganización era engañosa. “Puedo afirmar”, continuó Foucault, “que éstos eran sen-



deros a seguir sin que importara a dónde condujeran.” Hay aquí un eco del *Schopenhauer como Educador* de Nietzsche: “En este mundo hay un único sendero que sólo tú puedes seguir. ¿A dónde conduce? No preguntes; síguelo.”<sup>3</sup>

“Por mi parte”, observó Foucault, aludiendo discretamente al carácter peculiar de su propia “gran búsqueda nietzscheana”, “tengo la impresión de que puedo haber parecido algo como una ballena que salta a la superficie del agua y la perturba momentáneamente con un tenue chorro de vapor, y hace creer, o finge creer, o quiere creer –y “creer”, en estas materias, aparentemente supondría disimulo y el riesgo de autoengaño– “que abajo, en las profundidades donde nadie la ve nunca, donde ya no podrán ni advertirla ni controlarla, que allí ejerce una trayectoria más profunda, coherente y razonada.”<sup>4</sup>

Y con esta percepción del por lo demás sumergido *self* propio que por un instante habría surgido a la superficie con la insólita imagen de un monstruo de los mares, Foucault pasó a evocar una de las experiencias que compartía con muchas de las personas que estaban en esa habitación: el compromiso en las luchas políticas que simbolizaba mayo del 68.

“A mí me parece”, dijo Foucault, “que la obra que hemos hecho podría justificarse afirmando que conviene a un período restringido, el de los últimos diez, quince o, a lo sumo, veinte años.” Este, según él, fue un período notable, primordialmente por una “insurrección de conocimientos subyugados”. Había sido una era de nuevos movimientos sociales para desinstitucionalizar a los insanos, para desplazar el peso de la culpa por el crimen, para expresar sin vergüenza impulsos que antes se calificaban de “enfermos”. Pero el poder creciente de esos movimientos había planteado un nuevo conjunto de preguntas: “¿Es todavía capaz de permitir la relación de fuerzas vigente algún tipo de vida autónoma a esos conocimientos desenterrados? ¿Se los puede aislar por estos medios de toda relación de sujeción? ¿Qué fuerza poseen por sí mismos?”<sup>5</sup>

Durante los últimos años Foucault había encarado esas preguntas mediante la indagación de lo que aquí llamó “hi-

pótesis nietzscheana”, a saber, “el poder es guerra, una guerra que se ejerce por otros medios”. La historia sólo representa un drama único: una representación interminablemente repetida de conquista y rebelión. En toda sociedad, los gobernantes explotan su poder para regular y castigar, y graban códigos de lógica y tablas de la ley “en cosas e incluso dentro de los cuerpos” y así dan origen a un “universo de normas que de ningún modo pretenden suavizar la violencia sino satisfacerla.” Una sociedad puede parecer en paz, pero sólo la “promesa de sangre”, aunque velada, neutraliza el constante peligro de desorden y crea un patrón de combate latente en “las instituciones sociales, en las desigualdades económicas, en el lenguaje” y, no por último menos importante, “en los cuerpos mismos de cada uno de nosotros.” El objetivo de Foucault hacía mucho que era documentar “el hecho de la dominación, dejar al descubierto tanto su naturaleza latente como su brutalidad” mediante la amplificación del “estruendo distante de la batalla” perceptible tras las dóciles superficies de la vida moderna. El potencial para un renovado combate abierto era, al cabo, interminable: según el punto de vista, ésta podía ser la parte más esperanzadora —o temible— de la “hipótesis nietzscheana”. “La humanidad no progresa gradualmente de combate en combate hasta que llega a una reciprocidad universal”, escribió Foucault en 1971, resumiendo una de las implicaciones más inquietantes de su modalidad nietzscheana de pensamiento. “La humanidad establece cada una de sus violencias dentro de un sistema de normas, y así va de dominación en dominación.”<sup>6</sup>

Esta era la modalidad de pensamiento que Foucault deseaba reconsiderar, “porque está elaborada de manera insuficiente en numerosos puntos”, dijo, “y porque creo que estas dos nociones, la represión y la guerra, deben ser considerablemente modificadas si no finalmente abandonadas.” Los movimientos sociales como el de liberación gay parecían estar al borde de la victoria. Pero si estos movimientos de “liberación” iban a ser verdaderamente liberadores, si iban a conservar “algún tipo de vida autónoma”, necesitarían elaborar al-

guna "forma nueva de derecho" que estuviera libre "de toda relación de sometimiento". Y para *imaginar* qué forma podría adoptar este nuevo tipo de "derecho", era decisivo enfrentar, y en lo posible trascender, la "hipótesis nietzscheana."<sup>7</sup>

La lucha con estos dilemas políticos y éticos sumergió a Foucault en un largo período de crisis personal e intelectual. Entre 1968 y 1975 supo qué quería decir; políticamente, dónde quería ir. Este fue un tiempo "de fuerza y júbilo, de alegría creadora", como recordaría más tarde Gilles Deleuze. Durante los años que siguieron, en cambio, Foucault le pareció a Deleuze "muy diferente, más introvertido, quizás más depresivo, más secreto." Y, de un modo que Deleuze a veces encontraba desagradable, Foucault empezó a modificar la índole de sus compromisos políticos: cambió la dirección de sus investigaciones; como nunca antes, parecía inseguro sobre "su único sendero".<sup>8</sup>

El estilo de sus conferencias era sintomático. Ya no explosiva ni deslumbrante, la prosa de Foucault se volvió sobria, cautelosa, hasta grave en ocasiones. Su declaración política más importante del período, su introducción a la *Historia de la Sexualidad*, lo dejó insatisfecho. Pasaba sin descanso de Nietzsche a Maquiavelo y a Ludwig von Mises. Se enredaba en nuevas áreas de búsqueda, trataba de transformar su teoría del poder, su modo de entender la política y, finalmente, su planteamiento de la escritura acerca del más elusivo de los temas, el *self*.

Nada en esta indagación avanzaba con fluidez; gran parte se "enredaba" o resultaba "inconcluyente", tal como temía Foucault. Encarando la hipótesis de Nietzsche, estaba, al cabo, encarándose a sí mismo, intentando desenmarañar una parte de quién era y de quién podría llegar a ser. No era un proceso directo. Los atajos conducían a caminos sin salida; perdido y desalentado, no dejaba de volver a partir; a veces, como recuerda un amigo, parecía "golpeado por el tedio o por alguna duda horrible."<sup>9</sup> Pero seguía adelante. Y para evocar

esta etapa tortuosa de la búsqueda de toda su vida conviene apegarse a la superficie de los acontecimientos y describir, secuencialmente, alguna de las ideas que exploró en público y alguna de las acciones que emprendió mientras buscaba un nuevo modo de pensar.

Durante las conferencias en el Collège de France del invierno de 1976, Foucault recurrió a una antigua técnica que utilizaría cada vez con mayor frecuencia el resto de su vida. Se convertía en filólogo y vivía entre textos. A pesar de los temas contemporáneos que planteó en las dos primeras conferencias –cómo elaborar algún fundamento positivo para los nuevos movimientos sociales–, enfocó con suma precisión las indagaciones subsiguientes en una cuestión historiográfica específica: “¿Cómo y cuándo surgió la creencia en que es la guerra lo que funciona en las relaciones de poder, un combate ininterrumpido ocurre en la paz y el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla?”<sup>10</sup>

O, con más exactitud todavía: “¿Quién ha buscado en el ruido y confusión de la guerra, en la suciedad de la batalla, el principio de la inteligibilidad, del orden, de la institucionalidad, de la historia?”<sup>11</sup>

Iluminó el tema de modo indirecto y erudito, examinando detalladamente la obra de tres pensadores políticos modernos: Sir Edward Coke (1552-1634), el jurista y parlamentario inglés que afirmó el imperio de la ley contra el poder absoluto de los reyes; John Lilburne (1614-1657), el líder de los Levellers, un grupo puritano radicalmente igualitario, que floreció un tiempo durante la Guerra Civil Inglesa de la década de 1640; y Henry de Boulainvilliers (1658-1722), influyente crítico de la teoría de la monarquía absoluta que de manera tan sucinta resume Luis XIV: “*L'état, c'est moi*”.<sup>12</sup>

A pesar de algunas diferencias evidentes entre estos pioneros críticos de la monarquía, Foucault detecta en los tres “un tipo nuevo de discurso” y una precisa y nueva “forma de análisis”, que define según tres criterios principales:

Primero, el “sujeto que habla en este discurso” “no ocupa” y no puede “ocupar la posición del jurista ni del filósofo, a saber, la posición de sujeto universal”, de árbitro desinteresado que se sitúa por sobre el farrago social. Al revés de Solón, el legendario legislador griego, o de Kant (para utilizar los mismos ejemplos de Foucault), el adversario moderno del poder absoluto no se queda al margen de la arena política; se sitúa, más bien, “en la batalla; tiene enemigos, combate por la victoria. No hay duda de que intenta afirmar un derecho, pero es su propio derecho el que está en juego, un derecho singular cuya impronta es una relación con la conquista.”<sup>13</sup>

Segundo, Coke, Lilburne y Boulainvilliers recurren a argumentos históricos y se apoyan en interpretaciones valerosas, pero que de modo deliberado llaman a engaño, de documentos arcaicos como la Carta Magna. “Este tipo de discurso se desarrolla enteramente en dimensiones históricas”, advierte Foucault. “No intenta medir la historia, los gobiernos injustos o los abusos y la violencia según el principio ideal de una ley o razón; por el contrario, trata de revivir, por debajo de la forma de las instituciones y de las legislaciones, el pasado olvidado de las luchas verdaderas, de las ocultas victorias y derrotas, de la sangre que se ha secado en los códigos legales.” Un discurso “capaz de soportar con igual eficacia la nostalgia de las aristocracias que decaen y el ardor de la venganza popular”, no vacila en utilizar “formas míticas tradicionales” para componer historias esencialmente ficticias que potenciarán los objetivos estratégicos del autor.<sup>14</sup>

Tercero, el recurso a la historia “invierte los valores tradicionales de la inteligibilidad”. Aunque Coke, Lilburne y Boulainvilliers buscan el derecho y la verdad, cada uno considera que “la verdad universal y el derecho general” son “ilusiones o trampas”. Buscan en otra parte “el principio de desciframiento”, en “la confusión de la violencia, de las pasiones, del odio y la venganza.... Y sólo por sobre este entrecruzamiento se podrá esbozar una creciente racionalidad que mientras más alto vayamos y mientras más se desarrolle será más frágil, más traicionera, más atada a ilusiones, a fantasías y

mistificaciones.... El sombrío y elíptico Dios de las batallas debe alumbrar los largos días del orden, el trabajo y la paz. La furia debe explicar las armonías.”<sup>15</sup>

Este análisis equivale, aparte de otra cosa, a un asombroso logro de ventrilocuía intelectual: en cada una de sus partes es imposible no escuchar, en la descripción que hace Foucault de Coke, Lilburne y Boulainvilliers, una descripción aun más viva del autor de *Vigilar y Castigar*.

Y aumenta la sensación de velado autoanálisis en la última de su serie de conferencias de 1976, cuando reseña alguno de los resultados de este estilo “estratégico” de pensamiento en el siglo diecinueve.

Empieza recordando al público que Coke, Lilburne y Boulainvilliers consideraban que la batalla histórica ocurría primariamente “entre dos razas hostiles cuyos intereses e instituciones eran diferentes”. Según los teóricos ingleses, el conflicto relevante se daba entre la ley común sajona y el “yugo normando” que había impuesto Guillermo el Conquistador, mientras que para Boulainvilliers, un siglo más tarde, el combate decisivo ocurrió entre una aristocracia que se suponía de ascendencia germánica y una monarquía degenerada, dispuesta a coludirse con “una burguesía de origen galo-romano.” Durante el siglo diecinueve, las acorraladas aristocracias de Francia y Alemania pudieron apoyarse en lo que de racista tenían estos modos de pensar, y así presentar la historia como una “confrontación biológica”. Por otra parte, los liberales y socialistas, inspirados en el “ardor de la venganza popular”, pudieron, en el mismo período, explotar este modo de pensar para exponer la historia como una “lucha de clases”. Foucault se estaba refiriendo aquí a Augustin Thierry (1795-1856), cruzado liberal a quien fascinaba el papel de la violencia en el logro de derechos, al hombre que Marx llamó una vez “*le père* de la ‘lucha de clases’ en la historiografía francesa.”<sup>16</sup>

En esta conferencia, sin embargo, Foucault no se detiene en los textos de Marx o de Thierry. Pasa a describir el auge de un nuevo tipo de “bio-política” con la cual el estado moderno

intentó regular la vida del populacho mediante el control de la salud, la higiene y la seguridad públicas. Todos estos tópicos los volvería a tratar en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*. Pero si bien menciona de paso la sexualidad, su énfasis principal en esta conferencia no se da sobre el marqués de Sade y el morboso entrelazamiento de sexo y muerte (como ocurre en el libro), sino más bien en el modo, parecidamente morboso, como la *política* moderna se ha entrelazado con el relato fantástico de una lucha a muerte. Ese modo de pensar, del que es ejemplo Thierry, habría generado entonces, hacia fines del siglo, una serie de recetas para la guerra civil, algunas afinadas por nacionalistas reaccionarios y otras aderezadas por socialistas revolucionarios.<sup>17</sup>

Los nuevos guerreros de la ultraizquierda y de la ultraderecha estaban fascinados por “la sangre que se ha secado en los códigos legales”, y molestos por los esfuerzos del estado moderno por renunciar a sus orígenes en la violencia. A pesar de sus profundos desacuerdos ideológicos, tanto los protofascistas como los militantes socialistas acogieron favorablemente la perspectiva de la violencia extrema: “para poder florecer”, parecían decir ambos grupos, “es necesario masacrar a los enemigos.” Foucault, en esta conferencia, definió esta fascinación por la guerra civil como una especie de “racismo”; en *La Voluntad de Saber* va a hablar, con mayor sencillez, de “una preocupación por la sangre.”<sup>18</sup>

“Cada vez que se ha obligado al socialismo a insistir en el problema de la lucha”, afirma, se ha intensificado una preocupación por la sangre; o, como dice en la conferencia, utilizando su lenguaje idiosincrático, “*ha revivido el racismo*”. Se ha glorificado la sangre vertida en la guerra de clase como un medio para forjar una nueva especie de hombre; y a ciertos grupos, en la lucha por eliminar “al adversario en el corazón mismo de la sociedad capitalista”, se los ha destinado a la extinción. Puede parecer que Foucault exagera. Pero basta recordar, por ejemplo, a Stalin y la muerte por hambre a que forzó a los “kulaks” de Ucrania entre 1932 y 1933; o los esfuerzos del mismo Stalin, análogamente siniestros, en 1953,

por suprimir cuanto judío tuviera alguna influencia en la Unión Soviética (sucesos que indujeron a Foucault a dejar el partido comunista francés), o, para recurrir a un caso contemporáneo, la liquidación de la población urbana de Camboya que realizó Pol Pot entre 1975 y 1978.<sup>19</sup>

“El resultado es”, concluye Foucault, “que cada vez que hay socialismo, o formas de socialismo, o momentos de socialismo que acentúan el problema de la lucha, hay racismo. Por lo tanto, las formas más racistas de socialismo han sido, por supuesto, el Blanquismo, la Comuna y el anarquismo...”<sup>20</sup>

La lista resulta asombrosa. No sólo apunta a la crítica de la tradición conspirativa que inauguró Auguste Blanqui (1805-1881), que favoreció técnicas clandestinas y paramilitares de rebelión, sino también a la Comuna de París de 1871, quizás la revuelta popular espontánea más importante del siglo diecinueve (celebrada por Karl Marx en *La Guerra Civil en Francia*), y además a los anarquistas antiautoritarios de la misma época, críticos implacables del estado moderno, aunque también ellos, como Blanqui y los comuneros, no vacilaban ante actos de violencia ejemplarizadora.

El que los tres ejemplos provengan del siglo diecinueve es ligeramente engañoso. Blanqui, los comuneros y los anarquistas, al cabo, definieron estilos permanentes de rebelión violenta que han sido emulados con alguna frecuencia en el siglo veinte, entre otros por la Nueva Izquierda internacional de los años sesenta. Y aunque Foucault no menciona expresamente la renovación de estos estilos de revuelta militante que ocurrió en Francia después de mayo del sesenta y ocho, ningún veterano de la *Gauche Prolétarienne* debió dejar de notar la resonancia contemporánea de esta crítica, un clímax sorprendente para una sorprendente serie de conferencias.

¿Pero qué consecuencias prácticas tenía esta velada auto-crítica?

“Si uno quiere hallar una forma no disciplinaria de poder”, había observado Foucault al principio de su curso de



1976 en el Collège de France, “no hay que volverse hacia el antiguo derecho de soberanía” (como lo hicieron Sade y Bataille), “sino hacia la posibilidad de una nueva forma de derecho” ya no obsesionado por el estruendo distante de la batalla. Nunca volvió sobre esta posibilidad durante sus conferencias. Qué podría ser esta “nueva forma de derecho” es algo que permanece en el misterio.<sup>21</sup>

Pero era un misterio que creía poder iluminar, como es claro en su nueva obra de gran envergadura, el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*.<sup>22</sup>

El nuevo libro de Foucault apareció en diciembre de 1976. Titulado *La Volonté de savoir*, se tradujo muy pronto a todas las lenguas europeas y apareció en 1978 en inglés (y en castellano) con el título, algo engañoso, de *Historia de la Sexualidad*. Es una obra muy extraña. Ensayo de metodología so capa de polémica, apuntaba contra una noción muy difundida en la izquierda internacional: la sociedad moderna habría reprimido la sexualidad. Por el contrario, argumenta Foucault, la sexualidad es una *invención* de la sociedad moderna, un nuevo modo de pensar construido en torno a una idea que se formuló por primera vez en el siglo diecinueve, la de que cada uno de nosotros puede ser conocido, y definido, por los instintos y deseos sexuales.

El texto es complejo y desconcertante, está lleno de ironía, repleto de ideas sorprendentes lanzadas al pasar, no se preocupa de la documentación y apenas se esfuerza por mantener un argumento. De estilo asertivo y tono apasionado, está compuesto con tal elegancia abstracta que los asuntos concretos no son fáciles de seguir.

Por más enigmáticas que resulten algunas partes del libro, no era difícil advertir en 1976 su impulso polémico principal. El cuadro represivo común, especialmente como aparece en la obra del freudiano marxista Wilhelm Reich, es demasiado simple. A pesar de todos los tabúes y prohibiciones que aún nos restringen la libertad sexual, vivimos en un mundo saturado

de sexo y no sólo de conversación sobre sexo. (Foucault, después de todo, acababa de corroborar de primera mano este punto en la subcultura gay de San Francisco). Al situar bajo un escrutinio sin precedentes “la sexualidad de los niños, de los locos y de los criminales” y al detallar el aspecto sexual de los “ensueños, obsesiones, pequeñas manías y grandes accesos de furia”, la ciencia moderna había facilitado, paradójicamente, la difusión de una conducta sexual “polimorfa”, ya que mientras más atención se centraba en el sexo y mientras más información acerca de actos sexuales inusuales se reunía y circulaba, más fácil resultaba realizar esos actos. (“La sociedad moderna es perversa”, escribe Foucault con comprensible énfasis. “Y esto es así no porque sea puritana o hipócrita; es verdadera y directamente perversa.”) Y el esfuerzo por poner fuera de la ley ciertos actos sexuales “antinaturales” también había fracasado y producido más extrañas modalidades de goce corporal. (Como ilustran los rituales del S/M, hasta las prácticas represivas más siniestras pueden convertirse en juegos de gran carga erótica y abrir así insospechadas posibilidades de placer.) Por todas estas razones, la concentración de los freudianos marxistas en la supresión de tabúes y de prohibiciones sólo puede producir un concepto elemental e impreciso de “liberación”. Si la sexualidad y el sexo, como el cuerpo en general, están profundamente configurados por un “poder biológico” que determina nuestra sensación corporal de estar en el mundo, entonces una simple declaración de libertad sexual no puede, por sí misma, terminar en una “Ciudad Nueva” de felicidad erótica. La mera supresión de las distintas sanciones legales y sociales que regulan y restringen la conducta sexual exterior dejará intacta (entre otras cosas) la jaula de hierro de la culpa, cuyos fundamentos se afirman muy hondo en el inconsciente y cuyas crueles mnemotécnicas (de)forman silenciosamente nuestro universo somático de impulsos y deseos y nos arrastran, querámoslo o no, a paroxismos de interminables autoanálisis que giran en torno a la sexualidad. (Foucault, por supuesto, había experimentado, con gran fuerza, lo ineluctable que

parece esta obsesión durante su epifanía con LSD en el Valle de la Muerte en mayo de 1975.)<sup>23</sup>

Foucault resumió, en una entrevista sobre el libro, el principal problema tal cual lo veía: ¿Qué sucede en una sociedad como la nuestra para que la sexualidad no sólo sea un medio para reproducir la especie, la familia y el individuo? ¿Para que no sólo sea un medio de obtener placer y gozo? ¿Cómo se ha llegado a considerar que la sexualidad es el lugar privilegiado donde se lee y expresa nuestra ‘verdad’ más profunda?”<sup>24</sup>

Enfrentar este problema, conviene señalarlo, apenas supone abandonar *tout court* la hipótesis represiva. El texto de Foucault nos invita, más bien, a transformar nuestro concepto del modo de funcionar del poder, a introducir en él matices y complejidad y la capacidad de percibir paradojas extremas. A pesar del tenor alarmante y a veces apocalíptico de sus afirmaciones más agresivas de esos meses —“el poder ha hecho del hombre un monstruo sexual”, declaró muy sonriente en otra entrevista—, manifestó continuamente una especie de optimismo algo estrafalario y críptico acerca del futuro.<sup>25</sup>

“Estoy por la descentralización, la regionalización, la privatización de todos los placeres”, le exclama a un periodista de *L’Express* poco después de la publicación de su libro. “¡Estamos inventando placeres nuevos! ¡Trascender el sexo!” Y continuó contando, con un guiño, un chiste: “Un joven que acababa de regresar de una visita a un entorno progresista de California, viene corriendo a anunciarle, lleno de entusiasmo, las buenas nuevas: ¡Las erecciones ya no corren!”<sup>26</sup>

Pero las posibilidades a que aludía Foucault eran tan distantes de la vida de la mayoría de los lectores del libro, que muchos quedaron confundidos o simplemente no entendieron nada. Y a pesar de la multitud de reseñas favorables y entusiastas, el autor quedó desilusionado. Quería sacudir a la gente, hacerla pensar de un modo nuevo, provocar discusiones renovadoras especialmente en la izquierda. Pero una gran mayoría de lectores, especialmente de la izquierda, parecían confundir los signos de su perplejidad —su crítica de la idea

de represión, su renovada indagación en las formas del poder, sus llamados a trascender el “deseo sexual”– con una autorización para establecer un conjunto nuevo de dogmas. Y nadie, se lamentaba, estaba dispuesto (o quizás era capaz) de comentar o discutir el último capítulo del libro, decisivo y enigmático, acerca del “Derecho de la Muerte y del Poder sobre la Vida”.<sup>27</sup>

En un nivel, por supuesto, sólo se puede culpar a sí mismo. Buena parte del problema reside en el estilo hermético de su prosa, especialmente en las páginas finales del libro. Optó sólo por transmitir con el “sello del secreto” lo arcano de su peculiar “erótica de la verdad”.<sup>28</sup>

Pero no es ésta la única fuente de malentendidos. Como iba a reconocer el mismo Foucault, la recepción de *La Voluntad de Saber* fue sintomática, también, de amplias fuerzas sociales que estaban a punto de transformar los medios de producción intelectual en esos años. En 1945, Sartre consiguió fama universal gracias a una conferencia pública, “El existencialismo es un Humanismo”; en 1966, Foucault conseguiría algo similar gracias fundamentalmente a una importante reseña de *Las Palabras y las Cosas* en una revista de circulación masiva; diez años más tarde, el medio principal que configuraba el mercado parisino de ideas nuevas ya no era la conferencia pública o la gran reseña de libros, sino la aparición semanal en *Apostrophes*, un espectáculo televisivo sobre libros que en 1974 empezó un empresario literario llamado Bernard Pivot. La extraordinaria popularidad de las conversaciones de Pivot –unos tres millones de televidentes permanecían en casa para verlo todos los viernes por la noche– amplió dramáticamente la audiencia intelectual y reforzó la tendencia, que ya era fuerte en París, a tratar los escritos filosóficos como afirmaciones de moda, emblemas de un estatus que se podía desplegar en los cafés.<sup>29</sup>

Explica Foucault a un entrevistador alemán en 1983: “Ocurrir que un discurso bastante complejo, en lugar de ser difundido mediante otra obra que lo perfeccione (con crítica o con amplificación) y lo haga más difícil o más preciso, sufre

en la actualidad un proceso de amplificación desde abajo. Poco a poco, desde el libro hasta la revista, hasta el artículo de periódico, y de allí a la televisión, vamos resumiendo una obra, o un problema, en eslóganes.... Costó quince años convertir en eslóganes mi libro sobre la locura: en el siglo dieciocho encerraban a todos los locos. Pero no costó ni quince meses, sólo tres semanas, convertir mi libro sobre la voluntad de saber en el eslogan 'la sexualidad nunca ha estado reprimida.'"<sup>30</sup>

Foucault se presentó sólo una vez en *Apostrophes*, pero fue un show memorable. En diciembre de 1976 lo invitaron a hablar de *La Voluntad de Saber*. Pero insistió en hablar de un libro completamente distinto, sobre el juicio a un disidente soviético. Bernard Pivot no lo podía creer: "¿Así que verdaderamente no quiere hablar de su libro?" Foucault fue tajante: "Cuando lo termino no quiero verlo nunca más". Pero le resultó imposible mantenerse impávido. Años más tarde, la noche en que murió, volvieron a emitir un fragmento de su aparición en *Apostrophes* (la última que efectuó en la televisión francesa). Mostraba al filósofo, vestido muy formalmente con un traje de tres piezas, estallando en carcajadas, "literalmente estallando", como se maravilló un viejo amigo, "en un momento en que todo el mundo esperaba verlo tan serio como el Papa, pontificando acerca de alguna declaración sobre su subversiva historia de la conducta..."<sup>31</sup>

La provocación de Foucault se olvidó muy pronto. La intelligentsia de París se sumergió de cabeza en una reiteración burlesca de las discusiones de los primeros años de la Guerra Fría. Poco después de la aparición de *La Voluntad de Saber*, una nueva moda filosófica arrasaba en París, impulsada por la presentación, en *Apostrophes*, de dos brillantes escritores jóvenes, Bernard-Henry Lévy y —un giro sorprendente— André Glucksmann, el veterano de mayo del 68 y de la *Gauche Prolétarienne*. De súbito, sus retratos parecían estar en todas

partes: en las revistas, en los spots de televisión, en posters, en camisetas deportivas. Promovidos como estrellas de rock, el mismo Lévy los bautizó, nada modestamente, como “los nuevos filósofos”. Y en materia de días, el nudo de su “filosofía” (si ésta es la palabra adecuada) se redujo a un *jingle*. “el marxismo ha muerto.”<sup>32</sup>

Como el marxismo había sido criticado y rechazado unos treinta años antes por numerosos intelectuales de Norteamérica y Europa —y como el nivel del debate francés solía ser sorprendentemente bajo—, la controversia sobre “los nuevos filósofos” es muy fácil de ridiculizar. Alguien observó ácidamente que muchísimos intelectuales franceses reaccionaron “como si la libertad individual fuera una idea nueva” y un descubrimiento reciente la tiranía del comunismo. No obstante, como Foucault reconoció razonablemente, había asuntos serios en juego, particularmente en *Les maîtres penseurs*, de Glucksmann.<sup>33</sup>

Culminación de una odisea teórica que había empezado unos cinco años antes cuando se retiró del movimiento maoísta francés, el libro de Glucksmann era barroco, retorcido y, por debajo de sus aderezos retóricos, un indudable *cri du coeur*. ¿Cómo había sido presa, él y su generación, de asesinatos fantasías políticas? Una respuesta, argüía Glucksmann, estaba en los textos sagrados que los habían formado. Hegel, Marx y Nietzsche habían ofrecido certezas dogmáticas y soluciones finales y “elevado hasta el nivel de lo hablable”, como dice Glucksmann, “esa voluntad de poder que inspira, con mezquindad y ocultamiento, a los amos y sus sirvientes de las sociedades disciplinarias.” Un resultado lógico de esta *húbris* filosófica, según él, era Auschwitz; otro, el Gulag. La derecha no tenía el monopolio del mal.<sup>34</sup>

Cualesquiera fueran sus otros méritos, el libro de Glucksmann constituía una tajante autocrítica. El impulso totalitario, enfatiza, no es algo exterior que se pueda denunciar orgullosamente cuando se manifiesta en otros: este impulso, en realidad, afecta “a todos”. Cada uno es “dual”, está atrapado por los tentáculos del poder y es presa de la tentación de abusar de él. Y “si se considera esta división interior”, conclu-

ye, “resulta imposible imaginar una única revolución definitiva en la cual se enfrenten cara a cara el bien y el mal en una batalla decisiva.”<sup>35</sup>

Estas palabras resultaron un llamado al combate para algunos veteranos de mayo del 68. Muchos de los viejos aliados de Glucksmann –Gilles Deleuze, por ejemplo– se sintieron provocados por *Les maîtres penseurs* y respondieron, a menudo, en tono de burla.<sup>36</sup>

Foucault adoptó un camino completamente distinto. En una amplia reseña, publicada en *Le Nouvel Observateur*, exaltó enfáticamente la obra de Glucksmann. “En el Gulag”, escribió Foucault, elaborando un tema que había esbozado el año antes en sus conferencias sobre la guerra y la lucha de clases, “uno no ve las consecuencias de ningún error desgraciado, sino los efectos de ‘la más verdadera’ de las teorías del orden político.” El hecho que las atrocidades de Stalin hayan ocurrido en nombre de un ideal revolucionario pone en duda el ideal mismo y no sólo el modo como lo entendió Stalin. “¿Qué es la Revolución?” pregunta ahora Foucault y plantea de manera aun más extrema una de las consecuencias de *La Voluntad de Saber*: “¿Puede, debe, empezar otra vez? Si está incompleta, ¿hay que terminarla? Si ha terminado, ¿qué historia nueva empieza ahora? ¿Qué hacer entonces para hacer la Revolución o para evitarla?”<sup>37</sup>

“Glucksmann no invoca un nuevo Dionisio oculto bajo Apolo”, concluye Foucault. “En el corazón del más sublime discurso filosófico, conjura sus fugitivos, sus víctimas, sus enemigos implacables, sus disidentes continuamente arrepentidos, en suma, sus ‘cabezas empapadas de sangre’”. Viniendo, como venía, del filósofo nietzscheano que cinco años antes había recomendado “la vieja costumbre germánica” de pasear clavadas en una pica las cabezas de los enemigos muertos, no dejaba de ser un cambio decidor. Con esas palabras, Foucault estaba ratificando la metamorfosis política de Glucksmann y participando de su gesto de renuncia política.<sup>38</sup>

Gilles Deleuze advirtió perfectamente el cambio de actitud de su amigo. Por más de una década, él y Foucault habían buscado juntos a “Dionisio bajo Apolo”. Pero ahora la alianza había terminado.

En el plano de la filosofía, era posible aplicar la crítica foucoliana del “deseo sexual” en *La Voluntad de Saber*, de manera velada, también al *Anti Edipo*, de Deleuze y Guattari, un libro, al cabo, influido profundamente por Wilhelm Reich. Deleuze, en privado, había reaccionado y escrito a Foucault una detallada respuesta.<sup>39</sup>

Foucault, poco después, decidió que no vería más a Deleuze. “Este era el aspecto loco de Foucault”, dice un amigo, “una dificultad personal de esos días.” En los próximos años los dos filósofos intercambiarían de vez en cuando ideas por correo. Pero nunca más se verían cara a cara.<sup>40</sup>

Se empezaron a multiplicar sus diferencias políticas. Sus puntos de vista divergían ahora sobre el valor del marxismo y el legado de mayo del 68. En asuntos de política del Medio Oriente, Deleuze apoyaba con firmeza a los palestinos y Foucault de igual modo a los israelíes.<sup>41</sup>

Y estaba el tema del terrorismo de izquierda, que volvió a plantearse en Francia a fines de 1977. Esta vez la ocasión no fue un acto de violencia de la ultraizquierda francesa, pues el movimiento maoísta había desaparecido en la práctica. Fue, en cambio, una *cause célèbre* legal, que involucró a Klaus Croissant, el principal abogado alemán que representaba a los Baader-Meinhof. Croissant enfrentaba una sentencia en Alemania por pasar ilegalmente material a miembros del grupo terrorista en la cárcel; lo habían pasado de contrabando a Francia, donde pidió asilo político. Alemania solicitó la extradición del abogado. El gobierno francés empezó a dar los pasos necesarios para acceder a esa solicitud. Estalló la protesta de la izquierda francesa y se suscitaron los habituales manifiestos, denuncias, demostraciones y, en la prisión de París donde retenían a Croissant, un violento choque con la policía.<sup>42</sup>

Foucault y Deleuze lucharon juntos contra la extradición de Croissant, pero recurrieron a criterios radicalmente dife-



rentes. Deleuze no sólo quiso protestar por la situación del abogado, sino también contra lo que consideraba el “terrorismo de estado” alemán; de este modo, estaba suscribiendo la imagen del gobierno que quería dar el propio Baader-Meinhof. Foucault, en cambio, planteó su posición en términos de *derecho*. “Existe un derecho a tener un abogado que hable por ti, contigo, que te permita hacerte oír y cuide de tu vida, de tu identidad y de la fuerza de tu rechazo”, escribió Foucault en *Le Nouvel Observateur*. “Este derecho no es una abstracción jurídica ni un ideal de ensueño; este derecho forma parte de nuestra realidad histórica y no se lo debe suprimir de ella.” Al defender el derecho de un cliente a contar con un abogado, Foucault, en efecto, no sólo estaba sosteniendo una agenda política contraria a la del grupo Baader-Meinhof, sino que se estaba oponiendo a sus propias convicciones previas sobre “justicia popular”.<sup>43</sup>

Años más tarde, Deleuze formularía tres puntos acerca de la ruptura de la que fue una de las relaciones intelectuales más importantes de su vida y, por cierto, también de la vida de Foucault.

“En primer lugar”, explicó Deleuze, “es evidente que no hay una sola respuesta” a la simple pregunta “¿qué sucedió?” “Uno de nosotros podría dar una respuesta un día y otro día otra respuesta. Y no por volubles. Pero en este dominio las razones son múltiples y ninguna es ‘esencial’. Precisamente porque ninguna es esencial, siempre hay varias simultáneamente. Lo único que importa es que por mucho tiempo seguí [a Foucault] políticamente; y que en cierto momento dejé de compartir con él la evaluación de muchas cosas.

”En segundo lugar, esto no supone una ‘alienación’ entre nosotros ni requiere un ‘comentario’. Nos vimos con menor frecuencia por la fuerza de las circunstancias, y por lo tanto se nos ha hecho más y más difícil volver a vernos. Cosa curiosa, no dejamos de vernos por causa de un desacuerdo, sino al revés: como dejamos de vernos se estableció entre nosotros una especie de incompreensión o distancia.

“En tercer lugar, no le puedo decir hasta qué punto continúa y crecientemente he sentido no verlo. ¿Qué me impedía

llamarlo por teléfono? Y aquí surge una razón más profunda y más esencial que todas las demás. Para bien o para mal, creo que él deseaba una soledad más profunda, para su vida, para su pensamiento, y que necesitaba esta soledad y mantenía relaciones sólo con sus amigos más íntimos. Ahora pienso que debí haber tratado de volver a verlo, pero no lo pensé entonces; lo respetaba mucho.

”Todavía sufro por no haberlo vuelto a ver. Y más me hace sufrir la creencia de que no había ninguna razón aparente para no habernos visto.”<sup>44</sup>

A Foucault le encargaron que dictara, en el curso 1977-1978, una serie de conferencias en el Collège de France que llevarían por título “Seguridad, Territorio y Población”. (El año anterior no había hecho ningún curso; disfrutaba su sabbático). El título, con su referencia a “población”, sugería que el filósofo retomaría lo que había dejado pendiente en 1976, que hablaría del racismo, la lucha de clases y la virulencia de las “masacres vitales” de la historia reciente, que ahondaría el análisis de la “bio-política” que había esbozado en el último capítulo de *La Voluntad de Saber*.

El curso no resultó como estaba proyectado, recordaría más tarde uno de sus colegas más próximos del Collège de France.

“Durante mucho tiempo”, dice el testigo, “Foucault no supo dónde iba. Me parece que ese período fue muy difícil para él. Lo recuerdo muy bien; eran las vacaciones de navidad; hablé con Foucault sobre las sesiones siguientes. Iban a tratar del último capítulo de *La Voluntad de Saber*. Pero Foucault me dijo que eso era muy difícil, que no sabía de qué iba a hablar. Era sumamente discreto, así que no sabemos qué sentía. Pero es evidente que ése fue un tiempo de crisis. Cuando empezó la serie de charlas”, el 11 de enero de 1978, “nadie podía haber previsto que el tema iba a ser completamente distinto.”<sup>45</sup>

Cada semana, el colega de Foucault observó la lucha del filósofo con su material. “Uno asistía a la conferencia”, dice,

“y escuchaba el sufrimiento, el *dolor*; eso era absolutamente obvio.”<sup>46</sup>

Foucault empezó como todos esperaban, hablando de seguridad y bio-política. Pero entonces, de modo abrupto, a poco de empezar el curso, recuerda el colega, “se interrumpió. No pudo continuar. Y quedó claro que esta problemática, la de la bio-política, había *terminado* para él”.

“Cambió el planteamiento. Pero seguía sin saber hacia dónde iba.”<sup>47</sup>

Foucault pasó abruptamente a un nuevo tópico en su curso de 1978, a lo que iba a llamar “gubernamentalidad”. Este imposible neologismo no sólo indicaba su interés en los aspectos políticos del gobierno, sino también en sus dimensiones pedagógicas, espirituales y religiosas. Continuaba tratando de comprender “cómo hemos quedado atrapados en nuestra propia historia”, pero empezaba a analizar cómo se nos ha conducido a pensar una serie de cuestiones interrelacionadas: “Cómo gobernarse a sí mismo, cómo ser gobernado, cómo gobernar a otros, cómo aceptar a quien nos va a gobernar, cómo convertirse en el mejor gobernador posible, etc.”<sup>48</sup>

Especuló que el planteo moderno de estas cuestiones cristalizó por primera vez en el siglo dieciséis en respuesta a dos procesos que se cruzan: el auge de “los grandes estados territoriales, administrativos y coloniales”, que obligó a manejar poblaciones amplias y variadas, y las guerras religiosas entre católicos y protestantes, que convirtieron en asunto urgente “el modo como cada uno iba a ser gobernado y conducido espiritualmente en esta tierra para conseguir la salvación eterna.”<sup>49</sup>

En estas circunstancias, arguye Foucault, los primeros teorizadores modernos del gobierno empezaron a combinar dos modos de pensamiento antaño distantes. Por una parte, hacía mucho que los filósofos seculares encaraban el arte de gobierno sólo en términos mundanos: el objetivo del estadista era administrar el conflicto y proteger el territorio de la ciudad

asegurando la paz y la armonía. Los teólogos, en cambio, habían encarado el arte de gobernar en términos que eran expresamente *ultramundanos*: el objetivo del líder “pastoral” era espiritual; en búsqueda de la salvación de las almas, vigilaría la conciencia de cada individuo como pastor que cuida sus ovejas. La hipótesis de Foucault es que en los siglos dieciséis y diecisiete estos dos modos de pensar se reunieron, en la práctica, por vez primera. El resultado fue un nuevo arte de gobierno, híbrido, preocupado como nunca antes por la regulación y el seguimiento de la vida exterior e interior de cada uno de sus ciudadanos.<sup>50</sup>

Tal como lo hizo en 1976, puso a prueba su hipótesis gracias fundamentalmente a una cuidadosa lectura de varios textos, sobre todo de tratados clásicos acerca del arte del gobierno y la “*raison d’Etat*”. En la cuarta conferencia, por ejemplo, la única que se publicó durante su vida, analizó la influencia de Maquiavelo y también propuso una interpretación de *El Espejo de la Política*, una obra relativamente desconocida, que publicó Guillaume de La Perrière en 1555 y que enunciaba un ideal de comunidad política como un todo armoniosamente ordenado y que era al mismo tiempo una apología de la ilimitada soberanía real.<sup>51</sup>

Foucault dividió ahora esquemáticamente en tres etapas el auge de “las grandes formas y economías de poder occidentales”. En primer lugar advino un “Estado de justicia”, que se consolidó en la Edad Media y que intentó, mediante la costumbre y las leyes, integrar a cada ciudadano en la vida de su comunidad. En seguida, durante el siglo dieciséis, surgió un “estado administrativo o policial”, que se organizó mediante nuevas técnicas de pedagogía y ciencia política que buscaban “un conocimiento concreto, preciso y medible de la fortaleza del Estado” para poder gobernar la vida de los individuos “de modo tal que su desarrollo también impulsara el de la fortaleza del Estado.” Advino finalmente lo que Foucault llama el “Estado gubernamental”, que se refinó en los siglos dieciocho y diecinueve y que manejaba un tipo de poder sin precedentes para determinar el destino de los individuos y de los pueblos.<sup>52</sup>

El resultado acumulativo de este largo desarrollo, como lo resume Foucault durante una entrevista de 1979, fue que el poder político “alcanza ahora lo más íntimo del individuo, le toca el cuerpo, se inmiscuye en sus ademanes, en sus actitudes, en su discurso, en su aprendizaje, en su vida diaria.”<sup>53</sup>

Las conferencias de Foucault sobre la “gobiernomentalidad” son eruditas, incisivas y a menudo provocadoras; confirman su incansable (y poco común) capacidad para repensar y reconceptualizar asuntos fundamentales del pensamiento social y político. Su trabajo de estos meses posee, sin embargo, algo de irónico. A pesar del despliegue de nuevos datos e indicios históricos y a pesar de la presentación de una nueva batería de conceptos, la disposición de fuerzas que se describe al final de su investigación de la “gobiernomentalidad” es esencialmente la misma que describió en las páginas de *Vigilar y Castigar*. A un costado se sitúa una omnipotente máquina de gobierno, minuciosamente diseñada para grabar la Ley en “lo más íntimo del individuo”; al otro costado se sitúa el solitario ser humano, reprimido su instinto de libertad, encarcelado y “finalmente capaz de desahogarse sólo consigo mismo”, tal como había afirmado la *Genealogía de la Moral*.<sup>54</sup>

Por más que lo intentara, Foucault parece que no conseguía ir más allá de la hipótesis de Nietzsche; y en la distancia seguimos escuchando “el estruendo de la batalla”.

En esos meses, como recuerda uno de sus colegas más próximos del Collège de France, Foucault había empezado a leer a los padres de la Iglesia: Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Benito. En un contexto analizaba el primer pensamiento político moderno, y en otro se estaba concentrando en el pensamiento cristiano primitivo acerca del alma y su cuidado. Seguía dudando de cómo reorganizar su *Historia de la Sexualidad*, continuaba su incertidumbre sobre cómo volver a empezar.<sup>55</sup>

El 27 de mayo de 1978 Foucault habló a la *Société française de philosophie*. Nueve años antes, ante la misma sociedad de filósofos, había reflexionado sobre un asunto que la moda semiótica había vuelto urgente: “¿Qué es un autor?” En esta ocasión, como si quisiera señalar una determinada simetría, Foucault planteó una pregunta que había vuelto urgente su propio itinerario político: “¿Qué es la crítica?”<sup>56</sup>

Esa palabra había adquirido nuevo prestigio en los años setenta. Un renovado entusiasmo por la “crítica” impregnaba numerosas “actividades polémicas menores”, como califica Foucault, de manera un tanto maliciosa, la proliferación de crítica social izquierdista de ese período. Aunque de origen kantiano en la modernidad, como anota cuidadosamente Foucault, “crítica” fue un término que Marx hizo propio al construir “Una contribución a la crítica de la economía política”. Para Marx y Kant, su propósito era hacer explícito lo que de otro modo permanecería implícito, sacar a luz supuestos que yacen sepultados y regulan el modo como pensamos, y, en fin, someter esos supuestos a un examen público. En la obra de Kant, la crítica revela los límites de la razón y también la indomable urgencia del espíritu por trascender esos límites; en la obra de Marx, por otra parte, la crítica revela que las categorías de la economía moderna corresponden a “las condiciones y relaciones de un preciso e históricamente determinado modo de producción.”<sup>57</sup>

El concepto de “crítica” que manejaba Foucault era curioso en una serie de sentidos, y uno de los más notables el modo idiosincrático en que interpreta esta tradición histórica. Su “crítica” no era el instrumento que utilizan algunos teorizadores alemanes, sino una “actitud” o “una virtud general”. Por ello, su definición preliminar es “el arte de no ser gobernado, o, mejor aún,” –ya que este arte surge siempre en un contexto histórico específico– “el arte de no ser gobernado de cierto modo y pagando un precio”.<sup>58</sup>

Foucault propone la hipótesis de que este “arte” no adquirió forma primero en Kant o Marx, sino más bien en las prácticas heréticas de sectas religiosas disidentes durante la

Reforma, cuando los protestantes desafiaron la autoridad de la Iglesia Católica. El nuevo arte pasó del mundo de la religión al del pensamiento político del mundo secular a medida que críticos parlamentarios y republicanos del absolutismo (uno piensa en Coke y Lilburne) empezaron a afirmar “derechos universales imprescriptibles”. Finalmente, en el curso de los siglos dieciocho y diecinueve, la actitud crítica asumió una significación filosófica a medida que numerosos pensadores emprendieron un nuevo examen de la naturaleza del conocimiento general, atacando los prejuicios y la superstición y replanteando el “problema de la certeza ante la autoridad.” Y Foucault resume este prolongado desarrollo histórico: “Diría que la crítica es el movimiento según el cual se concede al sujeto el derecho de descubrir la verdad” [ejerciendo] un arte de voluntaria insubordinación, de pensante desobediencia.”<sup>59</sup>

La primera sorpresa de esta exposición es el énfasis en el rechazo del sujeto a “sujetarse”, a ser víctima de “sujeción”. La segunda acontece cuando Foucault vincula de inmediato esta exposición con la famosa definición kantiana de “ilustración”.

Kant había propuesto su definición en un ensayo que planteaba la pregunta “¿qué es ilustración?”. Se publicó por primera vez en 1784, tres años después de la primera edición de su *Crítica de la Razón Pura*. “La ilustración es la salida del hombre del tutelaje en que ha incurrido por sí mismo”, había escrito Kant. “Tutelaje es la incapacidad del hombre para utilizar su entendimiento sin que otro lo dirija. Incorre por sí mismo en este tutelaje cuando su causa no es la falta de razón sino la falta de decisión y de coraje para utilizarla sin que otro la dirija. *Sapere aude!* [¡Atrévete a saber!] ¡Ten el coraje de usar tu propia razón! Este es el *motto* de la ilustración.”<sup>60</sup>

Foucault lee esta definición —que suscribe tácitamente como adecuada descripción de la obra de toda su vida—, y el énfasis recae en *coraje*, la virtud específica de la “voluntad de saber”, y sobre todo en la admonición “para utilizar la *propia* razón”, énfasis que transforma el mandato de Kant en precur-

sor del mandato de Nietzsche a descubrir “el significado de la *propia* vida.”

Y es Nietzsche, en realidad, quien después de Kant más se acerca a una descripción del “problema de la ilustración” tal cual lo entendía Foucault. Los filósofos, había escrito Nietzsche unos cien años después del ensayo de Kant, “ya no deben aceptar los conceptos como un don ni sólo purificarlos y pulirlos, sino, en primer lugar, *hacerlos y crearlos*, presentarlos y volverlos convincentes. Hasta ahora, por lo general uno ha confiado en los conceptos propios como si fueran una maravillosa dote de una especie de tierra de las maravillas.” Pero hay que reemplazar confianza por desconfianza: “Lo que más se necesita” –y aquí la “voluntad de saber” de Nietzsche encuentra su verdadera vocación– “es un escepticismo absoluto hacia todos los conceptos.” De aquí la “crítica”.<sup>61</sup>

Planteado en estos términos, Foucault considera que “el problema de la ilustración” es, después de todo, *el* problema central de la filosofía moderna. ¿Porque cómo se pueden evaluar los conceptos heredados? ¿Cómo se puede adquirir la “actitud” y hallar el “coraje” necesarios para pensar uno mismo? ¿Mediante qué estilos de razonamiento y mediante qué arte de la vida se puede evitar “incurrir uno mismo en tutelaje”?

Preguntas de este tipo se las han planteado de numerosos modos diferentes filósofos modernos, de Hegel a Marx y a Schopenhauer y Wittgenstein, de Nietzsche a Heidegger y a Karl Popper y Gaston Bachelard.

El planteo de Foucault, tal cual lo describe en esa ocasión, fue descifrar “la relación entre poder, verdad y el sujeto” mediante “una práctica determinada que podía llamarse histórico-filosófica”. Su práctica, por decisión propia, era literalmente inimitable: “Se trata, de hecho”, dice Foucault, “de hacerse uno mismo la *propia* historia” moviéndose cuidadosamente a través de la “dote” única de conceptos que se ha heredado y tratando a un tiempo de forjar conceptos *nuevos*, “fabricados como en una ficción”.<sup>62</sup>

Ya es bastante extraño que un tipo ficticio de historia conceptual pretenda cubrirse con el manto de la crítica



kantiana; pero aquí no terminan las peculiaridades del planteo foucoliano del “problema de la ilustración”. Porque al revés de Kant (y también de Marx), Foucault no había hecho el menor esfuerzo, así dijo, por establecer “qué es verdadero o falso, fundado o infundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo.” Mediante el estudio de los diferentes modos como los seres humanos durante distintas épocas han pensado la locura, el crimen y la enfermedad, estaba intentando, simplemente, “averiguar qué lazos y conexiones se pueden descubrir entre mecanismos de coerción y elementos de entendimiento”, y de esta manera poner en duda lo que previamente parecía indudable. “Los locos no pasaron por casualidad a ser considerados enfermos mentales; no era evidente que lo único factible con un criminal fuera encerrarlo, ni tampoco que las causas de la enfermedad hubiera que buscarlas mediante el examen individual de los cuerpos; etcétera.”<sup>63</sup>

La mera “descripción del nexo entre conocimiento y poder”, afirma, equivale a volver intolerable este nexo: la crítica histórico-filosófica revela lo “arbitrario” del entendimiento y lo “violento” del poder.<sup>64</sup>

¿Pero por qué una simple descripción de arbitrariedad y violencia tenía que provocar alguna reacción?

Porque, responde Foucault, los juegos de la verdad son por naturaleza “siempre inciertos y variables” gracias a “la lógica de interacciones” entre seres humanos. El orden de las cosas depende siempre, en alguna medida, de “sujetos, tipos de conducta, decisiones, opciones”. En lugar de someterse ante la arbitrariedad y la violencia de lo que hasta entonces parece obviamente verdadero, el ser humano puede siempre reunir el coraje para resistir y pensar de manera diferente.<sup>65</sup>

Y Foucault terminó entonces su charla. “Si es necesario plantear la pregunta de la relación entre entendimiento y dominación” —y en 1978 pensaba, sin duda, que así era— “se la debe hacer a partir de *una decidida voluntad de no ser gobernado*”.<sup>66</sup>

Los filósofos presentes quedaron atónitos por lo extraño de esta conclusión, aún más extraña viniendo de quien venía.

Terminó la charla y Foucault aceptó preguntas. Un interlocutor se preguntó si este planteo no dependía de un “fundamento oculto”. Bajo las prácticas discursivas que con tanta minuciosidad había ejercido en sus libros acerca de la locura y el castigo, parecía haber una “especie de esencia común de conocimiento y poder”, una esencia que, comentó el que preguntaba, “estoy obligado a llamar voluntad de poder”.<sup>67</sup>

“En absoluto”, respondió Foucault. “Precisamente en esto no he sido lo bastante claro”. Pues aparte de la “íntima red” de poder y saber, existía en realidad, según él, algo más, algo evidentemente parecido “al puro y simple *trascendens*”, a la no condicionada capacidad de trascender espontáneamente todo límite que Kant había llamado “libertad” y Nietzsche “voluntad de poder”. Pero tuvo dificultades para especificar qué era exactamente ese “algo”: uno recuerda a Kant, que una vez observó que “*lo inescrutable de la idea de libertad excluye toda presentación positiva*”. Concuerd, sin embargo, con su interlocutor en que es precisamente esa “esencia” oculta lo “que he estado tratando de hacer aparecer” como una “especie de resplandor” en los límites de la “práctica histórico-filosófica”.<sup>68</sup>

“Usted ha hablado... de ‘decidida voluntad de no ser gobernado’”, observó otro miembro del público. “¿Acaso esta última proposición no debería ser objeto de una interrogación, de una indagación?” Si la actitud crítica de la exposición de Foucault se apoyaba en un acto de voluntad, ¿qué más se podía decir de este acto?<sup>69</sup>

“Si se quiere emprender una indagación de estas dimensiones de la crítica”, respondió Foucault, hay que apartarse de la filosofía en sentido estricto y pensar los modos como la libertad se ha manifestado en la historia a través de la “práctica de la rebelión”. Si se contempla la historia a partir del Renacimiento, “lo que me llama la atención con fuerza”, arriesgó Foucault –“aunque quizás esté obsesionado, pues estos son asuntos que me preocupan mucho en este preciso momento”–, es una asombrosa “convergencia” entre la lucha espiri-

tual del individuo por evitar las garras del poder y la “lucha política” de una colectividad por cambiar las instituciones exteriores de gobierno. Comparó entonces el marxismo actual con el protestantismo del siglo dieciséis, y observó que le parecían semejantes su “manera de ser” y la especie de “esperanza” inefable que habían despertado: anunciaban una transformación abrupta de la conciencia y de la sociedad.<sup>70</sup>

En este sentido, concluye, quizás sea necesario reexaminar la totalidad del problema de la voluntad en relación con el “*misticismo*”. Después de todo, durante la Reforma hubo místicos individuales que no fueron enemigos de la “crítica” ilustrada, sino, sin advertirlo, sus partidarios, que definieron “una de las primeras grandes formas de rebelión occidentales” y pusieron así de manifiesto, y entonces defendieron en principio, la oculta experiencia de la libertad.<sup>71</sup>

Pocas semanas más tarde, Foucault disfrutó de una de las más importantes experiencias místicas de su vida. Era el mes de julio y el filósofo, en busca de “esas alegrías increíblemente intensas que no ceso de perseguir y que no soy capaz de experimentar ni de procurarme”, estaba fumando opio.<sup>72</sup>

Salió de su departamento y empezó a cruzar la rue de Vaugirard. Allí fue donde lo atropelló el automóvil.

Quedó tirado en el suelo. El tiempo parecía detenerse. Se vio a sí mismo abandonando el cuerpo.<sup>73</sup>

Ingresó en una dimensión órfica que hacía mucho le había cautivado la imaginación; se sintió en trance.<sup>74</sup>

Foucault sobrevivió. Pero el accidente le confirmó una de sus convicciones más antiguas: nada había que temer de la muerte. Por el contrario. Al acercarse al “límite más allá de todo límite”, había experimentado un extraño tipo de éxtasis: morir parecía tan “inefablemente placentero” como había prometido Sade.

“Me parece que el placer es una conducta sumamente difícil”, le explicaba Foucault a un entrevistador en 1982. “No es tan sencillo”, se reía, “divertirse. Y debo admitir que es mi

sueño. Me gustaría y espero morir de una sobredosis”, y volvió a reír, “de placer de cualquier tipo. Porque creo que es verdaderamente difícil, y siempre he tenido la sensación de que no siento *el* placer, el placer completo, total, que, yo creo, está relacionado con la muerte.”<sup>75</sup>

El entrevistador se sobresaltó. “¿Y por qué dice eso?”

“Porque el tipo de placer que estimo verdadero”, respondió el filósofo, “sería tan profundo, tan intenso, tan abrumador que no podría sobrevivirlo. Moriría. Le voy a dar un ejemplo más claro y más sencillo. Una vez me atropelló un automóvil. Yo iba caminando. Y quizás por un par de segundos tuve la impresión de estar muriendo; y fue una sensación muy placentera y muy intensa. Hacía un tiempo maravilloso. Eran las siete de una tarde de verano. El sol se estaba poniendo. El cielo era una maravilla, azul, etcétera. Fue y sigue siendo uno de mis mejores recuerdos.”<sup>76</sup>

Volvió a reír.

Cada cuarenta días aparecían multitudes a llorar sus muertos; cada cuarenta días atacaba la policía y provocaba nuevos mártires. Un país dotado con uno de los ejércitos más letales del mundo se estaba hundiendo en el caos, enfrentado a una nación ansiosa de morir. Todos los tanques, bombas y ametralladoras del arsenal de la nación eran incapaces de bloquear la marea de la rebelión suicida. En cada ciudad, en cada barrio de toda gran ciudad, voces sin cuerpo predicaban místicos sermones desde grabaciones en cassettes. Ardientes de celo religioso, más preocupadas de la inmortalidad espiritual que de la victoria en una inminente guerra civil, su mensaje era duro e implacable como si se apoyara en un anhelo elemental y largo tiempo olvidado que conjurara los inquietos espíritus de Savonarola en Florencia, de John Leyden en Münster, de los Levellers de los tiempos de Cromwell.<sup>77</sup>

Así de extraños eran los acontecimientos de Irán en el otoño de 1978, por lo menos como los entendía Foucault. Quizás el espíritu de la Revolución no había muerto después

de todo; quizás todavía era posible una rebelión contra el poder atrincherado; quizás se podía forjar un “arte de no ser gobernado” sin recurrir a técnicas disciplinarias ni a una lucha de clases armada, pero mediante una especie de liturgia trágica de sufrimiento y de muerte que desatara a través de ritualizadas demostraciones de desafío el contra-poder latente de un pueblo que derribaría un régimen y transfiguraría espiritualmente a ese pueblo.<sup>78</sup>

Foucault no se equivocaba en un punto decisivo: la rebelión iraní fue, verdaderamente, en palabras de un sobrio especialista académico, “una de los mayores estallidos populistas de la historia humana.”<sup>79</sup>

Las raíces de la inquietud eran muy profundas: una prolongada historia de oposición del liderazgo religioso chiíta independiente a las medidas secularizadoras de la monarquía iraní; el creciente resentimiento popular contra el sometimiento del régimen a los intereses occidentales y especialmente norteamericanos; la corrupción y brutalidad del gobierno cada día más megalomaniaco del Sha, que se apoyaba en la temida Savak, una policía secreta famosa por su crueldad y el uso que hacía de la tortura.<sup>80</sup>

El último ciclo de inquietud social había empezado el 8 de enero de 1978, cuando la policía hizo fuego contra una multitud de seminaristas en la ciudad sagrada de Qom, un centro de enseñanza chiíta. La multitud estaba exigiendo el regreso del ayatollah Komeini, líder religioso chiíta, crítico implacable del régimen del Sha. Las armas callaron. Veinte seminaristas habían muerto, nuevos mártires de la causa de la rebelión.

A los cuarenta días de una muerte, los musulmanes chiítas se reúnen para llorar al muerto. Cada cuarenta días, durante los próximos catorce meses, los deudos chiítas se volcaron a las calles de las principales ciudades de Irán para honrar a sus mártires, desafiar al régimen, provocar las violentas represalias de la policía del Sha y producir más mártires. Lenta e inexorablemente, a medida que más y más personas sufrían la muerte de un pariente o de un amigo, los iraníes se vieron

convertidos en una comunidad de dolor en la cual los días de duelo eran ocasiones para violentísimas protestas que se afirmaban en la creciente disposición a morir de un número cada vez mayor de gente.<sup>81</sup>

Unos meses antes, los editores del periódico italiano *Corriere della Sera* habían invitado a Foucault a colaborar con una columna. Lleno de curiosidad por los acontecimientos de Irán, Foucault sugirió que lo enviaran allí a reunir información para una serie de ensayos. Mucho tiempo había fantaseado con ser periodista. Pero también veía la posibilidad de visitar Irán como una parte de su prolongado esfuerzo por redefinir la vocación del intelectual. “Estaba pensando que era una función que debe desempeñar el intelectual”, observó en el otoño de 1978 para explicar su interés en Irán: “ir a ver lo que está sucediendo, y no tanto referirse a lo que acontece afuera sin estar informado de un modo que sea preciso, cuidadoso y, en la medida de lo posible, generoso.”<sup>82</sup>

Los editores del *Corriere della Sera* accedieron a enviarlo a Irán (no es raro que los periódicos europeos soliciten este tipo de misiones informativas a famosos intelectuales). Y así entonces, el filósofo se encontró, en septiembre de 1978, a bordo de un avión camino de Irán para averiguar por sí mismo acerca de una rebelión que ya tenía asombrada a la mayoría de los observadores por su duración, alcance y creciente fortaleza.

Aterrizó poco después de que la revuelta alcanzara un nuevo clímax, producto de la masacre, el “viernes negro” (8 de septiembre), de gran cantidad de gente en Teherán, suceso que transformó, más que cualquier otro, a la mayoría de los iraníes de espectadores pasivos en actores revolucionarios.

“Cuando llegué a Irán, inmediatamente después de las masacres de septiembre”, recordaría Foucault más tarde, “me dije que iba a encontrar una ciudad aterrorizada porque hubo miles de muertos. No puedo decir que hallé un pueblo feliz, pero había ausencia de temor y presencia de un intenso coraje o, más bien, de esa intensidad de que es capaz la gente

cuando el peligro, si bien todavía presente, ya se ha trascendido por completo".<sup>83</sup>

Tal como en Túnez diez años antes, Foucault quedó pasmado ante el espectáculo de gente unida "por la ansiedad, el gusto, la capacidad, la posibilidad de un sacrificio absoluto". Al principio trató de mantener alguna objetividad en los despachos que hizo desde Teherán. Trabajaba con un asistente y se relacionó con otros periodistas extranjeros. Este neófito reportero entrevistó a varias fuentes; habló con representantes del ejército del Sha, con consejeros norteamericanos, con líderes de la oposición como Mehdi Bazargan y Abol Hassan Bani-Sadr, y también con el ayatollah Shariatmadari (a quien en esos días se consideraba el líder chiíta de mayor influencia en Irán).<sup>84</sup>

En los primeros artículos advirtió de la creciente xenofobia de las demostraciones antigubernamentales y también de lo habitual de los sentimientos antisemitas. Y con mayor claridad que otros corresponsales extranjeros, tomó nota de las dimensiones religiosas de la rebelión. Como escribió en el tercer despacho al *Corriere della Sera*, que se publicó el 8 de octubre, "El 'chiísmo', si se enfrenta con un poder establecido, arma a sus fieles con una impaciencia implacable. Les inspira un ardor simultáneamente político y religioso".<sup>85</sup>

Una y otra vez insistió en que los religiosos opositores del Sha *no* eran, como se los solía retratar en los medios occidentales, unos "fanáticos". Los mullah le parecían válidos megáfonos de la voluntad popular, que amplificaban "la ira y aspiraciones de la comunidad". Creía que el confesado objetivo de establecer un nuevo "gobierno islámico" contenía la promesa de una forma nueva de "*espiritualidad política*", desconocida en occidente "desde el Renacimiento y las grandes crisis de la cristiandad". Consideraba, razonablemente, que la imponente y distante figura del ayatollah Komeini, aún en el exilio, era una especie de "santo" mítico entregado a una lucha gigantesca contra un "rey" igualmente mítico. Apenas se detuvo a examinar el programa mismo de Komeini, quizás porque lo creyó una figura decorativa, error que cometió en esos días más de un líder de la oposición iraní.<sup>86</sup>

El entusiasmo de Foucault continuó aumentando con el paso de los días y la creciente fortaleza de la rebelión. Regresó a Irán en noviembre. En los informes de esta visita, su prosa alcanza nuevas cumbres de fervor chiíta. En el *Corriere della Sera* del 26 de noviembre se pregunta si la de Irán “no será la primera gran insurrección contra el sistema planetario, la forma más demente y más moderna de rebelión”. Los iraníes no estarían luchando sólo contra el Sha, sino también contra la “hegemonía global”. No sólo estarían tratando de cambiar la forma de gobierno, sino el aspecto de su vida cotidiana y expulsando “el peso del orden del mundo entero”. Inspirados por “una religión de combate y sacrificio”, habían forjado una auténtica “voluntad colectiva” y producido el más extraño y poco habitual de los fenómenos históricos, la posibilidad de una total “transfiguración de este mundo”.<sup>87</sup>

La generosidad –y locura– de la respuesta de Foucault a la revolución de Irán recuerda una de las más famosas observaciones de Immanuel Kant acerca de la Revolución Francesa. “La revolución de un pueblo bien dotado”, había escrito Kant en una obra publicada en 1798, “puede tener éxito o fracasar; puede estar llena de sufrimientos y de atrocidades hasta el punto que un hombre sensato, si tiene la audacia de esperar realizarla con éxito una segunda vez, nunca se decida a hacer el experimento si el costo es tan grande; esta revolución, decía, sin embargo puede conseguir del corazón de todos los espectadores (de quienes no están comprometidos en el juego mismo) una participación que bordea el entusiasmo y cuya expresión está cargada de peligros; esta simpatía, por lo tanto, no puede tener otra causa que una predisposición moral de la raza humana.”<sup>88</sup>

Uno de los nombres que dio Kant a esta “predisposición moral” fue libertad; Foucault, quizás, la habría llamado “voluntad de no ser gobernado”.<sup>89</sup>



El 10 de enero de 1979, Foucault empezó su serie anual de conferencias en el Collège de France. No hizo caso de los sucesos de actualidad, como solía hacer, y retomó el tema de la “gubernamentalidad”. Pero una vez más sus reflexiones políticas adoptaron una dirección sorprendente.

A pesar de su propia “participación” en la revolución de Irán, aconsejó a los estudiantes que buscaran en otra parte un modo de pensar “la voluntad de no ser gobernado”. Les pidió que leyeran con suma atención las obras completas de Ludwig von Mises y de Frederick Hayek, distinguidos economistas austríacos, estridentes y avisados críticos del marxismo, apóstoles de una tendencia libertaria de pensamiento social afinada en la defensa del libre mercado como ciudadela de la libertad individual y baluarte contra el poder del estado.<sup>90</sup>

Y al mismo tiempo concentró su atención en el liberalismo moderno, y lo analizó con simpatía sin precedentes. Tal como resumió más tarde el núcleo de sus conferencias, había que entender el liberalismo como un nuevo “principio y método para racionalizar el ejercicio del gobierno”. Su novedad, según Foucault, residía en su ruptura con el principio moderno rival, la “*raison d'État*”, que había analizado el año anterior. Conforme al principio maquiavélico de “*raison d'État*”, el estado constituye un fin en sí mismo, se regula solamente según su estructura interna y se justifica por su éxito en aumentar el alcance y poder de su imperio. Un lector de *Vigilar y Castigar* muy bien podría suponer que *todo* estado moderno, según Foucault, adhiere a la máxima maquiavélica de “uno gobierna demasiado poco” y por ello procura extender la fuerza del Estado hasta una administración cada vez más pormenorizada de la conducta del individuo.<sup>91</sup>

Pero en estas conferencias de 1979, Foucault introduce una dimensión enteramente nueva –y complicadora– en su concepción histórica del siglo diecinueve. Porque el liberalismo se define, en abierto contraste con el maquiavelismo, por la máxima “se gobierna siempre demasiado”, o por lo menos es necesario sospechar que se gobierna demasiado”. La consecuencia de este principio liberal es que “la gubernamentalidad

dad no se puede ejercer sin una ‘crítica’”. Hay que examinar cada forma de gobierno y no sólo en términos de los bienes y bienestar que administra para cuidar a sus súbditos, sino, mucho más, en términos de la legitimidad de su derecho a gobernar. ¿Por qué es necesario que el estado gobierne algún aspecto de nuestra vida?<sup>92</sup>

En el resumen del curso, Foucault puso énfasis en el “polimorfismo” del liberalismo europeo del siglo diecinueve. Señaló la “evolución y ambigüedades de Bentham y los benthamitas” que pasaron de la confianza en la administración racional a la defensa de la democracia representativa. Y recordó los desacuerdos entre liberales franceses y alemanes, algunos de los cuales se apoyaban en una economía de mercado como el medio principal de “reparar los efectos de un exceso de gubernamentalidad” mientras otros enfatizaban “‘*L’État de droit*’, el *Rechtsstaat* y el Imperio de la Ley”.<sup>93</sup>

A pesar de esta reencontrada valoración de la diversidad de las convicciones liberales tal como surgen en el siglo diecinueve, Foucault omitió, conspicuamente, cualquier mención al sector republicano del pensamiento liberal francés que va de Rousseau a Durkheim y más allá. No fue un simple olvido. Como observó en una entrevista, fue el ensueño de Rousseau –de una república virtuosa que se organizaría gracias al ejercicio irrestricto de la soberanía popular– lo que inspiró algunos de los aspectos más intolerables de la “gubernamentalidad” moderna. “Fue el sueño de una sociedad transparente, visible y legible en cada una de sus partes, el sueño de que nunca más existirían zonas oscuras, zonas establecidas por los privilegios del poder real o las prerrogativas de alguna corporación, zonas de desorden. Fue el sueño de que cada individuo, cualquiera fuera su posición, podría ver el total de la sociedad, de que el corazón de los hombres se comunicaría y que su visión no sería obstaculizada, que la opinión de todos reinaría sobre cada uno.”<sup>94</sup>

El ensueño de Rousseau era pesadilla para Foucault. Temía situaciones en que otros “lo envolvieran por todos lados” y lo mantuvieran “consciente de que es observado, juzgado y

condenado". En las páginas de *Locura y Civilización* y de *Vigilar y Castigar*, había conjurado las consecuencias totalitarias de instituciones proyectadas para convertir en rutina esas situaciones, y detallado allí los horrores del asilo modelo de Pinel y de la cárcel modelo de Bentham. El esfuerzo utópico por forjar comunidades "éticamente uniformes", como dice Foucault, atrapa al ser humano discrepante en "una relación consigo mismo del orden de la transgresión y, con los otros, en una no-relación del orden de la vergüenza."<sup>95</sup>

Lo que produjo este tardío interés de Foucault en el liberalismo no fue la libertad, supuestamente "positiva", que asegurarían esas instituciones, sino la idea, evidentemente alternativa, de una libertad puramente "negativa" que se manifiesta en la exigencia de "no ser gobernado". Ser libre, en este sentido estrictamente negativo, significaba, como dijera Isaiah Berlin, "no ser interferido por otros". "Mientras mayor sea el área de no interferencia", sugiere Berlin, "mayor será nuestra libertad". O, para utilizar palabras de Foucault, mientras menos disciplina y "bio-poder" se imponga desde arriba, más amplio será el territorio que quede a disposición de la enigmática, pero "decisiva", voluntad del individuo.<sup>96</sup>

El 11 de mayo de 1979, poco después de terminar sus conferencias sobre el liberalismo en el Collège de France, Foucault publicó en *Le Monde* su artículo político quizás más apasionado. Propuso en él una respuesta a la pregunta que planteaba el titular de la primera página: ¿ES INUTIL REBELARSE?<sup>97</sup>

La pregunta se planteó a raíz de los resultados de la revolución de Irán. El 11 de enero de 1979 se había cumplido uno de los objetivos de la rebelión: el Sha, que temía por su vida, huyó del país. El 1º de febrero, el ayatollah Komeini regresó a Irán. Diez días después colapsó el gobierno interino del Sha, y Komeini, instalado en una escuela de Teherán, pudo pasar revista a columna tras columna de tropas que proclamaban su lealtad al nuevo soberano.<sup>98</sup>

Las furias que entonces se apoderaron de Irán fueron mucho más lejos que todo cuanto soñó Foucault o casi cualquier otro observador. Miles de iraníes relacionados con el antiguo régimen eran apresados y torturados o ejecutados sumariamente, o torturados y ajusticiados. Sobre esa tierra se imponía un nuevo y draconiano código de justicia inspirado en el modo que tenía Komeini de entender el “gobierno islámico”. Las injurias o daños producidos en la vida cotidiana eran objeto de venganza mediante un daño de equivalente ancho, largo y profundidad. Se despachaba a los homosexuales al pelotón de fusilamiento. Se apedreaba a muerte a las adúlteras. La quimera de la “espiritualidad política” desaparecía ante la realidad de una implacable teocracia.<sup>99</sup>

En este contexto, Foucault pudo haber expresado, en principio, su reciente simpatía por cierto estilo liberal de razonamiento e, incluso, quizás haber aplicado la máxima “uno siempre gobierna demasiado” a una crítica del nuevo régimen islámico de Komeini. En la práctica, hizo algo muy diferente. Inflexible, mantuvo su entusiasmo por la revolución de Irán y la justificó con palabras muy precisas.

“El verano pasado los iraníes decían ‘estamos dispuestos a morir por miles para que el Sha se marche’”, empieza su artículo en *Le Monde*. “El ayatollah es quien dice hoy ‘que Irán sangre para que la revolución se fortalezca’. Hay un extraño eco que vincula estas dos frases. ¿Acaso el horror de la segunda condena el raptó entusiasta (*ivresse*) de la primera?”<sup>100</sup>

Y como para subrayar el sentido nietzscheano, en esta última frase, de la palabra francesa *ivresse* (que se puede traducir como “raptó”, “intoxicación”, “éxtasis” o, más literalmente, como “embriaguez”, y por ello palabra que huele a “Dionisio bajo Apolo”), Foucault vincula en seguida el abandono (en el sentido de entregarse a) de la rebelión con una extraña erupción de lo intempestivo. “Si bien las rebeliones ocurren en la historia, también la eluden en cierto modo. Algunos movimientos son irreductibles: aquellos en que un solo hombre, un grupo, una minoría o todo un pueblo afirman que ya no van a obedecer y que van a arriesgar la vida

ante un poder que consideran injusto. *No existe poder alguno que pueda tornar imposible ese tipo de movimiento*".<sup>101</sup>

El costo del gran despertar chiíta provocaba horror: entre diez y doce mil iraníes murieron durante el alzamiento de 1978 y miles más posteriormente. Quizás toda revuelta está condenada al baño de sangre; quizás toda sociedad está destinada a funcionar como una máquina de casi inimaginable sufrimiento; quizás el poder es normalmente *guerra*, "una guerra que se continúa con otros medios."

Sin embargo, la única posibilidad de cambio era la rebelión, por más costo humano que tuviera y por más trágico que fuera el resultado. El que moría en una revolución conseguía una especie de inmortalidad, como si cruzara "las fronteras del cielo y de la tierra en un sueño de historia tan religioso como político." Y todo el que pudiera apreciar el "trance" de esa ordalía acariciaría la memoria de sus mártires y víctimas, cuyo ejemplo podría fortalecer y modificar una vez más "la experiencia revolucionaria", "literalmente una luz", como evoca Foucault su aparición entre los iraníes, "que se encendió en todos ellos, que los bañó a todos ellos a un tiempo."<sup>102</sup>

En esos momentos, una nación, y todos los que la observaban, podrían visualizar algo del único terreno que pudo discernir Foucault para la esperanza. "Todas las formas de la libertad que se hayan adquirido o proclamado", escribió, "encuentran sin duda en la rebelión un último punto donde afirmarse, más próximo y sólido que los 'derechos naturales'. Si hay sociedades que se mantienen firmes y viven, es decir, si hay poderes que no son 'absolutamente absolutos', esto se debe al hecho que detrás de todas las sumisiones y coerciones, más allá de la amenaza, la violencia, la persuasión, hay la posibilidad del momento en que la vida ya no se transa, en que los poderes ya no pueden hacer nada, en que los hombres se rebelan ante las cárceles y las ametralladoras."<sup>103</sup>

Para Foucault, fue el fin de una era.

Nunca más tendría ocasión de manifestar entusiasmo por

alguna rebelión contra el orden de las cosas del mundo en general. Nunca volvería a articular abiertamente su visión esencialmente mística de la política como “experiencia-límite”.

Y también estaba terminando una era para la izquierda francesa. A partir de la Segunda Guerra Mundial, casi todo intelectual de importancia de la izquierda, desde Sartre a Foucault, había coqueteado con las fantasías apocalípticas del comunismo o, después de mayo del 68, de la ultraizquierda maoísta; con palabras y hechos había expresado su hostilidad al liberalismo autoritario de De Gaulle y después al liberalismo tecnocrático de sus sucesores, Georges Pompidou y Valéry Giscard d’Estaing.

Sin embargo, a partir de 1979, la idea comunista había caído en quiebra intelectual y el partido comunista francés iniciado un largo período de decadencia aparentemente irreversible. Mientras, los pocos adeptos de mayo del 68 que aún insistían en la idea de la confrontación violenta, apenas tenían otra cosa que hacer que no fuera apretar filas en defensa de las células terroristas del grupo Baader-Meinhof o de las Brigadas Rojas. Buena parte de la izquierda francesa, en cambio –incluso Foucault, a pesar de su momentáneo entusiasmo por la revolución iraní–, se encontró aceptando una especie de concepción liberal (corregida) de lo que puede conseguir la política, concepción que adquiriría su expresión más dramática en el movimiento por los “derechos humanos” que continuaba ganando fuerza en la Unión Soviética y Europa oriental.

El 26 de junio de 1979, Foucault se unió a su antigua némesis, Jean-Paul Sartre, en lo que resultó su última aparición conjunta en público. Se reunieron en una conferencia de prensa en el Collège de France después que una delegación de intelectuales, dirigida por Sartre, fue al Elíseo a ver al presidente de la República, Valéry Giscard d’Estaing, para exigir que el gobierno francés diera más apoyo a los refugiados vietnamitas, que entonces emigraban por miles en frágiles embarcaciones, huyendo de su arrasado país y de la dictadura comunista. Junto a Sartre y Foucault estaban el organizador de la conferencia, André Glucksmann, y Simone Signoret

e Yves Montand (dos de los miembros más conocidos de la izquierda discrepante); además, la mayor sorpresa, Raymond Aron, el por tanto tiempo aislado decano del liberalismo francés. La prensa francesa, no sin razón, trató este improbable acercamiento político entre Sartre y Aron como prueba de un nuevo clímax en la vida intelectual de Francia. Antes de un año, Sartre había muerto.<sup>104</sup>

El creciente compromiso de Foucault con los esfuerzos por mejorar la suerte de los refugiados y salvaguardar los derechos de los disidentes en todo el mundo, como su apoyo público a los “*nouveaux philosophes*” y sus conferencias de 1979 sobre el liberalismo, dejaron huella en una generación de intelectuales de Francia. André Glucksmann, en el elogio que le hizo poco después de su muerte, lo alabó por romper con “el radicalismo terrorista que sostuvo la vanguardia teórica desde el Dadaísmo”. Durante los últimos años de su vida, como dice Glucksmann, Foucault fue ejemplo de un nuevo estilo de conducta, que mostraba “agudeza en el análisis de los males y contención en materias de compromiso”. Tanto como cualquier otra figura de su generación, ayudó a impulsar el resurgimiento del neoliberalismo en la Francia de los años ochenta.<sup>105</sup>

Había conseguido transformar, en varios sentidos, su modo de pensar la política. Ya no consideraba todo código legal “según el método de sometimiento que instituye”. Ya no trataba el “modelo de la guerra” como paradigma para el análisis de la sociedad. “Adoptar ese camino conduce directamente a la opresión”, argumentaba ahora, y agregaba que el crítico social debe proceder siempre calmada y humildemente. La afirmación de los derechos del individuo contra el poder del gobierno le parecía ahora una empresa útil y digna.<sup>106</sup>

Pero Foucault no se entregó —en realidad no podía hacerlo— a ningún entendimiento convencional del liberalismo. Había formas peligrosas y potencialmente letales de desorden que a veces planteaban la posibilidad de una transfiguración

total de la existencia humana; tal era el caso, según él, de la gran promesa, traicionada de manera trágica, de la revolución iraní de 1978. Debido a su persistente fascinación con las perspectivas creadoras que abrían esos momentos de extática rebeldía, no podía quedarse satisfecho, como suele ser la tendencia de los teorizadores liberales, con la afirmación de diversos derechos. En realidad, sólo podía considerar que los derechos eran una invención partisana, que se habían conseguido en la lucha y que sólo se podrían mantener gracias a una atenta vigilancia que efectuaran individuos y grupos para desafiar los abusos del poder. Incapaz, en efecto, de trascender la “hipótesis nietzscheana”, era incapaz de imaginarse con el atuendo de un jurista liberal o de un filósofo moral kantiano que lucharan por ver imparcialmente las cosas desde la perspectiva de un “sujeto universal”. Sólo podía considerar la idea de “derecho” como una especie de “ficción” política, por más útil que esa ficción le pareciera (como antes le había parecido a Coke y a Lilburne). Admitía abiertamente que su defensa de los derechos humanos era, por lo tanto, básicamente “táctica”. En última instancia suponía un acto de voluntad y no un argumento razonado. Porque si bien, como afirma, “todas las formas de libertad, adquiridas o proclamadas, todos los derechos que uno valora”, hallan en la rebelión “un último punto en que apoyarse” –un punto que, escribió, “es más próximo y sólido que los ‘derechos naturales’”–, también estaba convencido de que el fenómeno de la rebelión era, en sí mismo, misterioso e inescrutable. “No hay explicación del hombre que se rebela”, escribió. “Su acción quiebra necesariamente el hilo de la historia y de su larga cadena de razones.”<sup>107</sup>

Por otra parte, incluso en sociedades donde se garantizan por ley los derechos humanos y alguna medida de libertad personal, el trabajo del filósofo, tal cual lo entiende Foucault, apenas si ha empezado. Como dice en una entrevista de 1982, “si queremos crear una nueva forma de vida” –y éste había sido el objetivo de toda su propia vida– “entonces no es pertinente la cuestión de los derechos humanos”.<sup>108</sup>



Pero *si era* pertinente la práctica implacable de la “crítica”, tal cual la entendía ahora. Enfrentado a cualquier forma de gobierno, liberal o totalitaria, la vocación del intelectual es ejercer una “decidida voluntad de no ser gobernado” y dar voces en público sobre cualquier cosa que parezca intolerable. Al negarse a consentir, el intelectual podría recordar a los demás el “tutelaje en que están incursos” y también la capacidad que tienen para escapar de ese tutelaje. Las técnicas para lograr conformidad exenta de pensamiento han desempeñado un papel central en la afirmación del triunfo del liberalismo (según Tocqueville y John Stuart Mill, no sólo según Foucault) y por ello el liberalismo es susceptible de crítica. Quizás hay ciertos derechos y leyes que si se aplican universalmente propenden a abortar la justicia en casos particulares: esto también está disponible para la crítica.<sup>109</sup>

“Debemos rechazar la división del trabajo que se nos suele proponer: entre individuos que se indignan y hablan y gobiernos que reflexionan y actúan”, declara Foucault en 1981 y resume su concepción final de su papel político. “Debe unirse la voluntad de los individuos” en un esfuerzo por desafiar, en la teoría y en la práctica, “cada abuso de poder quienquiera sea su autor o sus víctimas. Todos estamos gobernados, al cabo, y, como tales, estamos en solidaridad”.<sup>110</sup>

El filósofo había llegado a una encrucijada. Por primera vez desde mayo del 68, se encontraba distante del combate político, al margen de una vida de activismo político. Y por primera vez en su carrera de pensador público, había aceptado la necesidad de encarar lo que ahora llamaba “el problema de la voluntad”.

La filosofía occidental siempre había enfrentado ligeramente este tema, con “grandes precauciones y dificultades”, como señaló Foucault en 1978 a la *Société française de philosophie*. Durante años, confesó a esa audiencia, él mismo había preferido “eludir” el problema, ignorar la voluntad “cuanto fuera posible”, a pesar de la presencia de la palabra por lo menos en el título de su último libro (*La Voluntad de Saber*).<sup>111</sup>

Pero la evasión estaba terminando. A partir de sus experiencias-límite de 1975 en California, “el problema de la conducta individual” se había abierto paso hasta la primera fila de su pensamiento. Sus esfuerzos por encontrar un modo nuevo de pensar la política le habían conducido a una reconsideración de los derechos humanos y a comprender a una luz nueva la fragilidad de los límites que impone todo código externo. Así entonces, empezaba ahora a indagar algunos de los modos posibles de que el ser humano pudiera ejercer su libre arbitrio para gobernar –y establecer límites– por sí mismo.

En esos meses bosquejó varias notas programáticas que indican la dirección en que se encaminaba. Cuando las publicó, escogió por título “El Sujeto y el Poder”. En ellas vuelve a acercar su propio planteo al ideal de “ilustración” de Kant. Y declara, más expresamente que nunca, que su “tema general no es el poder, sino el *sujeto*”.<sup>112</sup>

“En el corazón mismo de la relación de poder”, escribe, “está lo recalcitrante de la voluntad y la intransigencia de la libertad. En vez de hablar de una libertad esencial, sería preferible hablar de un ‘agonismo’”. Con este neologismo se refería a una especie de competencia organizada –lo que los griegos llamaban “agon”– en la cual chocan constantemente la voluntad y el poder, y una reclama misteriosamente al otro y viceversa, en una “provocación permanente”. Y al centro de este “agon”, empujado de un extremo a otro, uno se imagina al mismo Foucault, perplejo, como siempre, acerca de los límites del poder, poniendo a prueba una y otra vez el alcance de su libertad.<sup>113</sup>

“¿Quiénes somos?” se pregunta Foucault en esta nota programática, como un eco de la pregunta que planteara en 1976. “¿Quién busca en el ruido y la confusión de la guerra, en la tristeza de la batalla, el principio de la inteligibilidad del orden?”<sup>114</sup>

Empezaba una nueva década, y quizás no se encontraba más cerca que cuatro años antes de contestar estas preguntas puntuales. Su batalla consigo mismo estaba en su apogeo.

Pero mediante la indagación de “cuerpos y placeres” y un disciplinado esfuerzo por comprender cómo habían supuesto los pensadores de la antigüedad tardía que un hombre podía llegar a conocer, y quizás dominar, sus demonios, sus sueños y sus goces, la obra de Foucault estaba a punto de dar un giro final, por mucho tiempo diferido: desde “la interrogación del límite y la transgresión”, como había dicho en 1960, hacia “una interrogación del retorno del *self*”.<sup>115</sup>

EL GUIÓN DEL *SELF*

**F**inalmente Michel Foucault empezó a hablar abiertamente acerca de los orígenes y la índole de su hermética búsqueda y empresa por comprender quién era y qué podría llegar a ser todavía. Y no porque de súbito hubiera decidido revelarse a sí mismo. Aunque de hecho habló sobre muchos aspectos de su propia vida con inusitada frecuencia y a menudo con sorprendente candor, especialmente durante las numerosas entrevistas que concedió a la prensa gay, todo su planteamiento de estos años indica que su perplejidad se ahondaba en torno a lo que verdaderamente fuera esa cosa llamada el “*self*” (sí mismo).

Empezó a explorar sistemáticamente esta perplejidad, sobre todo en una serie de conferencias y ensayos acerca de diferentes planteamientos del *self* en la Grecia y Roma antiguas. Erudita y austera, su obra parece a primera vista más impersonal y serenamente distanciada que nunca. Pero, como suele suceder con Foucault, esta impresión es ligeramente engañosa. Porque en realidad se estaba abriendo camino más y más hondo en su laberinto, retornando en espirales hacia el “redescubierto origen”, luchando más enérgicamente que nunca con su implacable fascinación por la muerte, tratando de desenmarañar, en parte gracias a su escritura y en parte gracias a la búsqueda incesante del éxtasis erótico, las grandes preguntas de Nietzsche: “¿Por qué estoy vivo? ¿Qué lecciones voy a aprender de la vida? ¿Cómo he llegado a ser el que soy y por qué sufro por ser el que soy?”<sup>1</sup>

El nuevo interés académico de Foucault en el *self* provenía de su estudio de la sexualidad. Antes de su epifanía con

LSD en el Valle de la Muerte en 1975, había proyectado dedicar los distintos volúmenes de su monumental *Historia de la Sexualidad* a un relato detallado de tópicos como la histeria, el incesto, la masturbación y la perversión, analizando para ello los desarrollos ocurridos en la biología, la medicina y la psicopatología durante el siglo diecinueve. Pero a fines de los años setenta empezó a reformular sus ideas sobre la sexualidad y el foco cambió por completo. En lugar de intentar desenredar los modos como nuestra moderna percepción de nosotros mismos había llegado a ligarse con una interpretación supuestamente científica de un más o menos fijo atado de impulsos y deseos sexuales, Foucault dio un salto atrás en el tiempo y se embarcó en un acucioso inventario de algunos de los variadísimos modos según los cuales los filósofos y teólogos occidentales, de Sócrates a Agustín, habían pensado el *self*.

Para justificar este radical desplazamiento, Foucault explicó que había llegado a temer que un nuevo examen de los modos de pensar decimonónicos quizás sólo iba a reproducir, “respecto de la sexualidad”, los mismos patrones de “control y coerción” ya conocidos en sus libros anteriores sobre la locura y la criminalidad y en sus conferencias sobre la “gobierno-mentalidad”. Y con el estudio de los textos de la antigüedad se trasladó, en efecto, a otro mundo. “Antes que situarme en el umbral de la formación de la experiencia de la sexualidad, intenté analizar la formación de un determinado modo de relación con el *self* en la experiencia de la carne.”<sup>2</sup>

Esta dirección nueva y sorprendente del pensamiento de Foucault, por más recóndita que pareciera, llamó mucho la atención y produjo infinidad de debates, ya que el filósofo estaba en la cumbre de su fama. Hacia 1980 casi todos sus libros mayores habían sido traducidos a todas las principales lenguas del mundo y provocado una amplia y creciente literatura académica acerca de los textos canónicos del maestro, desde *Locura y Civilización* hasta *Vigilar y Castigar*. Y para muchos era el epítome de un estilo nuevo de vida intelectual, militante, subversiva, elusiva, inasible.

Irónicamente, mientras más atención se le prestaba, más fuerte era la urgencia de Foucault por desaparecer de la vista. Se negó con vehemencia a aceptar el trono filosófico que dejó vacante la muerte de Sartre en 1980 y regañó a los que “suspiran por una pequeña monarquía [en] el mundo de las ideas”. Seguía tratando de romper las reglas parisienses. *Le Monde* lo entrevistó en abril de 1980, e insistió en mantener el anonimato. “Quiero proponer un juego”, declaró con burlona solemnidad: “el del ‘año sin un nombre’. Durante un año se publicarán los libros sin el nombre de su autor”. Los críticos tendrían que ser honestos; los lectores deberían pensar por sí mismos; y lo mejor: ¡los escritores serían invisibles!<sup>3</sup>

Pero la vieja fantasía de Foucault era más y más difícil de cumplir. No podía salir de noche en París, sin que lo persiguieran los fans. E incluso en Estados Unidos se había convertido en una especie de estrella, especialmente en los campus. Estudiantes recién destetados acudían presurosos cada vez que se presentaba en público, y adoraban al sabio calvo como a una esfinge postmoderna, como a un decapitador metafísico cuyo aspecto era extraño, cuyas formulaciones eran crípticas y cuya filosofía, *mirabile dictu*, se podía resumir en un sencillo mantra que consistía en dos palabras: “poder” y “saber”.<sup>4</sup>

Y así fue como Michel Foucault, la noche del 20 de octubre de 1980, se encontró ante una multitud, en la Universidad de California, sede de Berkeley.

Iba a dar la primera de sus dos conferencias Howison en el campus. En ellas iba a ofrecer el panorama más sucinto hasta entonces de la dirección actual de su pensamiento, a saber, de la vuelta a los padres fundadores del pensamiento occidental. El público norteamericano, sin embargo, nada sabía de este programa. Los estudiantes aún estaban clavados en el espeluznante comienzo de *Vigilar y Castigar* y en el misterioso final de *La Voluntad de Saber*. ¡Cuerpos! ¡Placeres! ¡Tortura! ¿Cuándo había sido tan sexy la filosofía?

Empezaron a llegar con una hora de anticipación. Llenaron todos los asientos de la gran sala. Y seguían llegando.

Muy pronto había varios cientos de personas afuera, clamando porque las dejaran ingresar. Se presentó la policía. Cerraron violentamente las puertas; furiosa, la multitud empezó a empujar y a gritar, golpeándolas.<sup>5</sup>

Foucault estaba atónito. Le explicaron lo de la multitud alborotada. Se volvió a Herbert Dreyfus, el profesor de Berkeley que lo iba a presentar, y le rogó que hiciera algo, *cualquier cosa*, para que esa gente *se marchara*.

No muy convencido, Dreyfus se dirigió a la multitud y manifestó los deseos del filósofo: “Michel Foucault dice que será una conferencia muy técnica, difícil, y, me parece que supone que tediosa. Sugiere que sería conveniente que todo el mundo se marche *ahora mismo*”.<sup>6</sup>

Nadie se movió.

¡Tanto mejor si la charla del gran hombre iba a ser oscura y difícil! La promesa de revelaciones esotéricas ya formaba parte de su atractivo.

El tópico de las conferencias Howison de Foucault fue, como explicó él mismo en su cuidadoso inglés, “la genealogía del sujeto moderno”. Confesó que eso había sido “mi obsesión de años” y procedió a proponer una lúcido panorama de su nuevo interés en el *self*. Empezó con un esbozo autobiográfico. En sus investigaciones anteriores, explicó (mientras la multitud continuaba atronando afuera), se había interesado primordialmente “en instituciones como los hospitales, los asilos y las prisiones, donde determinados sujetos”, a los que se clasifica de locos, enfermos o criminales, “se convierten en objetos de conocimiento y al mismo tiempo en objetos de dominación”. En esas primeras obras, continuó, “quizás insistí excesivamente en... técnicas de dominación”. Ahora podía apreciar la importancia de hablar acerca de “otros tipos de técnica”, sobre todo de “técnicas que permiten que los individuos efectúen determinada cantidad de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus propios pensamientos, en su propia conducta, y todo esto de un modo que los transfor-

me, los modifique o les permitan actuar en cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etcétera.”<sup>7</sup>

Foucault se proponía estudiar estas “técnicas” o “tecnologías del *self*”, como las llamaba. Le interesaba particularmente, dijo, trazar los orígenes del conjunto quizás más importante de técnicas occidentales del *self*, “las orientadas hacia el descubrimiento y formulación de la verdad acerca de uno mismo”.<sup>8</sup>

Foucault dedicó el resto de sus dos conferencias a un examen del desarrollo en la antigüedad tardía de dos distintos planteamientos del *self*. Interpretó el planteamiento pagano mediante una exposición del estoicismo y de la obra del filósofo romano Séneca (c. 3 a.C.– 65 d.C.). Y analizó las técnicas cristianas de autoexamen sobre todo en la obra de Juan Casiano (360–435 d.C.), uno de los fundadores del monacato occidental. Las dos conferencias pretendían mostrar, en conjunto, que el precepto griego positivo “conócete a ti mismo” se había transformado en el mandato cristiano negativo “renuncia a ti mismo”.

Foucault abordó con alguna urgencia la índole y consecuencias de esta transición. Sus esfuerzos, entre 1976 y 1979, por elaborar una “forma nueva de derecho” mediante una filosofía *política* positiva, se habían visto frustrados, y se volvió al pensamiento de la antigüedad pagana con la esperanza de hallar un nuevo “principio” positivo que pudiera dar cuenta de la práctica de los “recientes movimientos de liberación”. La comunión con el muerto espíritu de la cultura griega y helenística no proponía, por cierto, una solución inmediata a los dilemas políticos contemporáneos acerca del modo de conducirse o los límites que conviene respetar. No obstante, el análisis de los modos precristianos de considerar al ser humano podría servir de inspiración para encontrar algún camino nuevo. Como explicó en su primera conferencia de Berkeley, el *ethos* pagano del estoicismo, aunque dirigista, “propendía a la autonomía de los dirigidos”. Al revés del *ethos* cristiano de la obediencia a la voluntad de Dios, el estoicismo



estaba “centrado en un problema de opción personal, de estética”. Su propósito era configurarse el *self* mediante un arte mnemotécnico singular, recolectando y reevaluando al término de cada día los actos y sucesos con el fin de establecer “un balance de dependencias” que aún se podrían superar. Séneca no consideraba que el *self* fuera un *fait accompli* ni el locus de impulsos pecaminosos a los que hubiera que renunciar públicamente; le parecía, más bien, una “unidad ideal de voluntad y verdad”, una unidad *ética* que debía regularse independientemente de la religión organizada y de las leyes del Estado.<sup>9</sup>

“Me fascina la idea del *bios* como un material para una construcción artística estética”, explicó Foucault en una entrevista, resumiendo así un aspecto de su fascinación por el estoicismo. “También la idea de que la ética puede ser una muy fuerte estructura de existencia, sin relación alguna, per se, con lo jurídico ni con un sistema autoritario ni con una estructura disciplinaria. Todo esto es muy interesante.”<sup>10</sup>

Pero también era sumamente problemático, como iba a dejar en claro la exposición que hace Foucault del planteamiento cristiano del *self*. Donde un pensador pagano como Séneca manifestaba cierta confianza en que el *self* podía llegar a ser el señor de su propia casa, un cristiano como Casiano consideraba que el *self* era una especie de abismo sin fondo desde el cual continuamente emergen con violencia poderes oscuros que nos distraen de la única fuente de salvación, la conversión de la actitud de la persona consigo misma, que se puede resumir en uno de los dichos de los santos del desierto: “mientras más se acerca un hombre a Dios, más pecador se considera”. Al revés del estoicismo, que se había orientado hacia la autarquía y la autosuficiencia, la cultura cristiana del *self* concedía énfasis a una implacable y suspicaz forma de autoexamen conducido bajo la atenta mirada de un guía espiritual. Sopesando cada impulso y cada idea, el cristiano era impulsado a probar cuál venía de Dios y cuál del “taller del Demonio”. Al descubrir “las faltas que podía haber cometido”, el cristiano, según Foucault, estaba obligado a des-

cribir estas cosas “a otra gente y por ello a dar testimonio público contra sí mismo.”<sup>11</sup>

Y éste no es el fin de la “ordalía de verdad” cristiana. Para dar adecuado testimonio contra sí mismo, el cristiano no sólo debía poner de manifiesto todos los pecados, no sólo los debía confiar a un maestro espiritual, sino que también debía castigarse mediante una serie de ritos somáticos de mortificación y someter así el *self* a una “especie de martirio”. Foucault enumera brevemente algunos de los rituales públicos de penitencia –los cilicios y las cenizas, el despliegue de cicatrices y de heridas– mediante los cuales los cristianos intentaban comprender quiénes eran y quiénes, a través de la gracia de Dios, podrían llegar a ser. Al poner a prueba el alma como un cambista pone a prueba el oro en el fuego, el asceta cristiano luchaba con un doble diabólico, conjuraba ese otro demoníaco con el fin de derrotar y expulsar, mediante una especie de combate espiritual, a ese *self* despreciable.<sup>12</sup>

El cristiano, en efecto, debía así *sacrificar* una parte de quien era; y, como Foucault se esfuerza en destacar, “no sólo tenemos que comprender este sacrificio como un cambio radical de modo de vida, sino como la consecuencia de una fórmula. Uno renuncia a ser sujeto de la propia voluntad”, en parte porque aprende y sigue la voluntad de Dios y en parte porque se aparta de las tentaciones y trampas de este mundo mediante “la representación simbólica de la muerte propia”.<sup>13</sup>

A primera vista, la exposición que hace Foucault de esta “hermenéutica del *self*” cristiana puede parecer muy distante de la percepción que tenía el filósofo sobre quién era o quién quería llegar a ser. Le parecía que las técnicas cristianas de “obediencia incondicional, interminable examen y confesión exhaustiva” formaba una especie de desgraciada trinidad. La automortificación no era su estilo.<sup>14</sup>

¿O lo era? Es imposible, al cabo, ignorar las afinidades entre el antiguo arte de la penitencia, como lo describió Foucault en Berkeley, y el teatro erótico de la crueldad que al mismo tiempo estaba explorando en San Francisco. Años antes, escribiendo acerca de Bataille, había observado él mismo

esas semejanzas, y sugerido que en “el mundo cristiano de cuerpos caídos y de pecado” el ser humano había disfrutado de una “comprensión [más] natural” de la carne. “Todo el misticismo y la espiritualidad lo demuestran, pues saben como dividir las formas continuas del deseo, del trance, de la penetración, del éxtasis, de esa efusión que nos deja agotados”.<sup>15</sup>

Hacia mucho que a Foucault le había fascinado el martirio y la idea del sacrificio personal; basta recordar su entusiasmo por la revolución de Irán y también sus famosas observaciones acerca de la muerte del autor. “La escritura está ligada ahora al sacrificio, al sacrificio real y concreto de la vida”, había declarado en 1969. “La obra, que antaño tenía el deber de asegurar la inmortalidad, ahora consigue el derecho de matar, de convertirse en asesina de su autor”. “La negación del *self*”, confirma durante una discusión pública en Berkeley, “es el núcleo de la experiencia literaria del mundo moderno”.<sup>16</sup>

No resulta sorprendente, entonces, que Foucault, hacia el término de sus conferencias Howison, haya advertido una genuina “riqueza” en las artes cristianas de sacrificio personal: “No hay verdad alguna acerca del *self* sin sacrificio del *self*”.<sup>17</sup>

Pero concluyó en un tono más ambiguo, casi triste. Si conseguía demostrar “que el *self* sólo es el correlato de [una] tecnología que se ha construido en la historia”, especula, *entonces* podría desaparecer el “problema del *self*”. Quizás en otro tipo de mundo, con un conjunto diferente de técnicas para enfrentar el *self*, un ser humano ya no se sentiría obligado a castigarse a sí mismo –ni a “sacrificarse” a sí mismo– para llegar a ser quien es.<sup>18</sup>

Nadie podría decir qué aspecto tendría ese mundo ni cómo se lo percibiría. Porque habitar en tal mundo requeriría un “cambio” inimaginable de nuestro modo de pensarnos a nosotros mismos y de nuestro modo de estar en el mundo. O, como expresó esa dificultad el mismo Foucault en las palabras finales, vacilantes, de sus conferencias Howison: “Quizás el problema sea hoy el de cambiar esas tecnologías [del *self*], o quizás sea liberarse de esas tecnologías y entonces liberarse del sacrificio que está vinculado a esas prácticas. En este caso,

uno de los problemas principales sería, en el sentido más estricto de la palabra, la política, la política de nuestro *self*.<sup>19</sup>

Hacia el final de su vida, en 1984, Foucault trató de explicar brevemente la peculiar resonancia personal de su obra académica de estos años. “Consideradas desde el punto de vista de su ‘pragmática’”, escribió, sus conferencias y textos sobre griegos y romanos eran “el protocolo de un ejercicio prolongado, tentativo y a menudo necesitado de renovación y correcciones”. Su investigación de autores antiguos no pretendía la mera adquisición de un bagaje de conocimientos acerca del pasado. Medio para un fin, su indagación académica era más bien “un ejercicio filosófico” en el que estaba luchando por comprenderse –y cambiarse– a *sí mismo*: “Estaba en juego”, escribe lacónicamente, “saber hasta qué punto el esfuerzo de pensar la propia historia de uno mismo puede emancipar el pensamiento de lo que silenciosamente se piensa y permitir pensar de un modo diferente”.<sup>20</sup>

Su estudio del mundo antiguo, explica, había sido, en efecto, una especie peculiar de test, o de “ensayo” en el sentido arcaico, alquímico, de la palabra, para indicar una prueba, o un experimento, con el fin de ponderar el valor de algo precioso, en este caso uno mismo. “El ‘ensayo’ –que es preciso comprender como una ordalía [*épreuve*] que transfigura el *self* propio en el juego de la verdad, y no como un arrogarse, apropiarse o conquistar que simplifica para los otros con el fin de comunicar– es el cuerpo viviente de la filosofía, por lo menos si ella sigue siendo lo que una vez fue, a saber, ‘ascesis’, un ejercicio del *self*, en el pensar”.<sup>21</sup>

Como lamentaba Leo Bersani poco después de la muerte de Foucault, su viejo amigo estaba resucitando con esto una de las imágenes más trilladas del pensamiento occidental, la del “filósofo como alguien capaz de pensarse separado, fuera, de su propio pensamiento”.<sup>22</sup>

Esto es verdad. Pero conviene detenerse para advertir algo que Bersani no vio. No era nada fácil traducir esta ima-

gen trillada a una realidad viviente. Como observó Foucault en una conferencia de 1983, uno tiene que estar dispuesto a *convertirse* y a alterar por completo el modo propio de ver el mundo, mediante “una especie de girar sobre sí mismo”. Para abrir el camino de tal “ruptura con uno mismo, con el pasado propio, con el mundo y con toda la vida previa”, era preciso expulsar de uno mismo las opiniones falsas, los maestros malos y los viejos hábitos. Y esto no sólo suponía una especie de continua “crítica” que examinara y evaluara cada faceta de la experiencia, sino también un continuo combate en el cual el resultado era ambiguo, reversible y siempre incierto.<sup>23</sup>

Esta incertidumbre quizás fuera la agonía definitiva. Sumergido en una ordalía de dudas sobre uno mismo, nunca se podrá estar cierto de que finalmente uno ha conseguido liberarse de ese *self* propio que se desprecia ni de haber hallado el nuevo *self* que se buscaba.

“Esta es la ironía de estos esfuerzos que uno hace para alterar su modo de mirar, para transformar el horizonte de lo que uno sabe y tratar de divagar un poco”, escribió Foucault en 1984, y planteó la pregunta crucial, una pregunta que quizás sea mejor dejar abierta:

“¿Conducen verdaderamente estos esfuerzos a un modo diferente de pensar?”<sup>24</sup>

La lucha de Foucault por “pensar de manera diferente” se desplegó estos años por caminos complejos, variables y a veces paradójicos. Para empezar, cambió su estilo. Dejó la costumbre anterior de los ejemplos desconcertantes, las descontroladas generalizaciones y los brillantes neologismos; desnudó su prosa y la dejó en lo esencial; ahora matizaba escrupulosamente sus afirmaciones, documentaba con sumo cuidado cada palabra de sus obras historiográficas y evitaba la jerga de moda. Tal como esos “contadores de la verdad” clásicos que analizó entonces, utilizaba “las palabras y formas expresivas más directas” que lograba encontrar.<sup>25</sup>

Mirada a la distancia, resulta fácil olvidar lo arriesgada que fue esta metamorfosis. Carente de entrenamiento en es-

tudios helenísticos o latinos, Foucault empezó a escribir en un lenguaje desprovisto de aderezos acerca de una materia que, como admite en 1983, “apenas conocía hace seis años”. Al hacerlo, quedaba expuesto a cometer errores que podían provocar la ira de los especialistas académicos en el mundo clásico; y así ocurrió. Al mismo tiempo, arriesgó la pérdida de su amplia audiencia de fieles lectores; también ocurrió así: Leo Bersani no fue el único que se desilusionó, e incluso se aburrió, con las últimas obras del filósofo.<sup>26</sup>

Entretanto, Foucault intentaba cambiar varias otras pautas de su vida diaria y de su conducta pública, algunas de apariencia trivial y otras evidentemente no.

En París, trasladó su base de investigaciones de sus viejos territorios de la Bibliothèque Nationale a la Bibliothèque du Saulchoir, una tranquila biblioteca moderna que pertenecía a la orden dominica; allí se podía sumergir con mayor facilidad en los primeros textos cristianos. Hablaba de dejar su cargo en el Collège de France, de irse al campo. Y empezó a dividir su tiempo entre Francia y América del Norte. Fue a Los Angeles en 1981; a Toronto, Vermont y Nueva York en 1982, y dos veces a Berkeley en 1983. Cuando murió, ya tenía preparado un sistema para pasar varios meses por año en la Universidad de California, sede de Berkeley.<sup>27</sup>

En Francia, donde seguía siendo un personaje de imponente estatura pública, continuó sus esfuerzos por moderar la índole y características de sus compromisos políticos. En mayo de 1981 celebró discretamente el triunfo electoral del partido socialista, ocasión en que François Mitterrand llegó al gobierno con un eslogan que tomó de mayo del 68, *changer la vie*. Pero, antes que muchos otros, advirtió que el partido estaba traicionando sus propios ideales; hacia fines de 1981 estaba protestando contra el gobierno por la tácita aceptación de la represión polaca de Solidaridad, el movimiento de oposición de los sindicatos. Durante los años que siguieron, Foucault se mantuvo aparte de las habituales polémicas de París, tratando de ejercer su propia “decidida voluntad de no ser gobernado”, en una actitud de opaca humildad que tanto le costó

aprender. Pero no calló. Entre 1980 y 1984, se pronunció contra las violaciones de derechos humanos en Vietnam y Polonia, y colaboró en el establecimiento de un pequeño grupo de estudio, compuesto por activistas, periodistas e intelectuales parisienses, con el fin de hacer el seguimiento de los abusos de poder en todo el mundo. Se vinculó con el mayor sindicato francés no comunista, la *Confédération française et démocratique du travail* (CFDT), una organización comprometida con el principio democrático de *autogestión*. Y mantuvo silenciosamente sus vínculos con el partido socialista.<sup>28</sup>

Al mismo tiempo, en Francia y especialmente en los Estados Unidos, Foucault participó en una especie de experimento social completamente distinto, explorando una “política” del *self* mucho más extrema. Durante estos años se comprometió mucho más profundamente con la comunidad gay. Defendió en público “la posibilidad y el derecho de escoger la propia sexualidad”, y en la práctica continuó experimentando activamente con el S/M como una manera de descubrir “nuevas formas de vida”. Gracias al sufrimiento-placer de un “pensamiento hecho trizas”, uno puede “dessexualizar” el cuerpo en la práctica y así transformar los impulsos asesinos y volver “nuestro *self* infinitamente más sensible al placer”. A ojos del filósofo, esa “ascesis homosexual” era otro modo de “trabajar nuestro *self*” e incluso, quizás, “de inventar –no digo descubrir– un modo de ser todavía improbable”.<sup>29</sup>

Atenuadas en Francia, las esperanzas más revolucionarias de Foucault para una transfiguración total de la vida permanecieron muy vivas en Estados Unidos. Pero en ambos países, fuera escribiendo como recatado académico o articulando sus preocupaciones de crítico del poder o indagando nuevas modalidades de experimentar placer, trabajaba más abierta y apasionadamente que nunca con un objetivo fácil de enunciar, pero –como confirma la zigzagueante trayectoria de su vida– endiabladamente difícil de alcanzar. “No soy una gran figura de la vida intelectual”, confió a un entrevistador norteamericano en 1982, manifestando una modestia que esta vez parecía más sincera que falsa. “El interés principal en la vida y el

**trabajo es convertirse en alguien diferente al que se era en un principio.**"<sup>30</sup>

En el esfuerzo que despliega Foucault esos años por cambiarse a sí mismo fue central su indagación de lo que le parecían nuevos tipos de relaciones personales. Por primera vez en su vida, la "amistad" pasó a ser una de sus preocupaciones explícitas. En más de una ocasión, durante entrevistas y en textos escritos, volvió sobre la posibilidad teórica de que dos personas, a pesar de sus diferencias de edad, estatus y vocación, pudieran sin embargo franquear la distancia existente entre ellas mediante un "arte" reinventado de la amistad. Si se hablaba con franqueza a alguien que no era ni un sicofante ni un cobarde, ni tampoco un amante o un alumno, se podía ampliar el alcance de los sentimientos propios, poner a prueba el valor de las opiniones propias y, de paso, confiar al cuidado de otro parte de lo que uno es.<sup>31</sup>

Hay algo emocionante en estos dispersos comentarios de Foucault: el rango de relaciones íntimas que la mayoría de los seres humanos da por descontado parece requerir, desde el punto de vista del filósofo, un hercúleo acto de voluntad. "Foucault anduvo siempre muy solo", recuerda uno de sus colaboradores más cercanos en el Collège de France. Como la mayoría de quienes le conocieron, este colega solía encontrarlo inescrutable y melancólico como si lo consumiera una indecible especie de *tristesse*. Su risa legendaria y sus maneras exteriormente alegres, insinúa este testigo, "eran un modo de ocultar la pena".<sup>32</sup>

Foucault, no obstante, en los últimos años de su vida, hizo cuanto le fue posible, y como nunca antes, para conectarse, para hacer contacto, para abrir una brecha en las murallas invisibles que aún lo separaban de la mayoría de la gente.

Se hizo amigo de un grupo de artistas jóvenes de París, entre los cuales estaba el novelista Hervé Guibert. Se acercó mucho a la actriz Simone Signoret y también a Bernard Kouchner, médico y luchador por los derechos humanos. In-



timó con Paul Veyne, su colega del Collège de France, y estableció amistad con Peter Brown, colega en Berkeley y una de las mayores autoridades en el cristianismo primitivo.<sup>33</sup>

Pero de todas las nuevas relaciones de Foucault en esos años, quizás ninguna sea más insólita o curiosamente reveladora que su amistad después de 1982 con Robert Badinter, entonces Ministro de Justicia de Francia.

Foucault lo conoció en los años setenta. Badinter estaba a punto de hacerse un nombre como el opositor más elocuente de la pena capital. Nacido, como Foucault, en los años veinte, era escritor, profesor de derecho en la Sorbonne y también un famoso abogado. Aliado de Foucault en la campaña contra la pena de muerte, no compartía con él casi nada más. Académico muy educado y hombre de mundo, conocía muy bien el derecho francés, los tribunales y las prisiones y era persona de temperamento inequívocamente liberal. Profundamente comprometido con la reforma del sistema de justicia, había criticado con fuerza el corrosivo escepticismo del filósofo acerca del valor de la reforma penal.<sup>34</sup>

En mayo de 1981, poco después de que el partido socialista tomara el control del gobierno francés, Badinter fue el primer Ministro de Justicia de François Mitterrand (mantendría el cargo hasta 1986, cuando asumió la presidencia del *Conseil constitutionnel* del país). Su primera prioridad ministerial fue cumplir la promesa del partido socialista de abolir la pena de muerte; esto ocurrió antes de un año. Fue la culminación de su carrera de servidor público.<sup>35</sup>

La respuesta de Foucault a este acontecimiento decisivo fue característica y deja de manifiesto hasta qué punto, por más que lo intentara, el pensamiento del filósofo *no* podía cambiar. “El más antiguo castigo del mundo está muriendo en Francia”, escribió Foucault en un artículo que envió a *Libération* al día siguiente de la abolición. “Es preciso alegrarse; no es preciso, sin embargo, perderse en la admiración... Dejar de cortar unas pocas cabezas porque la sangre sale a

borbotones, porque ya no se decapita de este modo en la sociedad educada y porque siempre hay un riesgo de decapitar a un inocente... es relativamente fácil. Pero renunciar a la pena de muerte proponiendo el principio de que ninguna fuerza pública... tiene derecho a privar de la vida a *nadie*, significa unirse a un debate importante y difícil". En el resto del artículo, propone a los lectores que consideren la *abolición* de todas las formas de castigo. Esto, por supuesto, no era muy probable; pero en vista de su "hipótesis nietzscheana" sobre el papel del castigo en la recurrencia infernal de culpa y transgresión, era quizás la única posición honesta que podía adoptar.<sup>36</sup>

El Ministro de Justicia estaba atónito. "Me sorprendió un poco y quizás me hirió también un poco", recuerda Badinter, "porque se trataba de un logro de la mayor importancia. Y sabía que al escribir eso estaba fortaleciendo a los que iban a decir 'vean, nos gobiernan unos tarados. No sólo quieren salvar la vida de los peores criminales, sino que quieren soltarlos para que maten gente'".<sup>37</sup>

Cosa curiosa, el breve ensayo de Foucault sembró la semilla a partir de la cual crecería muy pronto la relación personal con Badinter. Durante una entrevista pocos meses después, el Ministro de Justicia, todavía furioso por los afilados comentarios del filósofo, lo aludió agresivamente. El filósofo leyó la entrevista y le envió, en seguida, una carta indignada al ministro.

Badinter hizo entonces algo inusual: invitó al filósofo a comer. Y así empezó un diálogo continuo entre estos dos hombres, que sólo se interrumpió con la muerte de Foucault.

"Foucault anhelaba que lo amaran", recuerda uno de sus colegas más cercanos, que solía verlo después de los almuerzos con Badinter. "Ansiaba un vínculo", dice este colega, "pero no con el poder, sino un vínculo de amor; era muy claro que estaba esperando el reconocimiento de un ministro del poder político, esperando que alguien le consultara, por ejemplo acerca de cómo pensar el problema de la justicia". Y como señala este testigo, muy pronto fue evidente que Foucault,

gracias a esta relación con el Ministro de Justicia, podría obtener dinero oficial para varios de sus proyectos preferidos, y también ejercer algún grado de influencia en el pensamiento del gobierno sobre el código penal. No obstante, lo que más le importaba, cree, es que Badinter se le acercó respetuosamente, “como a un hombre de cuya experiencia podía aprender”.<sup>38</sup>

Y Badinter tenía sus propias razones para estimar en mucho estos encuentros. “Foucault era un hombre excepcional”, dice, “y no se topa uno con demasiados hombres excepcionales cuando se es ministro. La conversación intelectual sin rabas, cuando se está en el gobierno, es un balón de oxígeno: habitualmente hay que controlarse tanto, casi nunca se puede hablar con entera libertad”.<sup>39</sup>

La relación se fue ahondando a medida que pasaba el tiempo. Acordaron estar en desacuerdo sobre algunas cosas: el ministro no sentía la menor simpatía por la “visión demoníaca del poder” del filósofo, y éste a menudo tenía dificultades para comprender el punto de vista pragmático del ministro. Sobre otros asuntos, como la naturaleza de la justicia y la importancia del cambio, descubrieron algún terreno común. Llegaron a proyectar un seminario que dictarían los dos con la intención de comprender mejor por qué habían fracasado los reiterados esfuerzos por reformar el sistema penal de Francia. Foucault también hablaba de la admiración que sentía por las grandes universidades norteamericanas que había conocido, y sugería que los socialistas pensaran el establecimiento de un nuevo tipo de institución que atrajera a estudiantes y académicos de toda Europa. “Empezamos a trabajar en el proyecto”, recuerda Badinter. “Le comenté estas ideas de Foucault al Presidente de la República, que se mostró muy interesado”.

Pero, sobre todo, los dos empezaron a hablar más profundamente sobre asuntos personales. “Hablamos de la muerte, de la vida, del envejecimiento”, recuerda Badinter. “Pero soy persona discreta; sé que no le habría gustado que me refiera a estas cosas”.

Comieron juntos por última vez durante la primavera de 1984. El ministro, que debía presentarse en el Senado poco después, le preguntó al filósofo si alguna vez lo había visitado. El gran crítico de la “gobiernamentalidad” admitió que nunca había visto en acción al gobierno francés. “Oh”, dijo el ministro de justicia, “tienen una biblioteca magnífica; debe venir conmigo”.

Y una limusina trasladó a los dos hombres a su destino, el Palacio de Luxemburgo, que construyó María de Médicis y que después de la Revolución se convirtió en sede del nuevo gobierno republicano. Junto con Badinter, el filósofo recorrió el edificio; le brillaban los ojos y saboreaba la incongruencia de la opulenta decoración y de los muebles, la mayoría de los cuales provenía del reino de Luis Felipe y de la restaurada monarquía borbónica. “El último recuerdo físico que tengo de Foucault”, dice Badinter, “es mientras se marcha del Senado y se va riendo. ‘¡Bueno’, dijo, ‘la próxima vez tendremos que visitar otro palacio!’”

La relación de Foucault con Badinter atestigua, por lo menos, el permanente interés del filósofo por comprender, y de algún modo influir, los grandes acontecimientos políticos de su tiempo. Pero este interés le produjo a Foucault una paradójica y creciente sensación de perplejidad. Tal como en esos días había surgido en él, como tópico de reflexión, la naturaleza de la amistad, así también se le transformó en tema el origen e índole de la preocupación del filósofo moderno por su propia época. Mientras en la práctica hacía un verdadero esfuerzo para mantener sus compromisos políticos de un modo más pensado y contenido, en el plano teórico empezó a ocuparse de su propio rol cultural de intelectual que encara su tiempo, y esto le produjo asombro (como, por lo demás, tenía que ser). Porque ¿cómo y por qué él, precisamente él, llegó a funcionar, como Sartre antes, de modelo del compromiso de vanguardia?

Tal como hizo a menudo en estos años, Foucault encaró su perplejidad de un modo abstracto y estudiadamente indi-

recto, tratando de descifrar una parte de sí mismo mediante el ejercicio de escribir acerca de alguien enteramente otro, alguien con quien pudiera identificarse, sin embargo: Immanuel Kant, en este caso. Su punto de partida fue el mismo ensayo sobre la Ilustración que había formado la base de su conferencia, de 1978, “¿Qué es la crítica?” El primer párrafo del ensayo de Kant, de 1784, resultaba una especie de test de Rorschach. Cada vez que Foucault lo interpretaba —como lo hizo, reiteradamente, en estos meses, en su primera conferencia del Collège de France, en 1983, y en una serie de charlas y textos posteriores— ponía de manifiesto otro aspecto de su perplejidad consigo mismo, habitualmente so capa de una pregunta retorcida y puntual, construida como si un personaje de una obra de Beckett se viera consumido de súbito por la urgencia de averiguar si es recipiente de ilustración o simplemente un idiota delirante: “¿Cómo podríamos analizar la formación de nosotros mismos mediante la historia de nuestro pensamiento?” “¿Qué es mi presente?” “¿Qué estoy haciendo cuando hablo de mi presente?” “¿Qué hay en mi presente que genera significado, ahora, para la reflexión filosófica?” “¿Qué hay que hacer con la voluntad de revolución?” “¿Qué somos ‘nosotros’ ahora?”<sup>40</sup>

El examen más esclarecedor de estas preguntas aparece en la lacónica secuencia de *pensées* que Foucault tituló, como en el ensayo original de Kant, “¿Qué es la Ilustración?” Que el filósofo consideraba que este texto era importante, incluso decisivo, queda patente en su insistencia por que se publicara como documento central en la antología estándar de su obra en inglés, *The Foucault Reader*.<sup>41</sup>

Sus observaciones acerca de la Ilustración, en este texto, se dividen en tres partes. En la primera, interpreta el ensayo de Kant como ejemplo de un ethos nuevo y sin precedentes, que llama “actitud de la modernidad”; en la segunda parte del ensayo expone la visión del poeta Baudelaire sobre el “dandy”, que considera otro modelo de “actitud de la modernidad”; en la tercera parte y final, Foucault resume su *proprio* ethos filosófico y lo describe en términos que combinan cu-

riosamente temas que se encuentran en el ideal de filósofo de Kant por una parte y en la visión baudelaireana del dandy, por otra.

Empieza examinando la palabra *Ausgang* del texto original de Kant: “La Ilustración es la salida [*Ausgang*] que efectúa el hombre del tutelaje en que él mismo ha incurrido”. Kant utiliza el término *Ausgang*, arguye Foucault, porque quiere que comprendamos la Ilustración como algo casi “enteramente negativo”. Es un modo de escapar, “una ‘salida’, un ‘modo de ir fuera’”. Para aprovechar esta salida, sin embargo, es necesario modificar el “estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otro que nos guíe en áreas donde hace falta el uso de la razón”. Esta modificación conlleva cambios que son “a un tiempo espirituales e institucionales, éticos y políticos”. Como ideal, entonces, a la Ilustración “se la debe considerar tanto un proceso en que el hombre participa colectivamente como un acto valeroso que debe efectuarse personalmente. Los hombres son a un tiempo elementos y agentes de un proceso único. Pueden ser actores en el proceso en la medida en que participen en él, y el proceso ocurre en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios”. El éxito de la Ilustración depende de un determinado ejercicio del libre arbitrio.<sup>42</sup>

Al situar explícitamente el ensayo de Kant, así interpretado, “en la encrucijada de la reflexión crítica y de la reflexión en la historia”, Foucault está indicando hasta qué punto sus *propias* reflexiones sobre la historia están teñidas por esta “actitud” distintivamente moderna. Así pues, no es menor la significación de que Foucault empezara su curso de 1983 en el Collège de France hablando de Kant. Como él, Foucault considera que el libre arbitrio es “la condición ontológica de la ética”; y trata a la ética, a su vez, como “la forma deliberada que asume la libertad”. Al importar estas convicciones, claramente modernas, a sus posteriores lecturas de Platón y de Séneca, Foucault propendió a minimizar el movimiento del platonismo y del estoicismo hacia una conciencia del *self* como parte de la Naturaleza, como fragmento de la Razón univer-

sal. Un especialista en el estoicismo ha observado con perspicacia que el estudio foucaultiano de la antigüedad puede que empiece con un interés erudito en ejercicios espirituales, pero culmina en una “nueva forma de dandysmo”.<sup>43</sup>

Esta relación la construyó el filósofo en la segunda parte de su ensayo, apoyado en el esfuerzo de Baudelaire por expresar la poesía de la vida moderna. Tal como lo entendía Foucault –siguiendo a Kant y Baudelaire–, este esfuerzo requería un “juego transfigurador de la libertad con la realidad”. “Ser moderno”, escribe Foucault, “es no aceptarse uno mismo tal cual es en el flujo de los momentos pasajeros”; es, más bien, convertirse en objeto “de una compleja y difícil elaboración: lo que Baudelaire, con el vocabulario de su tiempo, llamó *dandysmo*”. Baudelaire había definido, en 1863, “*dandysmo*” como “una institución que trasciende las leyes” y que sin embargo incorpora “leyes rigurosas que todos sus súbditos deben obedecer estrictamente”. Los que se sometían a su régimen eran “seres cuya única vocación es cultivar la idea de belleza en sí mismos, satisfacer sus pasiones, sentir y pensar”. Animado “en primer lugar y sobre todo” por una “quemante necesidad de crearse una originalidad personal”, el dandy era “un tipo extraño de espiritualista” dedicado a una “especie de culto del *self*”. Poeta de la carne, era exquisitamente sensible a los placeres del cuerpo y llevaba una vida erótica animada por “el capricho apasionado o poético”.<sup>44</sup>

Foucault presenta a Baudelaire, entonces, como un artista de la vida cotidiana que enfrenta, como Kant, el libre arbitrio y la “modernidad”. Se trata de un vínculo extraño: “el capricho poético” no cabe en el estilo de Kant –él quería hallar y fijar límites firmes en el pensamiento y en la acción–. Pero *si que cabe* el “capricho poético” en el estilo de Foucault: como Baudelaire, vivía una vida de abandono erótico en que ponía a prueba, sin inhibiciones, su libertad “para trascender cada límite específico”. “Si la pregunta de Kant era averiguar qué límites debe renunciar a quebrar el conocimiento”, observa Foucault, resumiendo su *propio* ethos, “entonces me parece que la pregunta decisiva debe hoy convertirse en una

pregunta positiva.... El punto, en una palabra, es transformar la crítica que se conduce bajo forma de necesaria limitación en una crítica práctica que adopte la forma de una trascendencia posible”.<sup>45</sup>

Lo cual no significa que, ni para Foucault ni para Baudelaire, fuera la trascendencia de los límites un fin en sí mismo. Para el dandy, tal cual lo entiende Foucault, es una peculiar especie moderna de “ascesis”. Al dejar que la imaginación juegue libremente y conduzca así a cualquier parte, intenta extraer “la poesía que contiene la historia”. Al buscar “algo eterno que no está más allá del instante presente ni detrás de él ni adentro de él”, deja su corazón al desnudo y pone de manifiesto (en palabras de Foucault) “*la relación esencial, permanente y obsesiva que nuestra época mantiene con la muerte*”. Rebelándose contra esta fascinación por la muerte, se impone a sí mismo “una disciplina más despótica que la más terrible de las religiones” y convierte “el cuerpo, la conducta, los sentimientos y pasiones, su existencia misma, en obra de arte”, luchando, de este modo, por liberarse de sí mismo y así entonces por “inventarse a sí mismo”.<sup>46</sup>

En la última parte de este texto transparente y revelador, Foucault resume brevemente su propio “ethos filosófico”. Su obra, sugiere, es ejemplo de una “*actitud límite*” que se manifiesta en una “crítica permanente de nosotros mismos”. “La modernidad no libera ‘el ser del hombre’”, concluye. “Lo obliga a encarar la tarea de producirse a sí mismo”, lo fuerza a llevar adelante, para mejor o peor, y de modos que Kant apenas podría reconocer, “la no definida obra de la libertad”.<sup>47</sup>

Poco después de que Foucault terminara su curso en el Collège de France, en el invierno de 1983, llegó a París el ya muy conocido filósofo alemán Jürgen Habermas. Iba a dictar otro curso en el Collège. Su tema era lo que llamó “El discurso filosófico de la modernidad”.<sup>48</sup>

El visitante acudió por invitación de Paul Veyne, el mejor amigo de Foucault en el Collège de France. Foucault le dijo a



Habermas, más tarde, que él mismo había influido mucho para que se lo invitara.<sup>49</sup>

La evidente ansiedad de Foucault por encontrarse cara a cara con Habermas es otro síntoma del constante esfuerzo que estaba haciendo el filósofo por pensar diferente y alterarse a sí mismo. Hubo un tiempo en su vida en que habría hecho todos los esfuerzos posibles por *evitar* ese encuentro. En 1967, por ejemplo, el fenomenólogo Paul Ricoeur dictó una serie de conferencias en la Universidad de Túnez; Foucault estaba enseñando allí. En esos días culminaba la controversia acerca del estructuralismo y acerca de *Las Palabras y las Cosas*. Foucault asistió a una de las conferencias y no dejó de burlarse de lo que decía Ricoeur, de modo audible incluso. Pero cuando llegó el momento de las preguntas y de la discusión abierta se negó a hablar. También había callado después de escuchar la crítica de Derrida a *Locura y Civilización*. A cierto nivel, su modo de pensar en esos años era hermético hasta el extremo del solipsismo, actitud de gélida soledad que sólo alteraron los acontecimientos de 1968 y su posterior conversión en figura pública. Pero incluso entonces Foucault sólo enfrentaba a sus críticos de manera polémica (basta recordar su despiadado ataque, en 1971, a Derrida). Únicamente al final de su vida suavizó esta actitud y dio el paso que significaba explorar la posibilidad de un intercambio mutuo de ideas. Jean Lacouture resumió adecuadamente el perfil de esta trayectoria intelectual y existencial: Foucault “encaminó sus pasos desde el monólogo hasta el diálogo, pasando por el combate”.<sup>50</sup>

El diálogo era el fuerte filosófico de Habermas: muy pocas veces ha desplegado un pensador tal ansiedad, por principio, para someter sus propias ideas a un examen libre y abierto mediante la conversación y el contacto con quienes discrepan con él. Nacido en 1929, tres años después que Foucault, Habermas era el principal representante viviente de la “Escuela de Frankfurt” de “teoría crítica”. Desprendimiento del marxismo, la “teoría crítica” la habían formulado por primera vez en la Universidad de Frankfurt, a fines de los

años veinte y principios de los treinta, Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, todos los cuales estaban ocupados de desarrollar una forma nueva de crítica filosófica y cultural que contribuyera a la transformación de la sociedad. Después de la Segunda Guerra Mundial, Habermas, asistente de Adorno en Frankfurt, rompió con el marxismo clásico y también con el empeño de Adorno por elaborar una “dialéctica [puramente] negativa”, argumentando que era posible descubrir una base normativa racionalmente justificada para la crítica mediante lo que dio en llamar “ética del discurso”. Según esta ética, late en nuestro uso cotidiano del lenguaje una posibilidad de comunicación no coercionada que, como principio regulador, ofrece una base universal de racionalidad que asigna y sitúa el reclamo de los valores e intereses que compiten”. “Siempre, cuando empezamos un discurso y lo desarrollamos de modo suficiente”, formula Habermas este supuesto francamente idealizado, “tendría que resultar un consenso que, per se, sería un verdadero consenso”.<sup>51</sup>

Foucault fue ambivalente acerca de la teoría crítica en general y de Habermas en particular. Aunque sólo conoció la obra de la Escuela de Frankfurt a mediados de los años setenta, de inmediato reconoció en Horkheimer y en Adorno espíritus semejantes al suyo en muchos sentidos; también admiraba sin reservas algunos aspectos del trabajo de Habermas. “Los filósofos de esta escuela plantean problemas sobre los cuales aún se continúa trabajando”, observa en una entrevista de 1978. “Por ejemplo, el problema de los efectos del poder en un [tipo de] racionalidad que se ha elaborado histórica y geográficamente en Occidente desde el siglo dieciséis.... ¿Pero cómo vamos a separar esta racionalidad de los mecanismos, procedimientos, técnicas y factores del poder que la definen y que ya no aceptamos?... ¿Deberíamos concluir que la promesa de la Ilustración de realizar la libertad mediante el ejercicio de la razón ha sido, por el contrario, subvertida mediante el dominio de la razón misma, que va usurpando de manera creciente el lugar de la libertad?” Foucault había indagado en su propia obra un conjunto similar de temas, y mostrado que

hay mecanismos sutiles que sabotean la voluntad e inhiben la imaginación y de este modo destrozan el espíritu libre.<sup>52</sup>

Por otra parte, Foucault percibía, incluso en Horkheimer y Adorno, un continuo compromiso con una visión marxista de la esencia humana. Y la rechazaba. “Tengo para mí que no se debe producir el hombre mismo tal cual la naturaleza lo ha diseñado o como prescribe su esencia”, explica en 1978, tratando de aclarar en qué discrepa de modo más tajante con los hombres de la teoría crítica. “Lo que debe producirse es algo que no existe en absoluto, algo sobre lo cual nada sabemos... la creación de algo por completo diferente, una innovación”.<sup>53</sup>

La índole de esta discrepancia resultaba aún más tajante en relación con el mismo Habermas. Foucault admiraba mucho su agudeza analítica y su dedicación al desarrollo de una teoría del conocimiento dentro de un marco social e histórico; pero no le entusiasmaba en absoluto el ideal de “una comunicación por entero transparente”: “La noción de que podría haber un estado de comunicación tal que los juegos de la verdad pudieran circular libremente, sin obstáculos, sin restricciones, sin efectos coercitivos, me parece una utopía”. Viniendo de donde venía, esto no era ningún elogio.<sup>54</sup>

Habermas, por su parte, también había criticado con dureza a Foucault, deplorado su recurso a “la fuerza dionisiaca de lo poético” y desechado sus historias genealógicas como seudociencia “criptonormativa”. Entusiasmados con esos comentarios, los discípulos norteamericanos de Habermas solían polemizar con los acólitos de Foucault, disputándose la herencia de la crítica social izquierdista y provocando un enervamiento que Foucault, especialmente cuando estaba en los Estados Unidos, apenas podía ignorar. ¿Con qué fundamentos, con qué derecho, preguntaban los seguidores de Habermas, podía erigirse Foucault en crítico de la sociedad moderna? ¿Por qué sus lectores iban a preferir la resistencia a la sumisión? “Sólo si introduce algunas nociones normativas”, escribe uno de sus críticos, “podría Foucault empezar a responder estas preguntas. Sólo si introduce nociones normati-

vas podría empezar a decirnos qué hay de erróneo en el régimen moderno de poder/conocimiento y por qué deberíamos oponernos a él”.<sup>55</sup>

Este tipo de argumentos molestaban intensamente a Foucault. En privado, daba rienda suelta a su furia en términos inequívocos y fulminaba lo que calificaba de “chantaje ilustrado”. Públicamente, en cambio, intentaba adoptar una postura más diplomática. Estaba “completamente de acuerdo” con Habermas, declaró en una entrevista de 1982 en los Estados Unidos: “Si se abandona la obra de Kant”, se corre el riesgo “de caer en la irracionalidad”. No obstante, sugería el filósofo a continuación, se la había interpretado quizás de un modo excesivamente estrecho: “Creo que el asunto central de la filosofía y del pensamiento crítico desde el siglo dieciocho ha sido –y aún lo es, y espero que seguirá siéndolo– la siguiente pregunta: ¿Qué es esta Razón que usamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles sus límites y peligros? ¿Cómo es que existimos como seres racionales y practicamos afortunadamente una racionalidad que está cruzada desafortunadamente de intrínsecos peligros? Hay que mantenerse lo más cerca de esta pregunta y sin olvidar que es en extremo difícil resolverla”.<sup>56</sup>

El 6 de marzo de 1983 se presentó Jürgen Habermas a dictar la primera de las cuatro conferencias programadas en el Collège de France. Lo hizo en la famosa “salle 8”, donde tradicionalmente se dictan las conferencias inaugurales de los cursos del Collège. El invitado alemán se encontró de cara a un público ansioso y multitudinario, el tipo de audiencia que sólo Foucault y un puñado de filósofos franceses podía convocar.<sup>57</sup>

Habermas empezó a hablar después de una breve presentación que hizo Paul Veyne. Y en la multitud se produjo un silencio absoluto, asombrado. Los micrófonos no funcionaban bien. Pronunciaba confusamente. Y lo peor: ¡estaba hablando en inglés!

Nadie entendió nada. Quizás fue mejor. El periodista de *Libération* consiguió una copia del texto. El contenido lo dejó en estado de shock. Invitado a hablar en la institución francesa de estudios superiores de mayor prestigio por dos de los más famosos nietzscheanos del país –Foucault y Veyne–, Habermas tuvo la audacia de dictar una charla acerca, en parte, de las consecuencias fascistas del modo de pensar de Nietzsche. Como señala, ácidamente, el periodista, sostener eso era “una propuesta extraña en un lugar donde enseñan dos eminentes nietzscheanos a quienes no se puede confundir con antidemócratas”.<sup>58</sup>

Fue un comienzo desastroso y, de hecho, el público de las tres conferencias siguientes disminuyó notoriamente. Pero en ese tiempo Foucault y Habermas se las arreglaron, lo cual resulta casi sorprendente, para establecer una especie de diálogo.<sup>59</sup>

“Conversamos varias veces”, recuerda Habermas. “La primera vez que nos encontramos, hubo una cena en un restaurante.” Los dos filósofos empezaron hablando del cine alemán y descubrieron que les gustaban películas y directores completamente distintos (como era de esperar). “Otro tópico”, dice Habermas, “fue la biografía filosófica de nosotros dos”. En este caso, las diferencias entre ambos resultan iluminadoras. “Me explicó lo importante que era romper con la tradición fenomenológica. Recuerdo su frase: ‘se había emancipado de las amarras del sujeto trascendental’ y con eso se refería a Husserl, Sartre, etcétera, vía estructuralismo por una parte y Heidegger por la otra. Yo traté de decirle que caí bajo el influjo de Heidegger y me liberé de su impacto tan pronto advertí las consecuencias políticas de su filosofía, o por lo menos del impulso heideggeriano de los primeros años treinta, y me volví hacia los jóvenes hegelianos y a la teoría crítica, etcétera.”<sup>60</sup>

La conversación le pareció “estimulante” a Habermas, y también, un mes más tarde, a Foucault, según declaró en una entrevista. “Me impresionó mucho lo que me dijo sobre lo urgente e importante que le parecían el problema de Heidegger y las

consecuencias políticas del pensamiento de Heidegger... Una de las cosas que dijo me dejó reflexionando. Es algo que quiero seguir pensando un poco más. Después de explicarme que el pensamiento de Heidegger constituía un desastre político, se refirió a uno de sus profesores, un eminente kantiano, muy conocido en los años treinta, y me contó el asombro y la desilusión que le produjo enterarse, revisando catálogos, de unos textos de 1934 que demostraban que ese ilustre kantiano tenía entonces una orientación completamente nazi.<sup>61</sup>

Foucault destaca que ése no fue un incidente aislado: él mismo acababa de descubrir que también había apoyado a Hitler uno de los más importantes estudiosos alemanes del estoicismo.

¿Pero qué significa todo esto? ¿Acaso la asociación de estos profesores de filosofía con el nazismo ponía en duda las muy distintas especies de preceptos éticos que sostuvo cada uno? ¿Por qué se debía impugnar por razones políticas el pensamiento de Nietzsche o de Heidegger y no el de Kant o Séneca? Es posible que el nazi kantiano haya suscrito un código moral racional y haber sido nazi no obstante: ¿qué nos dice esto acerca de los límites de la razón en un dominio como la política? ¿No estaría operando en la sesgada crítica que hace Habermas a los nietzscheanos y a Heidegger una suerte de envidiosa incoherencia?

“De esto no concluyo que uno pueda decir cualquier cosa dentro del orden de la teoría”, dice Foucault, “pero, por el contrario, que es necesaria una actitud exigente, prudente, ‘experimental’; a cada instante, paso a paso, uno debe confrontar lo que está pensando y diciendo con lo que está haciendo, *con lo que uno es*.” Para Foucault, en 1983, la clave para apreciar los valores que estima *cualquier* filósofo “no había que buscarla en sus ideas, como si se la pudiera deducir de ellas, sino más bien en su filosofía-como-vida, en su vida filosófica, en su ethos”.<sup>62</sup>

Habermas siguió viendo las cosas de otra manera. Pero mientras más hablaba con Foucault –se reunieron otra vez,

ahora a media mañana— más impresionado quedaba. “Había esperado algo de ironía parisiense”, dice Habermas. “Pero en él no había *nada, absolutamente nada* de eso. Se quejó del estilo de París, de sus caprichos. Pero, incluso aparte de estas observaciones, pude apreciar lo serio que era, lo alejado que estaba del ‘circo’. Quiero decir que era un *filósofo*.”<sup>63</sup>

Durante una última visita que le hizo en su oficina del Collège de France, recuerda Habermas, “traté de presionarle sobre su ‘positivismo feliz’. Le dije, ‘mira, no tiene sentido evitar la explicación de premisas normativas si se procede del modo tan crítico como tú actúas.’” Y le detalló entonces un argumento muy semejante al que expone en sus obras.

Una vez más quedó sorprendido por la respuesta de Foucault. “Me dijo: ‘es un asunto que estoy pensando justamente ahora. Y tendrás que decidir cómo salgo de él una vez que termine mi *Historia de la Sexualidad*.’”<sup>64</sup>

Los primeros fragmentos de la obra, completamente re- hecha, sobre la sexualidad empezaron a aparecer finalmente. En 1982 publicó un ensayo acerca de “La Lucha por la castidad”; algunos meses después siguió otro, titulado “Soñando los propios placeres”. En actitud de “humilde serenidad y sencilla artesanía”, cada uno examinaba textos clásicos relativamente arcanos: las *Instituciones* y las *Conferencias* de Juan Casiano y la *Oneirocritica* del filósofo pagano Artemidoro de Daldís. Pero esos dos textos eran al mismo tiempo profundamente personales, y se hacían cargo, bajo las apariencias de la más rigurosa erudición, de zonas de la vida en las cuales el autor mismo había luchado un tiempo por “pensar de manera diferente”. ¿Cuál era, por ejemplo, la relación entre un diagnóstico del *self* propio que apunte a conocer “todas las fuerzas oscuras que pueden asomarse tras la máscara que asume” y el esfuerzo, en la práctica, por eludir (son palabras de Foucault) “la austera monarquía del sexo”? Si nuestros sueños, como sostenía en 1953, “arrojan a la luz más brillante el secreto y oculto poder que opera en las formas más manifies-

tas de presencia”, ¿era “bueno o malo, favorable u ominoso” hallar placer en un tipo específico de sueño?<sup>65</sup>

Como observaría más tarde Gilles Deleuze, el continuo esfuerzo de Foucault por cambiarse a sí mismo lo comprometió en un nivel más profundo que nunca con “un pensar el pasado tal cual se condensa interiormente, tal cual se relaciona con uno mismo (hay un griego o un cristiano en mí...).” Examinándose de este modo, su viejo amigo estaba luchando, sugiere Deleuze, por desplazar su modo de pensar desde “un vitalismo fundado en mortalismo”, preocupado de la negatividad única de la muerte como instante definidor de la existencia, hacia un vitalismo fundado en la estética, es decir, en una comprensión de la positividad de la vida como pauta única de actos e ideas que, como obra de arte, uno se puede forjar para sí mismo. Mediante el análisis del modo como en occidente nos hemos aproximado históricamente a nosotros mismos en términos griegos, en términos cristianos (o en términos “modernos”), el filósofo puede escudriñar su propia “dote” de conceptos y preceptos, rechazar algunos y privilegiar otros y, mientras lo hace, construirse nuevos conceptos y preceptos para sí mismo. Y Deleuze resume así el método de Foucault: “El pensamiento piensa su propia historia (el pasado), pero para liberarse de lo que piensa (el presente) y ser capaz en fin de ‘pensar de modo diferente’ (el futuro).”<sup>66</sup>

El mismo Foucault remonta los orígenes distantes de este método hasta los estoicos, en un artículo de 1983 que tituló “*L’écriture de soi*” (“El guión del *Self*”). En este ensayo bellamente elaborado, Foucault describe algunos de los usos de la escritura que recomiendan Séneca, Marco Aurelio y Plutarco. El estoico meditaba habitualmente en la experiencia propia, examinaba determinadas ideas por escrito y luego las ponía a prueba en la práctica; de este modo conseguía construirse un “guión” único para sí mismo, que le permitía transformar la verdad, tal cual la comprendía, en un *ethos*, una forma de vida que satisfacía tanto la exigencia de razón como la necesidad de coraje. Esta “guionización” del *self* los filósofos paganos la conseguían primordialmente gracias al intercambio de cartas



con almas análogas y, sobre todo, gracias a la composición cotidiana de diarios en que anotaban cuidadosamente sus pensamientos acerca de lo leído y realizado; de esta manera compendaban el material en bruto que un escritor como Séneca elaboraría posteriormente en tratados más sistemáticos que propondrían técnicas y argumentos razonados para dominar fallas personales como la ira, la envidia y la costumbre de adular.<sup>67</sup>

Esto, es claro, tiene más de una transitoria semejanza con el modo como el mismo Foucault encaraba su propia obra. Durante toda la vida, según Daniel Defert, escribió un diario, dedicado fundamentalmente a extractos de lo que estaba leyendo —por lo general, obras de ficción, dice Defert—. Y, según Paul Veyne, “en los últimos ocho meses de su vida, la escritura de sus dos libros cumplió en él la misma función que los escritos filosóficos y los diarios personales cumplieron en la filosofía antigua, la de una obra realizada por el *self* acerca del *self*, una autoestilización.”<sup>68</sup>

Pero el ensayo sobre “El guión del *Self*” no se limita a indagar la función de la correspondencia y de los diarios personales en la filosofía antigua. Enmarca sus comentarios del estoicismo en términos de la comprensión cristiana, mucho más oscura, de las mismas técnicas, las cuales en este caso son medios para liberarse del “Otro, el Enemigo, el que se oculta bajo una aparente semejanza de uno mismo.” “El guión del *Self*” empieza, en efecto, con un largo pasaje de *La Vida de San Antonio*, de Atanasio, uno de los documentos fundadores del monacato cristiano. En este pasaje, que Foucault reproduce *verbatim* y constituye otro de sus sutiles comentarios “à la Borges”, se cita a Antonio mientras advierte a quien quiera “aplantar bajo sus pies las maquinaciones del Enemigo” que debe “*subyugar el cuerpo*” mediante un registro diario de su experiencia. “Que cada uno anote y escriba sus acciones e impulsos espirituales como si tuviera que informarlos a otro”, dice Antonio, “y podrá descansar seguro de que dejará de pecar y de regocijarse en pensamientos pecaminosos sólo por la extrema vergüenza que tendrá de que sean conocidos.”<sup>69</sup>

Para un ermitaño como San Antonio —que vivió solo años y años en el desierto de Egipto, y luchó heroicamente con cuanta tentación le envió el demonio—, “la composición de un guión del *self* alivia los peligros de la soledad”. La especie de restricción que impone en la conducta la presencia de otros en el proceso de la escritura, se impone también, en efecto, en “los movimientos interiores del alma”, aunque no sin una lucha furiosa. La necesidad de lucha, que exige del *self* la más dolorosa especie de renunciamiento, es precisamente, para Foucault, lo que define la diferencia decisiva entre la “guionización” estoica y cristiana del *self*. Porque si se escribe *todo* lo que se ha experimentado, se tiene que encarar una y otra vez el doble diabólico de cada uno. Esgrimida como un arma de guerra contra un poder demoníaco que nos puede distraer y engañar acerca de quiénes somos, la escritura se convierte en “una ordalía [*épreuve*] y en una piedra de toque” (son palabras de Foucault) “que saca a la luz los movimientos del pensar” y de este modo disipa “la tiniebla interior donde se despliegan las redes del enemigo”.<sup>70</sup>

Foucault descubrió relativamente tarde el arte estoico del “guión” del *self*. Y aunque el *estilo* sosegado y contemplativo de un ensayo como “El guión del *Self*” indicaría que ahora Séneca le servía como una especie de modelo (así sugiere Paul Veyne) en realidad era San Antonio —y la perturbadora visión nietzscheana de la “tortura elegida” por el filósofo asceta— lo que plagaba la imaginación de Foucault. Por más esfuerzos que hacía, no lograba visualizar el *self* a una luz más positiva; ni siquiera en su “ética” conseguía superar la “hipótesis nietzscheana”. “El problema es éste”, observó en una discusión informal de su obra en Berkeley: “¿Acaso hemos hallado un fundamento positivo, en lugar del sacrificio del *self*, para la hermenéutica del *self*? No lo puedo afirmar, no. Lo hemos intentado, por lo menos desde el período humanista del Renacimiento. *Y no lo podemos hallar.*”<sup>71</sup>

Preocupado durante toda la vida por los orígenes y las morbosas implicaciones del mandato negativo y ascético de

renunciar a sí mismo, Foucault compuso no menos de tres relatos diferentes de San Antonio y su ordalía, propuso tres imágenes distintas del ermitaño y tres alegorías diferentes de su *propia* lucha de toda la vida por liberarse de sí mismo (“*se dépendre de soi-même*”), como dice textualmente en lo último que escribió.<sup>72</sup>

El primer relato de Foucault había aparecido en 1961. Inspirado en *La tentación de San Antonio*, la famosa pintura del Bosco, forma parte del primer capítulo de *Locura y Civilización*. Evoca el panel central del tríptico de Lisboa con esa masa semoviente de “formas herméticas, enloquecidas, que se alzan desde un sueño” y se concentra en la figura directamente opuesta a la del anacoreta. Es una cabeza que descansa sobre dos piernas, que “sonríe incolora” en ese rostro sin cuerpo. Esta, comenta Foucault, “es una de esas imágenes que nace en la locura”. Figura de “soledad” terrible, el rostro sin cuerpo representa la “penitencia” involuntaria del hombre que está loco, y su interminable reactualización, en una parodia demente de la Pasión de Cristo, de “todas las glorias de la tortura y de sus sueños innumerables”. “Ahora bien, exactamente esta silueta de pesadilla” —de un *daimon* que ha perdido su cuerpo terrestre, que ha muerto a los placeres carnales, o que, quizás, sencillamente *ha muerto*— es “a un tiempo el sujeto y el objeto de la tentación, es la figura que fascina la mirada del asceta; una y otra están prisioneras de una especie de interrogación en un espejo, una pregunta que permanece para siempre sin respuesta, en un silencio sólo habitado por la monstruosa multitud que las rodea.” Difícil imaginar un emblema más siniestro: parece no haber salida ni escape algunos desde esta “interrogación en un espejo”, ningún camino que pueda iluminar al loco. Sin embargo, en esta imagen misma —del asceta y su demoníaco doble— el “hombre encuentra”, como afirma, portentosamente, Foucault, “*uno de los secretos y una de las vocaciones de su naturaleza.*” La figura sin cuerpo “fascina porque *es conocimiento*”, un símbolo que promete ofrecer el “Gran Secreto” de un “aprendizaje difícil, hermético, esotérico”. Y aunque lo que parece revelar el do-

ble demoníaco es quizás la más horripilante de las verdades imaginables – “el reino de Satán y el fin del mundo, la felicidad definitiva y el castigo supremo, la omnipotencia en la tierra y la caída infernal”–, el San Antonio del Bosco, como aquí lo imagina Foucault, se tienta, no obstante; no lo arrastra el placer carnal, sino “el mucho más insidioso cebo de la curiosidad.”<sup>73</sup>

El segundo relato que hace Foucault de San Antonio apareció en 1964. Inspirado en la novela de Flaubert *La Tentación de San Antonio*, se publicó originalmente como prefacio de una edición alemana de este libro. Tal como la pintura del Bosco, la novela de Flaubert utiliza la materia prima de la vida del anacoreta como pretexto para organizar una “progresión formal de ensueños sin límite”, según dice Foucault, que destaca que ambos artistas (e, implícitamente, él mismo) han revivido la imaginería de la lucha ascética con el fin de dar forma a “los árboles caídos de un sueño”. En este contexto, el filósofo elabora con más detalle los orígenes perversos de la ordalía de Antonio. Asediado por alucinaciones y abrumado por apariciones monstruosas, el asceta recurre a las Sagradas Escrituras y abre la Biblia para ordenar sus pensamientos, disipar los fantasmas y volver a encender allí dentro la chispa divina. Pero sus ojos tropiezan, ay, con el texto de Ester 9, 5: “Los judíos pasaron a filo de espada a todos sus enemigos; fue un degüello, un exterminio; hicieron lo que quisieron con sus adversarios”. El San Antonio de Flaubert queda atónito. “¡Pero ahora me hundo en pensamientos de sangre y asesinato!” Es uno de los momentos cómicos del extraño libro de Flaubert. Foucault, en su ensayo de 1964, se demora en él. “El mal no está incorporado en los individuos”, comenta, “pero sí en las palabras. Un libro que debería conducir al umbral de la salvación abre también las puertas del infierno. Todas las fantásticas apariciones que se van a desplegar ante los ojos del ermitaño –palacios orgiásticos, emperadores ebrios, herejes recalcitrantes, formas deshechas de dioses agónicos, naturalezas aberrantes– surgen, como espectáculo completo, del libro que abre San Antonio.”<sup>74</sup>

La última imagen de San Antonio, inspirada en la *Vida* canónica de Atanasio, aparece en “El guión del *self*”. Superficialmente, parece que la caja de Pandora que abría la imaginación se hubiera cerrado por completo: sin el menor rasgo de ironía, Foucault, apoyado en Atanasio, propone una breve exégesis de las técnicas de autodomínio de Antonio; como si el filósofo, con este gesto, se volviera hacia otra posibilidad de la tradición que inauguró el anacoreta, y tratara (como ha escrito, crípticamente, Paul Veyne), de “pagar una vieja deuda consigo mismo”. Deja fuera las invenciones delirantes, y recoge, con evidente serenidad y acuciosa fidelidad a los documentos que trabaja, la especie de régimen ascético que practicaba el santo del desierto.<sup>75</sup>

Por estos años, como hemos visto, Foucault llegó a pensar que era una especie de asceta. ¿Pero qué clase de asceta era? ¿Qué clase de *self* estaba “guionizando” con los textos que estaba escribiendo? ¿Había encontrado un camino para salir de una especie demente de “interrogación en un espejo” con el ejercicio del coraje de “pensar de modo diferente”? ¿Se encaminaba ahora a “las puertas de la salvación”? ¿O, como el desgraciado anacoreta del relato de Flaubert, estaba destinado a ser víctima de sus propias fantasías morbosas, quizás perdido por un libro que esperaba lo iba a salvar?<sup>76</sup>

Foucault regresó a California en la primavera de 1983, poco después de la visita de Habermas a París. Gracias a los esfuerzos de Leo Bersani, entonces jefe del Departamento de Francés de Berkeley, y de Hans Sluga, jefe del Departamento de Filosofía, le habían ofrecido enseñar todos los años en Berkeley durante dos meses.

“Lo vi bastante”, recuerda Sluga, que en estos años había llegado a admirar a Foucault por su audacia intelectual y su disponibilidad para abandonar posiciones que consideraba que había superado. “Siempre vivió en San Francisco; yo también vivía allí. Muy a menudo lo traje de vuelta a casa”.<sup>77</sup> Y los dos hombres hablaban mucho mientras avanzaba el tráfico lentamente en las horas punta por el Bay Bridge.

“Hablábamos de todo”, dice Sluga. “Yo estaba trabajando en Wittgenstein, así que terminábamos conversando acerca de su crítica del *self*. Se interesaba mucho en las posiciones de los demás colegas del Departamento de Filosofía, en sus intereses; era evidente que intentaba situarse en el cuadro que se hacían de la filosofía.

“Era una persona muy austera. Vivía de una manera precisa y sencilla, con objetivos exactos y muy decididos; reflexionaba.

“No obstante, había algo, en su vida personal, que solía dejar entre paréntesis; había en él todo un intento de poner el *self* entre paréntesis. Se lo podía advertir en su relación con su propia fama. La eludía; no quería ser el centro de la atención. Me parece que esa reticencia está relacionada con sus esfuerzos por preservarse para sí mismo, y también con un modo de escapar de su propia identidad.

“Conversamos mucho sobre la vida en San Francisco. Charlamos largo rato acerca del mundo del “cuero”, que le interesaba, pero del cual yo sabía muy poco. El puso el tema; me preguntó qué pensaba al respecto. Y le dije, ‘mira, de verdad creo que la gente tiene distintas necesidades e intereses, pero no te puedo decir que este asunto me importe mucho’. El punto decisivo parecía ser, para él, que el mundo del “cuero” estaba vicado de alguna manera con las relaciones de poder y la sexualidad, que planteaba la posibilidad de que las relaciones de poder no fueran sólo en una dirección: el amo y el esclavo podían invertir los roles, se trataba de una relación ambigua. También le interesaba el tema de la masculinidad. Me di cuenta de que el tema del “cuero” le parecía muy importante; y hablamos de ello.

“Recuerdo que un día íbamos por el puente y le conté de la extraña enfermedad que estaba apareciendo y que entonces ni siquiera tenía nombre. Y recuerdo haberle dicho ‘mejor que te cuides’.

“No creía en eso. Pensaba que los norteamericanos eran básicamente puritanos y enemigos del sexo; y que eso se manifestaba en esa súbita histeria acerca de la misteriosa enfer-

medad. Nunca volví a plantear el tema. Más tarde me arrepentí de no haberlo hecho. Creo que debí hablarle con más severidad. Pero no estoy seguro de que eso hubiera servido mucho”.<sup>78</sup>

Probablemente no. La apuesta de Foucault era muy fuerte en esa exploración de “cuerpos y placeres”; había demasiado en juego. Impulsado por el más “insidioso” de los afanes, la curiosidad –y convencido de que el tipo de curiosidad que “permite que uno se libere de sí mismo” hasta justifica “el dolor de que se la practique con alguna obstinación”–, Foucault no dejó de ansiar desesperadamente descifrar la verdad acerca de sí mismo. Si descubría la verdad, quizás aún fuera capaz de transfigurarse y crear “algo que no existe en absoluto, algo de lo cual nada sabemos”, una clase diferente de hombre con una clase diferente de alma y una clase diferente de cuerpo “extremadamente nuevo, extremadamente hermoso”.<sup>79</sup>

Había peligros, por supuesto. Hacía falta coraje. Ese era uno de los puntos del *motto* de Kant para la ilustración: ¡Atrévete a conocer!

“Hemos reconquistado el coraje”, escribió Nietzsche en un pasaje que Foucault había comentado en 1971. “Y precisamente por esta razón los individuos y las generaciones pueden ahora fijar los ojos en tareas de una vastedad que en épocas anteriores parecían locura y coqueteo con el cielo y el infierno. ¡Debemos experimentar con nosotros mismos! ¡Sí, la humanidad tiene el derecho de hacer esto! Aún no se han ofrecido los mayores sacrificios al conocimiento...”<sup>80</sup>

Comenta Foucault: “Allí donde las religiones antaño exigían el sacrificio de cuerpos humanos, el conocimiento exige ahora que experimentemos con nosotros mismos”, aunque, como agrega ominosamente, esos experimentos impliquen “el sacrificio del sujeto del conocimiento”. La posibilidad de provocar, o sufrir, el mal no era un argumento en contra. Tampoco lo era la perspectiva de la muerte. Si convertirse “en lo que uno es” gatilla una compulsión morbosa, bien, que así sea: “El hombre necesita de lo peor que hay en él para lo

mejor que en él hay". Si el intento de descifrar el *daimon* de la muerte parece suicida, bien, que así sea: "El secreto para cosechar de la existencia los mayores frutos y el gozo más grande es *vivir peligrosamente*".

Foucault vuelve a citar a Nietzsche en su ensayo de 1971: "Puede que una característica fundamental de la existencia sea que quienes la conocen completamente deban perecer".<sup>81</sup>

Durante su estadía en Berkeley en la primavera de 1983, Foucault grabó una serie de entrevistas con sus colegas y expositores norteamericanos Paul Rabinow y Hubert Dreyfus. Decidió hablar de su obra en curso para que se la pudiera incluir en la edición de tapa blanda del estudio sobre su filosofía que habían efectuado Rabinow y Dreyfus con el título de *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*.

En estas conversaciones describió sus dificultades para volver a empezar su *Historia de la Sexualidad*: "Primero escribí un libro sobre el sexo, que dejé", explica. "Después escribí un libro sobre el *self* y las técnicas del *self*; desapareció el sexo, y por tercera vez me vi obligado a reescribir un libro en que traté de mantener el equilibrio entre uno y otro".<sup>82</sup>

También propuso una razón de su evidente fascinación por el pensamiento helenístico y romano: "No creo que se pueda hallar normalización alguna en la ética estoica, por ejemplo. La razón es, me parece, que el objetivo principal, el blanco principal, de esta clase de ética era estético. En primer lugar, esta clase de ética sólo era un problema de opción personal. En segundo lugar, se la reservaba para muy pocas personas dentro de la población total; no se trataba de dar una pauta de conducta para todo el mundo. Era una opción personal de una pequeña elite. La razón para hacer esta elección era la *voluntad* de vivir una vida hermosa", el aspecto positivo, si se quiere, de la decidida voluntad de no ser gobernado. El objetivo, continúa, era "dejar a otros la memoria de una existencia hermosa. No creo que podamos decir que esta clase de ética fuera un intento de normalizar a la población".<sup>83</sup>



En un punto, Rabinow y Dreyfus le preguntaron: “¿Y qué viene después?”

“Bueno”, exclamó Foucault, espontáneamente, ¡me voy a ocupar de mí mismo!”<sup>84</sup>

¿Pero cómo? Gran parte de su obra acerca de la genealogía del sujeto moderno es muy sugerente, pero deja característicamente vacío el espacio que el mismo Foucault podría ocupar con su propia “guionización” del *self*.

No obstante, en sus últimas conferencias, ensayos, libros y entrevistas, Foucault entregó numerosas claves acerca de cómo quería “ocuparse” de sí mismo. Con el fin de ordenar estas claves en un patrón coherente, conviene recordar las categorías que utilizó en sus últimos libros para analizar el “ethos” de las diferentes escuelas de pensamiento clásico. Como explica en sus conversaciones con Rabinow y Dreyfus, y en su introducción a *El Uso de los Placeres*, deslinda cuatro aspectos principales de “relación [ética] con uno mismo”:

–Primero, la sustancia de que uno se ocupa, “es decir, el modo como el individuo tiene que constituir esta o aquella parte de sí mismo en material principal de su conducta moral”.<sup>85</sup>

–Segundo, la modalidad según la cual el cuidado se hace operar en la sustancia, es decir, “el modo como el individuo establece su relación con una norma y se reconoce obligado a ponerla en funciones”.<sup>86</sup>

–Tercero, los medios por los cuales se ejerce el cuidado, es decir, el “trabajo ético que uno opera en sí mismo no sólo para que la conducta propia se adecue a una norma dada, sino también para tratar de transformarse uno mismo en el sujeto moral de la conducta propia”.<sup>87</sup>

–Cuarto y último, el *telos* a que se apunta al adoptar ese cuidado, es decir, el “modo de ser” que sirve de finalidad personal.<sup>88</sup>

Para Foucault, la “sustancia” que ponía en juego al ocuparse de sí mismo no eran ni sus deseos ni sus pensamientos, sino, como dijo a Dreyfus y Rabinow, el *bios* propio, el caótico

y pre-personal flujo de la vida. Había entrevisto esta sustancia, de primera mano, en los límites de la experiencia, explorando sin inhibiciones “cuerpos y placeres”.<sup>89</sup>

No se sentía impulsado a ocuparse de sí mismo por una ley divina ni por una ley natural ni por una norma racional; lo impulsaba una pasión por la belleza que lo condujo a dar a su existencia, como explicó a Dreyfus y Rabinow, “la forma más bella posible”. Si se plantea la vida propia en términos tan decididamente estéticos, uno se puede convertir a sí mismo en una especie de obra de arte existencial, en una “obra” (como dijo una vez Maurice Blanchot) que permitirá que el artista transforme “una parte de sí mismo de la cual se siente liberado y de la cual la obra ha contribuido a liberarlo”.<sup>90</sup>

Los medios que utilizó Foucault para expresar este estilo estético de ocuparse de sí mismo son, en un plano, relativamente tradicionales. Emprendió una “analítica de la verdad”, dedicó su vida a la disciplina de la crítica, “guionizó” su *self* en las obras histórico-filosóficas que escribió, intentó comprender cómo había llegado a ser quien era y, al mismo tiempo, realizó un esfuerzo por renovar “el cuerpo vivo de la filosofía, por lo menos si aún es lo que fue antaño, a saber una ‘ascesis’, un ejercicio del *self* en el pensamiento”. Pero pensar y escribir no fueron los únicos modos como trató de ocuparse de sí mismo: simultáneamente ejerció una “ontología crítica”, tratando de transformar y transfigurar su *self* mediante la experimentación y el sacrificio, poniendo a prueba directamente cuerpo y alma por intermedio de un tipo oculto de ascesis centrado en las ordalías *daimónicas* del S/M.<sup>91</sup>

Su telos y objetivo último al ingresar en este “juego” de la verdad, hermético y cargado de ambigüedad, no era ser casto, puro o inmortal, ni siquiera ser dueño de sí mismo. Era “pensar de modo diferente”, sentirse lleno por el “resplandor olvidado de la luz primitiva”, en armonía con una misteriosa (y quizás divina) chispa interior, con lo que Kant llamó libertad, Nietzsche voluntad de poder y Heidegger lo “*transcendens* puro y simple”.<sup>92</sup>

El día que terminó de grabar la última de las conversaciones con Dreyfus y Rabinow, Foucault se reunió a almorzar con D. A. Miller, profesor de inglés, colega en Berkeley.

Iba camino del automóvil de Miller y de súbito pareció marchitarse al sol. Se tambaleó en dirección al césped y se derrumbó; se dobló, recuerda Miller, como una muñeca de trapo.<sup>93</sup>

Miller se precipitó a su lado y le preguntó si necesitaba ayuda. Foucault le indicó que no y Miller corrió al automóvil. Regresó y se encontró al filósofo, consciente, pero todavía mareado. Lo ayudó a instalarse en el asiento delantero. “Me dijo que estaba bien, pero era obvio que no lo estaba”. Sin saber claramente qué hacer, Miller fue a un restaurante cercano que tenía aire acondicionado. Quizás, pensó, este hombre ha sido víctima de una insolación. Hacía bastante calor y el aire fresco lo haría sentirse mejor. Dentro del coche ninguno dijo nada.

El cambio resultó; apenas entró al restaurante, Foucault mejoró de ánimo. Volvió a ser el mismo, amable y vivaz. En la jerga de los gays los dos hombres empezaron a intercambiar comentarios sobre los hombres que allí había. Recuperada la intimidad, Foucault planteó el tema del Sida.

¿Qué significa el acrónimo?, le preguntó a Miller.

“Fue como un tiro por elevación”, dice Miller, “un modo de preguntar ‘¿qué piensas de este asunto?’”

Conversaron acerca del estado de los conocimientos médicos sobre la enfermedad y también sobre la noción de “cáncer gay”.

“*Je n’y crois pas*”, recuerda que dijo el filósofo.<sup>94</sup>

Foucault no era el único escéptico. La índole de la plaga empezaba a ser innegable, pero muy lentamente. Sin embargo, en esos meses, la confusión, la incredulidad y la negación eran respuestas comunes entre los hombres gay. “No es que la gente no supiera acerca del Sida”, dice Miller, “pero nadie quería creer que te iba a atacar a ti porque eras gay”.

Como destaca el mismo Miller, ese escepticismo era perfectamente comprensible, sobre todo porque había una larga

historia de esfuerzos de “especialistas” médicos que estigmatizaban la homosexualidad como un asunto patológico. El que los científicos hayan considerado inicialmente que el Sida era una “enfermedad homosexual” era sólo “un accidente de la historia social”, como había dicho un inmunólogo. La epidemia no había estallado, como mucha gente estaba dispuesta a creer, porque los homosexuales hubieran “pecado contra natura”.<sup>95</sup>

Pero en otro nivel, la amarga verdad era —y de un modo más y más claro— que las sexualmente temerarias subculturas gay que se habían desarrollado desde principios de los años setenta formaban un medio ideal para que surgieran y se difundieran las cepas más virulentas del virus.

El 17 de marzo, el *Bay Area Reporter*, periódico gay de San Francisco, decía en su editorial: “Hemos adoptado la posición de que cada hombre es dueño de su cuerpo y puede hacer con él lo que quiera en el futuro; y de que mantiene la propiedad del modo como quiere morir”. Pero la pandemia había vuelto imposible seguir igual que antes, actuar como si el Sida sólo fuera un pretexto para culpar a los homosexuales: “Hemos tomado una decisión deliberada”, anuncia el editorial, “para aumentar el nivel de ruido del Sida y de las furias fatales que se van a suscitar”.<sup>96</sup>

Este editorial fue una clarinada: hacia la primavera, la marea de la opinión ya había empezado a cambiar dentro de la comunidad gay. Convencidos por la acumulación de evidencia médica y movilizados y alarmados por miembros de la propia comunidad, una cantidad pequeña pero creciente de hombres gay empezaba a cambiar de manera de vivir, improvisaba imaginativas modalidades de “sexo seguro”, utilizaba condones o disminuía los contactos sexuales. En el curso de muy pocos meses, durante 1983, transformaron radicalmente las creencias y prácticas que predominaban en la comunidad gay masculina.<sup>97</sup>

El mismo Miller era uno de los que ya estaban convencidos de que el Sida era una verdadera amenaza. Trató de convencer a Foucault: “Arriesgué un poco de propaganda de ‘sexo seguro’”.

El filósofo se rió.

“¿Tienes miedo de morir?”, recuerda Miller que le preguntó.

“Y le dije ‘sí’, aunque ya sabía que esa respuesta lo iba a desilusionar”.

No está claro si se desilusionó o no; pero Foucault discrepó de manera tajante.

Nada hay que temer de la muerte, le aseguró a Miller. Una vez, explicó, tal como recuerda Miller la conversación, “estaba atravesando la calle frente a su departamento de París. Lo atropelló un auto. Y creyó que iba a morir. Comparó esto con una experiencia con drogas: fue un momento de euforia, de éxtasis. Tuvo la sensación de estar abandonando el cuerpo, que estaba fuera de su propio cuerpo”.

El filósofo se había recuperado por completo. Estaba animado y afable, muy lejos de la muñeca de trapo tirada en el césped de unos minutos antes. Se inclinó en dirección al profesor, como para reforzar el punto:

“Además”, dijo, “¿Qué podría ser más bello que morir por el amor de los muchachos?”<sup>98</sup>

Al final de su famoso ensayo “Acerca de la Providencia”, Séneca imagina a dios dirigiéndose a un hombre temeroso de lo que el destino le depara. “Búrlate de la pobreza”, exhorta el dios imaginario de Séneca, “búrlate del dolor”, “búrlate de la muerte” y, finalmente, “búrlate del destino”, porque “no les he dado ningún arma con que puedan golpearte el alma. Y sobre todo, me he cuidado de que nada te pueda mantener aquí contra tu voluntad; la salida está disponible”.<sup>99</sup>

Bajo la mayor parte de las circunstancias de la vida, la mejor “salida”, para un espíritu de inclinaciones filosóficas, fuera éste Séneca o Foucault, consiste en el disciplinado examen de la propia existencia: de este modo, el alma que piensa puede escapar de su autoimpuesto tutelaje. Basta que se oriente la voluntad hacia el cuidado de uno mismo, un proceso que Kant había definido en términos de “ilustración”.

Pero hay fuerzas que no dependen de uno mismo y que amenazan abrumarnos. Asediado por acontecimientos, se corre el riesgo de convertirse en rehén de la fortuna.

Sin embargo, incluso en tan angustiosas circunstancias, el dios imaginario de Séneca propone una posibilidad que la gran mayoría de los moralistas (Kant entre ellos) sencillamente excluye: el suicidio.

“Me he cuidado”, dice el dios imaginario de Séneca, “de que nada te pueda mantener aquí contra tu voluntad; la salida está disponible. Si no decides luchar, puedes huir. Así pues, de entre todas las cosas que he considerado te son necesarias, nada he hecho más fácil que la muerte”<sup>100</sup>.

De allí el consejo del dios pagano: “Que cada estación, que cada lugar te enseñe cuán fácil es renunciar a la Naturaleza y devolverle sus dones. En la presencia misma de los altares y los solemnes ritos sacrificiales, mientras oras por la vida, aprende bien sobre la muerte”.<sup>101</sup>

Michel Foucault aprendió muy pronto, y aprendió bien.

“El suicidio no es un modo de cancelar el mundo ni de cancelarme a mí mismo”, había escrito en 1953, inspirado por el planteo estoico de Ludwig Binswanger sobre la muerte de Ellen West: el suicidio es, más bien, un momento de “autenticidad” potencial, un modo de “redescubrir el instante original en el cual me convierto en mundo”.<sup>102</sup>

“Soy partidario de una verdadera lucha cultural”, reiteró Foucault casi treinta años después: debemos “enseñar a la gente que no hay conducta más hermosa ni, en consecuencia, más digna de cuidadosa consideración que el suicidio. Se debe trabajar el suicidio propio durante toda la vida”.<sup>103</sup>

Como dijo Daniel Defert varios años después de la muerte de Foucault, el filósofo “hizo de sí mismo una obra de ascesis, y dentro de esta obra se inscribe su muerte”.<sup>104</sup>

¿Y por qué no, desde el punto de vista del propio ethos que Foucault pensaba?

Después de todo: si se había configurado el propio *bios* como una obra de arte que expresara “lo *transcendens* puro y simple”, no parecía haber culminación más adecuada para

esta obra, especialmente en tiempos oscuros, que la aceptación libre de una muerte hermosa.

El último día de la residencia en Berkeley esa primavera, un viernes a las cinco de la tarde, Foucault había arreglado una poco habitual reunión con un estudiante de la universidad.

Se llamaba Philip Horvitz. Estudiaba para actor y bailarín, pero como tantos artistas ambiciosos, había decidido conocer las corrientes principales del pensamiento de vanguardia. Impresionado por las partes de *Vigilar y Castigar* que había leído, fue a escuchar una conferencia que dictó el gran hombre ante dos mil personas en el auditorio mayor de Berkeley. La conferencia, sobre Kant, Sócrates y Séneca, lo dejó confuso y un tanto aburrido. Pero algo lo atrajo en el modo de Foucault, tal como algo en su modo de escribir había despertado su curiosidad. Decidió entonces aprovechar una costumbre habitual de las universidades norteamericanas, que Foucault respetó escrupulosamente, la “hora de libre disposición”.<sup>105</sup>

Cuando llegó se encontró a Foucault, cansado y pálido, rodeado de ansiosos estudiantes que lo asediaban con preguntas eruditas, casi todas del tipo de “Qué quiso decir exactamente en la página 157 de la *Historia de la Sexualidad* cuando escribió...”

Horvitz esperó su turno, pacientemente. Foucault respondía las preguntas de los demás casi siempre con una carcajada, “como diciendo”, recuerda Horvitz, “¿acaso me quiere tomar el pelo?”

Finalmente cayó sobre él la mirada del filósofo. Reuniendo todo su coraje (y dejando de manifiesto, involuntariamente, su escaso dominio de la jerga del maestro), Horvitz planteó su pregunta: “¿Tiene identidad el artista o es un ‘tipo’ impotente que en los últimos cincuenta años ha visto aumentar su impotencia debido a la manipulación de medios técnicos como la televisión? ¿Puede el artista trascender ‘La Estructura’?”

¿O está condenado a convertirse en un bien de intercambio, en un muñeco?”<sup>106</sup>

Foucault hizo una pausa, tomó del brazo al joven y dijo, tal cual recuerda Horvitz, “Vuelva mañana... Necesito tiempo para pensar”.

Regresó. Otra vez estaba Foucault rodeado de jóvenes y aduladores discípulos. Esperó un tiempo y explicó que debía marcharse y le preguntó a Foucault si podría contestarle la pregunta. “No”, respondió el filósofo, “¿pero podría venir el viernes a las cinco de la tarde? Podríamos tomar un café”.

Horvitz no podía creer lo que había escuchado. ¿*El iba a tomar café con Michel Foucault?* Los demás estudiantes se miraban, desconcertados y envidiosos.

Horvitz se presentó en la oficina de Foucault a la hora señalada. El filósofo llegó minutos más tarde. Mientras atravesaban el campus en busca de una cafetería, Foucault, que parecía disfrutar de la ocasión, empezó espontáneamente una especie de sermón inspirado en la pregunta de Horvitz.

La libertad se puede hallar, dijo, pero siempre en un contexto. El poder pone en juego una dinámica de lucha constante. No hay modo de eludirla. Pero hay libertad en conocer que el juego lo vas a jugar tú. No recurras a autoridades. La verdad está en ti mismo. No temas. Confía en ti, en tu propio *self*. No tengas miedo de vivir. Y no tengas miedo de morir. Ten coraje. Haz lo que creas que debes hacer: desear, crear, trascender; puedes ganar el juego.<sup>107</sup>

Foucault se interrumpió.

Horvitz se atrevió a presionar un poco más al filósofo. ¿Y qué sucede con las restricciones económicas sobre el artista?

“Bueno, no puedes contar con un mundo perfecto”, respondió Foucault. La revolución no funciona. Es un ideal, sin embargo. Jugar *con* la estructura –transformar y transformar sus límites– es diferente que jugar *dentro* de la estructura. Los artistas tienen más libertad que nunca. Antaño, la mera diferencia entre los artistas y los demás, en términos de atuendo y conducta, era escandalosa. Pero ya no. Mira cuánta libertad tienes. Utilízala para conseguir todavía más.



Llegaron a destino. Foucault pidió café y clavó la mirada en Horvitz.

“Eres gay, verdad?”<sup>108</sup>

El estudiante quedó atónito. Sí, contestó, suponía que lo era, aunque hasta ahora no lo había “manifestado” en público.

El filósofo se embarcó en otra perorata.

Mira la comunidad gay que se ha organizado, dijo. Y mira lo que le está haciendo el Sida. Es terrible. Es absurdo. Un grupo que ha arriesgado tanto, que ha ganado tanto, recurre ahora, en tiempos de crisis, a autoridades externas. Recurre a funcionarios de salud pública. Escucha a los médicos. Es increíble. El mundo, el juego del poder, el juego de la verdad, todo esto... “¡es *peligroso!*”. Casi gritó. “¡Pero así es! ¡Eso es lo que se consigue!” ¿Quién le puede temer al Sida? Mañana te puede atropellar un automóvil. ¡Hasta cruzar la calle es peligroso! “Si el sexo con un niño me da placer”, ¿por qué renunciar a ese placer?

*Nosotros* tenemos el poder, volvió a decir. No lo debemos abandonar.

Horvitz escuchaba en silencio. Estaba asombrado. Profundamente conmovido, también se sentía confuso. Desesperaba por decir algo. No dijo nada.

Foucault le indicó que debía marcharse. El estudiante lo acompañó hasta la parada del metro.

Foucault entró a la estación para regresar a San Francisco. Se detuvo y se volvió. “Buena suerte”, le dijo. “¡Y no tengas miedo!”

“Y usted tampoco”, se atrevió Horvitz. “No tenga miedo usted”.

Foucault se encogió de hombros.

“Oh, no llores por mí si muero”, dijo, riendo.<sup>109</sup>

Y desapareció.

## LOS SECRETOS DE UN HOMBRE

**E**l dos de junio de 1984, Foucault perdió el conocimiento en la cocina de su departamento de París. En los meses anteriores había estado varias veces en el hospital. Tosía continuamente, una tos seca, padecía ataques devastadores de migraña; estaba más y más débil. Los médicos le habían advertido que le quedaba poca vida, y trabajaba febrilmente para completar su *Historia de la Sexualidad*; luchaba contra el dolor y la fatiga. Había terminado dos volúmenes y casi concluido un tercero; y entonces vino el colapso.<sup>1</sup>

Al día siguiente lo visitó en el hospital uno de sus mejores amigos, un joven artista llamado Hervé Guibert. Años más tarde, Guibert evocó la escena en una de sus novelas autobiográficas: “Evité mirarme a los ojos”, escribió Guibert, “y dije, ‘siempre crees que en cierto tipo de situaciones vas a encontrar algo que decir, y ahora resulta que nada hay que decir después de todo’”. El filósofo estaba exhausto y sufría a ojos vista, pero “el peor golpe”, escribió después el novelista, fue que “su mente empezaba a escapársele”. Los médicos estaban preparando una punción espinal y el filósofo parecía aterrado: “Se le podía apreciar en los ojos, ese pánico ante el sufrimiento que ya no se domina en el cuerpo, pero que una intervención exterior, dirigida al lugar de la dolencia, va a provocar artificialmente”.<sup>2</sup>

Ya no volvería a casa. Y a medida que pasaban los días, Foucault se hundía gradualmente en “el estado de debilidad y entrega que libera la bestia interior”, como escribió después Guibert, refiriéndose a los estragos del Sida. “Los microorga-

nismos responsables de la neumonía *pneumocistise carinii*, esa boa constrictor de los pulmones, y los quistes de toxoplasmosis que destruyen el cerebro están presentes en todos nosotros, pero un saludable sistema inmunológico los mantiene bajo control; el Sida, en cambio, les da luz verde y abre así las compuertas de la destrucción".<sup>3</sup>

Los médicos no podían hacer nada, en 1984, para detener la destrucción, y muy poco para aliviar el dolor. El fin, no obstante, llegó con lentitud. Foucault pudo leer las primeras reseñas de sus nuevos libros que aparecieron a mediados de junio. Pudo corregir una última entrevista antes de que se publicara. Y durante estos postreros días de su vida, mientras yacía en el hospital soportando la agonía definitiva –tanto tiempo imaginada y ahora una realidad– pudo participar en un pequeño drama, ambiguo y significativo, que se desarrolló discretamente junto a su lecho.

El drama evolucionó en torno a Hervé Guibert e ilumina uno de los aspectos más paradójicos del ethos del filósofo: su tortuoso planteo personal para decir la verdad. Prácticamente cada día, mientras pudo pronunciar palabras –y hasta que prohibieron las visitas del joven artista–, Guibert habló con Foucault. Prácticamente cada día, mientras hablaba el filósofo, el artista escuchaba cuidadosamente y más tarde anotaba todo lo que decía. Y, si podemos confiar en los relatos posteriores de Guibert, Foucault hizo entonces algo que muy rara vez había hecho: confesó. Evocó su infancia y sus sueños, y puso en palabras lo que le parecían las verdades más profundas de sí mismo.

Quienes los conocieron están de acuerdo en que la amistad con Guibert fue la más íntima y clásicamente casta de sus últimos años. Aunque sólo tenía veintinueve años, Guibert ya se había ganado reputación de novelista, fotógrafo y guionista de cine. Su aspecto era ligeramente angélico, de cabellera rubia muy clara, una voz apenas audible y una mirada penetrante e intensa. Pero las pasiones que lo consumían nada

tenían de celestiales. Tal como a Foucault, le fascinaban las transgresiones, los momentos de locura, lo inestable de las fronteras entre fantasía y realidad, placer y dolor, vida y muerte. Una de sus primeras novelas era, de hecho, un “relato sado-masoquista”, escrito, confesaría más tarde, con la esperanza de impresionar a Foucault. No lo consiguió: “Creo que le pareció que el libro no alcanzaba la intensidad de su propio sadomasoquismo”.<sup>4</sup>

Se habían conocido en 1977. La amistad, en palabras de Guibert, se desarrolló “muy curiosa y lentamente”. Por esos días Foucault gustaba de reunir en su departamento de París un conjunto de hermosos y brillantes gays. Guibert quizás era el más hermoso de este círculo y sin duda el más brillante, un verdadero dandy de última generación que, además, era un frío maestro de imagerías surrealistas que se apoyaban con toda libertad en experiencias de primera mano.<sup>5</sup>

Foucault admiraba su capacidad artística. En un ensayo que publicó en 1983, vinculaba a Guibert con el novelista Malcolm Lowry, el pintor René Maigrítte y el fotógrafo Duane Michals, personajes que valoraba mucho. Cada uno había creado obras que transfiguraban sutilmente el mundo, que transformaban la experiencia en un fenómeno preñado de extrañas posibilidades pendientes, inciertas, entre el sueño y la realidad, entre lo verdadero y lo falso. Expresar esa “transfiguración no implica una anulación de la realidad”, escribió Foucault en 1983, “sino un difícil intercambio entre la verdad de lo que es real y el ejercicio de la libertad; las cosas ‘naturales’ se vuelven ‘más que naturales’; las cosas hermosas, más que hermosas, y los objetos individuales parecen ‘dotados con una vida impulsiva semejante al alma de [su] creador’”.<sup>6</sup>

Una carta que escribió Foucault a Guibert ese mismo año permite entrever el aura de ensueño de su amistad, y también es indicio de hasta qué punto el filósofo y el novelista habitaban el mismo universo imaginario. “Deseo contarte”, escribe Foucault, “el placer que me produce observar, sin moverme de mi mesa, a un muchacho que todos los días, a la misma hora, viene a asomarse a una ventana en la rue d’Alleray.

A las nueve en punto abre la ventana. Lleva encima una pequeña toalla azul o viste ropa interior también azul; apoya la cabeza en los brazos, hunde el rostro en los codos... a la caza de sueños en extremo potentes, intensos, agotadores, que lo dejan (flauta, más papel azul) profundamente abatido... Y entonces, de modo brusco, se yergue, ¿se sienta junto a la mesa donde va a leer? ¿Escribir? ¿Escribir a máquina? No lo sé; sólo alcanzo a ver el hombro desnudo y el codo; y me pregunto qué sueños habrán extraído sus ojos desde el pliegue de sus brazos, qué palabras o dibujos de allí pueden brotar; pero me digo que soy el único que ha visto, desde afuera, tomar forma y perder la forma, a las graciosas crisálidas allí donde nacieron. Esta mañana la ventana ha permanecido cerrada; en su lugar, te escribo".<sup>7</sup>

Esos erotismos soñadores eran lo último en que podía pensar Hervé Guibert en junio de 1984. A medida que el mes transcurría era evidente que Foucault estaba muriendo. Después de toda una vida dedicada a tratar de visualizar las raíces de su "experiencia" tanto en sus dimensiones positivas como en las negativas, tentando la incierta frontera entre la vida y la muerte, el filósofo estaba a punto, ahora de manera definitiva, de pasar de una vez por todas a un costado de ese límite. Y el artista, a pesar de la mentalidad morbosa que había refinado exquisitamente en sus ficciones, descubrió que nada de su anterior experiencia lo había preparado para la ordalía de esas visitas al hospital.

Explicó más tarde que hizo un esfuerzo por controlar su angustia, y que por eso decidió, en secreto, llevar un diario. Con la creciente convicción de que "estaba poniendo por escrito mi propio destino", fue registrando metódicamente los pensamientos, estados de ánimo, ademanes y aspecto del hombre que moría ante sus ojos, "punto a punto, gesto a gesto, sin omitir la menor palabra de la enrarecida conversación que se iba organizando horriblemente en torno a esa situación".<sup>8</sup>

Guibert admitió después que le desagradaba su propia conducta. Su diario, imaginaba, habría repugnado a Foucault; y quizás también, por cierto, sus libros y entrevistas posteriores acerca de su amistad.

Como sabía muy bien el artista, Foucault era hombre de extrema discreción, deliberadamente reservado, de tensos silencios. Una de las fotografías más memorables de Guibert sugiere que el filósofo en realidad gozaba manteniendo la distancia. Muestra a Foucault vestido con kimono, apenas sonriendo, de pie en un umbral con un espacio brillante de luz atrás. Flanquean su figura una puerta abierta y pulidos paneles oscuros. Su imagen se dobla y redobla en las superficies de ébano situadas en ángulos obtusos; un reflejo distorsionado del hombre que llama en silencio desde lejos.<sup>9</sup>

Durante los meses anteriores a su muerte, Foucault había destruido de prisa centenares de páginas de notas, cartas y manuscritos, incluso una obra inédita sobre Manet, el pintor. En su testamento prohibió la publicación póstuma de cualquier texto que no hubiera alcanzado a destruir. No sólo quería morir; quería disfrutar de lo que pocos meses antes había llamado “obliteración de muerte”, sólo dejar atrás, como dijo después Guibert, “huesos pulidos en torno a un diamante negro, resplandeciente e impenetrable, cerrado a toda prueba sobre sus secretos”.<sup>10</sup>

Pero si los relatos de Guibert son tan fidedignos como parecen, Foucault se desdijo al final de su vida y, de hecho, confió algunos de sus secretos y precisamente a Guibert. ¿Por qué? ¿Por qué contar la verdad? ¿Por qué revelar la verdad de experiencias formativas que se pasó toda la vida ocultando?

Y sucede que el mismo Foucault, en las últimas conferencias que dictó en el Collège de France pocos meses antes, había planteado precisamente esa misma pregunta. ¿Por qué contar, o decir, la verdad? ¿Cómo es que llegamos a sentirnos *obligados* a decir la verdad, especialmente la verdad sobre nosotros mismos?

El t3pico expl3cito fue la *parrhesia*, el arte de decir la verdad tal cual lo practicaron S3crates y los c3nicos y estoicos con posterioridad. Pero Foucault estaba examinando una vez m3s, impl3citamente –y, tambi3n de manera impl3cita, tratando de cambiar– h3bitos de pensamiento profundamente arraigados. Hac3a mucho que una de sus principales aseveraciones era que el planteo de la verdad era una especie de juego, el producto contingente de normas cambiantes incorporadas en diferentes creencias y pr3cticas sociales. Pero la lucha por decir la verdad, especialmente cuando la muerte se acercaba, podr3a ser un juego que valiera la pena jugar. Y esta propuesta, que se trasluce en el tono y el contenido de esas conferencias, era, para Foucault, algo nuevo y diferente.<sup>11</sup>

Foucault hab3a desarrollado durante a3os y a3os una especie de guerrilla, en la teor3a y en la pr3ctica, contra el imperativo de decir la verdad. El individuo ejemplar, insist3a, “no es el hombre que se adelanta a revelar sus secretos, su verdad escondida, que se revela a s3 mismo; es el hombre que trata de inventarse a s3 mismo” sin que lo inhiban las restricciones de la moral convencional. Quiz3s la m3s aplastante de estas restricciones, seg3n Foucault, era el deber de confesar, uno de los legados m3s insidiosos que el cristianismo hab3a dejado a la sociedad moderna. Temeroso de que lo capturara, el fil3sofo luch3 buena parte de su vida contra este “poder pastoral” que mediante “el conocimiento del interior de la mente de las personas... la exploraci3n de sus almas... [y] haci3ndolas revelar sus secretos m3s hondos” amenazaba atar “a s3 mismo al individuo” y agostar su capacidad creativa. “Se confiesa en p3blico y en privado”, se lamentaba Foucault en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*. Se confiesa “cr3menes”, “pecados”, “los deseos y los pensamientos propios”, memorias de la infancia, “el pasado y sus sue3os”, en un infernal crescendo en espiral de palabras que nos inundan, nos hallan, nos traicionan, nos impulsan “a decir lo que es m3s dif3cil de decir”, confesando “a los padres, al educador, al m3dico, a quienes amamos”; y esto no es todo. Porque uno tambi3n se susurra “a s3 mismo, en el placer y en el

dolor, confesiones que es imposible hacer a nadie, y uno escribe libros sobre ellas".<sup>12</sup>

Pero cuando el filósofo, en su lecho de muerte, confió en Hervé Guibert —un hombre evidentemente interesado en las cosas “sobre las cuales uno escribe libros”— como cuando dictó sus últimas conferencias en el Collège de France, estaba aceptando, de hecho, su propia incapacidad, cuando ya todo estaba dicho y hecho, de eludir el deber de decir la verdad y sobre todo la verdad acerca de quién era y qué había llegado a ser.

En un plano, por cierto, decir la verdad sobre estas materias ya era más fácil que nunca antes, porque *qué* había llegado a ser ya era más claro que nunca antes. *No* era, a fin de cuentas, así lo decidió, un historiador de la ciencia como Bachelard ni un intelectual como Sartre ni un revolucionario como Marx ni un hombre infame como Pierre Rivière; era, más bien, algo a primera vista familiar, tranquilizador, obvio: porque era, así creía ahora, un *filósofo*, un amante de la sabiduría, un buscador de la verdad.

“Si sé la verdad, voy a ser cambiado”, dijo en 1982 en una de sus entrevistas más reveladoras. “Y quizás seré salvado. O quizás moriré”. Empezó a reírse. “Pero me parece que en cualquier caso eso es lo mismo para mí”.<sup>13</sup>

En busca de posibles antecedentes de su peculiar *estilo* de vida filosófica, Foucault examinó en sus últimas conferencias dos tipos completamente distintos de precursores, dos modelos posibles que son ejemplo de dos caminos divergentes a la verdad: el que adoptó Sócrates, por una parte, y el que exploró Diógenes, el cínico, por otra.<sup>14</sup>

Al narrar la vida de Sócrates, Foucault se detuvo en un conjunto de detalles de notoria resonancia autobiográfica. Recordó el enigma del *daimon* del filósofo, el fantasmal doble que había sumergido al primer gran apóstol de la razón en una especie de involuntaria ordalía (*épreuve*) de la verdad. Retoma el oráculo que Sócrates conoció en Delfos y que lo



precipitó en esa búsqueda (*recherche*) filosófica continua para tratar de verificar si había alguien más sabio que él mismo. Y describió el cuidado (*souci*) de Sócrates en interrogar a otros y en ponerse a prueba el alma y refinar así una nueva clase de arte de no ser gobernado, exhibiendo siempre un admirable e implacable coraje en esa disposición a razonar sin que nadie lo dirigiera. Al dedicar la vida a la "crítica", tal cual la entendía Foucault, Sócrates vendría a ser la encarnación de un exacto y agradable equilibrio de *logos* y *bios*, de idea y existencia.<sup>15</sup>

El momento decisivo de esta vida filosófica, tal cual ahora la describe Foucault, llegó cuando Sócrates acepta, libremente, morir. Sopesa el significado de las últimas palabras del mártir, que dijo después de beber cicuta: "Critón, deberíamos ofrecer un gallo a Eusculapio". Foucault está de acuerdo con la propuesta de su viejo amigo Georges Dumézil y señala que Critón había intentado convencer a Sócrates de que escapara de Atenas en lugar de dejarse matar con el veneno y para ello había argüido que podía provocarse un escándalo público si se sabía que el filósofo no había hecho todo lo posible para evitar la muerte. Sócrates, no obstante, discrepó de Critón y argumentó que en todas esas materias, fueran de vida o de muerte, el filósofo no debía guiarse por la opinión popular, sino por las convicciones que se hubiera forjado por sí mismo durante su propia búsqueda de la verdad. Además, en cualquier vida que lucha de modo implacable contra las opiniones engañosas y las autoridades falsas, el filósofo se sentirá liberado de sus garras y en paz consigo mismo sólo cuando está muy próxima la hora de su muerte. De allí las últimas palabras de Sócrates, como las entiende Foucault: el filósofo acoge de buen grado a la muerte porque se siente liberado de la lucha de toda una vida contra la falsedad; y le pide entonces a Critón que agradezca y pague tributo a Eusculapio, el dios griego de la curación y la salud.<sup>16</sup>

Parece bastante claro que Sócrates fue un modelo para Foucault (como antes para Nietzsche): sigue siendo el primer gran pensador occidental que ofreció su propia existencia

como inagotable tema de investigación filosófica. Pero el método de Sócrates –su esfuerzo por elaborar un código razonado de vida moral, su búsqueda de principios de justicia universal, su constante lucha por purgar la mente de “las locuras del cuerpo”– no era, por cierto, el de Foucault.<sup>17</sup> Y en sus últimas conferencias muy pronto se apartó de la figura de Sócrates y también de Séneca y de la tradición estoica, que en esta oportunidad sólo tocó de paso. Se concentró, en cambio, en un personaje mucho menos conocido, perteneciente a una tradición espiritual mucho más oscura: la de Diógenes y los cínicos.

Dedicó las que fueron las últimas cinco conferencias de su vida a este tópico. Las dictó en el Collège de France entre el 29 de febrero y el 28 de marzo de 1984. Habló enfáticamente, cubrió un amplio rango de cuestiones; su retórica fue potente, audaz su análisis, sorprendente a veces. No sólo habló de los cínicos como un grupo de filósofos paganos, sino como una desdeñada corriente de la historia del pensamiento occidental; sobre Diógenes, el mayor héroe del cinismo, e implícitamente, sobre lo que él, Foucault, había llegado a ser: una especie de moderno cínico arquetípico situado en la huella de Diógenes y de quienes lo siguieron.

Empezó definiendo la tradición clásica del cinismo pagano tal cual floreció desde fines del siglo primero a. C. hasta el siglo cuarto d. C. Como sucede con las escuelas filosóficas, su organización era muy laxa, no giraba en torno de tratados y textos, sino más bien en torno del estudio de casos ejemplares, personajes que admiraban los cínicos y a quienes atribuían estatuto de estándar, personajes como Hércules, Ulises y también Diógenes. Esos héroes, míticos o reales, eran ejemplo de una “concepción extremadamente radical” según la cual “una persona no es más que su relación con la verdad”, y la verdad “asume formas o es configurada” *únicamente* en la “propia vida” de una persona.<sup>18</sup> La vida verdadera sólo se podía expresar; nunca se la podía ofrecer en forma de mandamiento, prohibición o ley. En contraste con el platonismo clásico y el estoicismo clásico –y, por cierto, también con el

judaísmo y con el cristianismo—, el cinismo pagano no suponía entonces el estudio de “textos establecidos” ni de una “doctrina estabilizada y reconocible”. No era, sin embargo, un agrupamiento de solipsistas: los cínicos comunicaban su planteamiento de la verdad de tres modos diferentes, elaboraban sus propios y peculiares “juegos de la verdad”:

—Primero: recurrían a la “predicación crítica”, construyendo monólogos que se dirigían al gran público. Estas diatribas, que a menudo utilizaban aforismos y digresiones breves, pretendían provocar en el auditorio actos y rebeliones, conmoverlo para que “eliminara todas las dependencias introducidas por la cultura”. (La técnica cínica contrasta de manera tajante, en este sentido, con el diálogo socrático, que se dirigía a unas pocas almas selectas y pretendía generar una vida contemplativa dedicada a compartir un conocimiento razonado acerca de ideas inmóviles y universales.)<sup>19</sup>

—Segundo: los cínicos explotaban las posibilidades pedagógicas de la “conducta escandalosa” y convertían la propia en fuente de controversia pública; violaban la ley, se burlaban de las costumbres, ignoraban los tabúes. De este modo, comenta Foucault, el cínico se convertía en “*blasón* de verdades esenciales” y solía, directamente, actuar y agredir.<sup>20</sup>

—Tercero: los cínicos recurrían a veces a lo que Foucault llama “diálogo provocador”, un intercambio de puntos de vista en que el amor y la confianza mutua que constituían terreno de indagación socrática eran reemplazados por algo como un “combate, una batalla o una guerra, con instantes de gran agresividad y otros de sosegada calma”. El cínico se comportaba en estos casos con los otros tal como se conducía consigo mismo, sumergía a su interlocutor en un abierto combate espiritual en el cual cada uno debía aprender a encarar al otro (fuera ese otro un adversario en la vida pública o fuera el *daimon* que asoma en el interior de cada uno). Los cínicos veían la vida como una aventura que debía vivirse con la actitud de Ulises; suponían que cada uno debe hallar su hogar natural, pero sólo si resiste los asaltos de la esclavitud, si leva anclas y navega y luego establece límites que permitan

seguir el curso con la tenacidad del caso e ignorando el canto de las sirenas. “El efecto principal de esta lucha parrhesiástica con el poder”, comenta Foucault, “no es que el interlocutor llegue a una verdad nueva ni a un nuevo nivel de conciencia de sí: es llevar al interlocutor a *interiorizar* esta lucha parrhesiástica, a que luche consigo mismo contra sus propias imperfecciones”.<sup>21</sup>

El primer gran producto histórico de este planteamiento agónico e idiosincrático de la verdad, tal como Foucault reconstruye la veta cínica del pensamiento occidental, fue la ascesis cristiana primitiva. El santo del desierto, como el cínico del paganismo, se exiliaba de la vida cotidiana y de la sociedad común y corriente, cortaba los lazos normales que unen un ser humano con su familia y amigos. El objetivo, al hacer esto, no era conseguir un agradable equilibrio entre *logos* y *bios*, como en el caso de Sócrates y los estoicos. La finalidad era transfigurar totalmente el que uno era y lo que uno pensaba, y crear, si parecía preciso mediante las prácticas más desmesuradas y castigadoras, una clase radicalmente *otra* de existencia que convertiría el *bios* propio, como tal, en “la presencia inmediata, explosiva y salvaje de la verdad”. Un planteamiento tan radical como este, que produce un tipo igualmente personal de “verdad”, ha resurgido –según sugiere Foucault– en ciertos artistas del Renacimiento; en determinadas sectas protestantes durante la Reforma; en “El Sobrino de Rameau”, el ficticio personaje de locura ilustrada de Diderot, durante la Edad de la Razón; en el umbral de nuestra propia época en el Fausto, el personaje mítico de Goethe, de genio diabólico; y en nuestra era de incertidumbre en Sade y sus eróticos seguidores, en Nietzsche y sus herederos filosóficos, en los devotos del nihilismo revolucionario que describe vívidamente Dostoievski en *Los Poseídos*, y en una serie de poetas, pintores y artistas modernos intensamente perturbadores que van desde Baudelaire hasta Beckett.<sup>22</sup>

Se trata de una genealogía muy reveladora. Pero a excepción de los santos del desierto, a quienes se refiere con algún detalle, Foucault empleó poco tiempo durante esta conferencia en los herederos modernos del cinismo, quizás porque ya

se había referido a ellos en conferencias, ensayos y libros anteriores. Se concentró, en cambio, durante las últimas conferencias, en la vida y leyenda del cínico arquetípico, de Diógenes. El más historiado de los antiguos cínicos se convierte, entonces, en la hermética piedra de toque de Foucault, y le sirve para proponer un estándar según el cual comprender y medir una prolongada historia de pensamiento y su *propio* y singular acercamiento a la verdad.

Contemporáneo de Platón, se dice de Diógenes de Sínope (413-327 a. C.) que vivió dentro de un tonel y que llevaba encendida, de día, una lámpara; “estoy buscando un hombre”, explicaba. Una vez le preguntaron qué clase de hombre era. Contestó: “un Sócrates que ha enloquecido”. En lugar de tratar de definir ideas claras acerca de un alma inmortal y un bien trascendente, o de referirse a la sabiduría como a la contemplación racional de “otro mundo”, luchó por encarnar su propia verdad única viviendo una “vida otra”.<sup>23</sup>

Como Sócrates, Diógenes recibió un oráculo en Delfos: “Cambia el valor del dinero”. Lo interpretó como una orden para transformar la sabiduría convencional, y se dedicó a transgredir todas las costumbres y leyes sociales, “afirmando que su modo de vivir era el mismo que el de Hércules cuando prefirió la libertad a todo lo demás”. Se llamaba “perro” a sí mismo para destacar la “reacuñación de valores” que lo había conducido a satisfacer sin avergonzarse sus necesidades animales. Sin miedo a decir la verdad por más violenta que fuera, tuvo coraje suficiente para ofender al gobernante más poderoso de su época: al humillar a Alejandro el Grande durante un encuentro legendario, este cínico arquetípico personificó la paradoja política, dice Foucault, de ser “*le roi anti-roi*”, un gobernante en guerra con las normas.<sup>24</sup>

Diógenes exploró temerariamente los límites de la razón sin importarle cuán demente pudiera parecer este esfuerzo. Toleraba el canibalismo y también el incesto. Cuando Edipo descubrió que había matado a su padre y se había casado con su madre, se dice que Diógenes observó que debería haber considerado positivamente estos sucesos, pues “veo que esto sucede

todos los días en mi gallinero”. Pero el símbolo máximo del modo cínico de vivir quizás fuera para Foucault el gesto de Diógenes de masturbarse en la plaza pública, desafiando “*todo* en público, haciendo tanto las obras de Démeter como las de Afrodita”.<sup>25</sup>

Diógenes, en otras palabras, habría enfrentado la filosofía como un dominio de experiencia-límite y llevado el pensamiento hasta su punto de quiebre. Tal cual Michel Foucault. Puso a prueba la verdad, se burló, atacó, provocó. Tal cual Foucault. Sobre todo, viviendo una vida de libertad corporal, efectuó un desafío radical a la sociedad que criticaba y rechazaba. En palabras de Foucault: “El *bios philosophicos* es la animalidad de ser humano, renovada como desafío, practicada como un ejercicio y enrostrada a los demás como un escándalo”.<sup>26</sup>

Pero el cínico arquetípico, por lo menos en un sentido, planteó a Foucault un desafío último, le puso enfrente una prueba final, una definitiva “ordalía de la verdad”. Porque Diógenes, no menos que Sócrates, tomaba con suma seriedad la proposición “conócete a ti mismo”. Y Diógenes, no menos que Sócrates, creía que ese conocimiento obligaba al filósofo a decir la verdad sobre sí mismo. Como lo dijo Epicteto, el cínico no “desea que nada suyo permanezca oculto (de otro modo está perdido, destruye al cínico en sí mismo, al hombre puertas afuera, al hombre libre...)”.<sup>27</sup>

“¿Por qué nos ocupamos de nosotros mismos”, se preguntaba Foucault en una de sus últimas entrevistas, “sólo a través de la preocupación por la verdad?” Si se consideran sus concepciones anteriores, la respuesta última a esta pregunta resuena con algo de conmovedor: “Me parece que estamos tocando un punto muy básico y que es, diría yo, la pregunta del mundo occidental. ¿Qué causó que toda la cultura occidental empezara a girar en torno a esta obligación de la verdad que ha adoptado tantas formas diferentes? *Siendo las cosas lo que son*” —y es éste el quid del asunto— “*nada, hasta hoy, ha demostrado que podamos definir una estrategia exterior a ello*”, una estrategia que trascienda la “preocupación por la verdad”.<sup>28</sup>

La “obligación de la verdad”, en suma, era nuestro destino ineludible –y el destino ineludible de Foucault– nos guste o no nos guste. Por más que lo intentemos, nosotros, criaturas de la cultura occidental, no podemos permanecer en silencio acerca de lo que realmente somos. Por menos convencional que sea nuestro estilo de vida, por más vehemente que sea nuestro rechazo de los códigos morales que sostienen la sociedad y que los demás observan, no podemos –ni debemos– evitar la comunicación de nuestros secretos, de nuestros misterios ocultos, de nosotros mismos, de nuestro *self*, de nuestra “verdad” más única y personal.

Y uno recuerda entonces uno de los pasajes favoritos de Foucault, de Beckett: “No puedo continuar, debes continuar, continuaré, debes decir palabras, mientras haya alguna, hasta que ellas me encuentren, hasta que me digan, dolor extraño, extraño pecado”, extraña e ineludible confesión de la verdad.<sup>29</sup>

Y así pues, en el umbral de la muerte, “ante la puerta que se abre en mi historia”, parece plausible que Foucault haya decidido emular a Diógenes y a todos los que, suponía, ya habían seguido sus pasos, desde San Antonio a Sade, desde Baudelaire a Samuel Beckett. Trataría de “pensar diferente” y así decir la verdad de modo más directo. Retomando viejas heridas y antiguas memorias, reuniendo las furias que le habían conducido a convertirse en lo que era –¡un filósofo!–, invitaría a un amigo (¿era Guibert el único?) para que observara directamente el “extraño dolor, extraño pecado” que hasta entonces había asediado en silencio su experiencia interior y girado confusa y anónimamente en “este polvo de palabras” que eran sus libros. Rindiendo su propio tributo a Eusculapio, hablaría por fin entonces sobre lo que Beckett había llamado esta “cosa muda en un lugar vacío, un sitio seco negro cerrado frío, donde nada alienta, nada habla, y que yo escucho, y que busco, como una bestia enjaulada nacida de enjauladas bestias nacidas de bestias enjauladas nacidas de enjauladas bestias nacidas en una jaula...”<sup>30</sup>

De hecho, había nacido en Poitiers, por supuesto, hacía cincuenta y siete años. Pero éstos eran un lugar y un tiempo viejos de los que aparentemente había hablado muy poco hasta ese junio de 1984. A medida que se aproximaba la muerte, Foucault, tranquilizado quizás por los cuidados de Guibert y sus demostraciones de indudable amistad, se sumergió más y más hondo en el pasado. Retrocediendo en espirales, empezó a recordar verdades dolorosas, a confiar secretos personales, a excavar imágenes del hundido continente de su infancia, imágenes que en algunos casos jamás había compartido, ni siquiera con Daniel Defert.<sup>31</sup>

Lo que puede haber dicho Foucault en esas conversaciones aparece en dos lugares: en la novela de Guibert, *Al amigo que no me salvó la vida*, fundamentalmente acerca del Sida y publicada en 1990 cuando el mismo Guibert, afectado por la enfermedad, afrontaba la muerte; y en uno de los relatos breves del novelista, titulado “Los Secretos de un Hombre”, escrito al día siguiente del entierro de Foucault, pero publicado en 1988.<sup>32</sup>

De estas dos obras, “Los Secretos de un Hombre” es, de lejos, la más reveladora y, lo que no es una coincidencia, la más macabra y fantástica. La novela, en cambio, contiene, según el mismo Guibert, una descripción “incompleta y parcial” de Foucault –pero conmovedora y a menudo verificablemente exacta– que se concentra sobre todo en su actitud hacia el Sida y en el modo como encaró la muerte por esa enfermedad.<sup>33</sup>

En ninguna de las dos obras se identifica a Foucault por su nombre. En la novela se lo llama “Muzil”, como si evocara al novelista austríaco Robert Musil y a su héroe autobiográfico, Ulrich, “el hombre sin atributos” en busca de su *daimon*, el reticente heraldo del “superhombre” de Nietzsche.

En el relato breve, en cambio, el personaje modelado sobre Foucault aparece, quizás de manera más adecuada, como un famoso filósofo sin nombre.

El relato breve empieza con un pasaje típico de los extremos macabros de Guibert. Describe la gozosa apertura del



cráneo de un genio que hace un neurocirujano que se enorgullece perversamente por el “asalto a esa fortaleza”. Lo conmueve estar violando el sanctum de tan famoso crítico de la medicina y la psiquiatría modernas y se asombra ante la belleza del órgano que queda ante sus ojos, “luminiscente”, aún vibrante de vida a pesar de las tres lesiones que pretende suprimir para así postergar el principio del delirio y la muerte. (Foucault padeció toxoplasmosis, que daña el cerebro; pero los médicos consideraron que sus lesiones no eran operables, tal cual acontece en la novela de Guibert.)<sup>34</sup>

Los nervios y vasos sanguíneos del pensador sin nombre, habitualmente ocultos, recuerdan al narrador las complejidades subterráneas de su personalidad: “Excavando un poco, uno halla vastas reservas, secretos, recuerdos de la infancia, teorías nuevas. Los recuerdos infantiles estaban sepultados a mayor profundidad que todo lo demás para que no surgieran y chocaran contra la estupidez de las interpretaciones o la dudosa artesanía del amplio y engañoso velo que envolvería la obra”. Ciertas escenas primarias se habían grabado, sin embargo, demasiado profundamente y no se la pudo borrar con facilidad. Y “en el santuario de sus vasos sanguíneos asomaban dos o tres imágenes como dioramas terribles”.<sup>35</sup>

*Estas*, entonces, son las imágenes que aparentemente Foucault compartió en su lecho de muerte con Guibert: el hundido continente de su infancia, revelado; los “secretos” del título del relato; las verdades más propias del filósofo, confesadas; el “granito del *fatum* espiritual” por fin manifiesto en escenas primarias tan oscuras y sólidas como las rocas del *Château des Pyrénées* de Maigritte, tan preternaturales como el azul del mar y el aire en torno a esas piedras decantadas, tan desconcertantes como la perspectiva de una fortaleza anteriormente oculta y en cuyo fundamento se yergue, de súbito a la vista, flotando a mitad del aire, un lugar duro cerrado seco negro extrañamente hecho visible.<sup>36</sup>

El primero de los “dioramas terribles”, escribe Guibert, “muestra al filósofo-niño, conducido por su padre, que era cirujano, a una sala de operaciones del hospital de Poitiers, para ser testigo de la amputación de la pierna de un hombre; lo cual se hizo para acerar la virilidad del niño”.<sup>37</sup>

En la segunda escena vemos al filósofo cruzando un patio impreciso. “Pero ese patio estaba impregnado de estremecimientos infames: allí, en un lecho de paja, en una especie de galpón, había vivido durante decenios una mujer que los periódicos llamaron ‘la secuestrada de Poitiers’”.<sup>38</sup>

El tercero de los “dioramas terribles” se sitúa en los años de la guerra. “En la escuela, el pequeño filósofo, siempre el primero de su clase, se siente amenazado por la súbita intrusión, al principio no explicada, de una banda de arrogantes jóvenes parisienses cuyas habilidades superaban, naturalmente, las de todos los demás. Destronado, el pequeño filósofo es presa del odio, maldice a los intrusos, clama porque caigan sobre ellos todas las calamidades imaginables: esos niños judíos, refugiados en la ciudad de provincia, efectivamente desaparecieron; pero despachados a los campos de exterminio”.<sup>39</sup>

Nietzsche, agudo estudioso de las anécdotas tradicionales que rodean a los sabios de la antigua Grecia, como Diógenes, observó una vez que “lo verdaderamente irrefutable” en cualquier filósofo es “personal”, y agregó que quizás bastan “tres anécdotas para dar la imagen de un hombre”.<sup>40</sup> ¿Nos está proponiendo Guibert esas tres anécdotas? ¿Estos tres “dioramas terribles” iluminan lo más personal e “irrefutable” de su obra? En fin: ¿Son “verdaderos”?

Foucault contó el primer relato, que su padre lo obligó a presenciar una amputación, por lo menos a una persona antes de morir.<sup>41</sup> Esto no significa, por supuesto, que el relato sea “verdadero”, en el sentido de que represente exactamente un suceso que ocurrió realmente. El recuerdo de escenas primarias de la infancia, como nos ha enseñado Freud, suele producir elaboraciones, omisiones, extrañas elipsis muy reveladoras e invenciones en las cuales la escena del pasado que se evoca se estremece de “vida impulsiva como el alma de [su] creador”.

La imagen, por cierto, posee todos los ingredientes de una pesadilla recurrente: el padre sádico, el hijo impotente, el cuchillo que rebana la carne, el cuerpo cortado hasta el hueso, la exigencia de reconocer el poder soberano del patriarca y la indecible humillación del hijo a quien se pone a prueba la virilidad.

Diversos fragmentos de esta escena, como los restos de un naufragio, no dejaron de emerger aquí y allá en la vida y obra del filósofo. Uno piensa, por ejemplo, en el sueño juvenil de Foucault con un cuchillo de cirujano que flota y también en el joven estudiante que se corta el pecho con una navaja. Y uno recuerda, asimismo, el extraño vínculo que establece el filósofo en *El Nacimiento de la Clínica* entre el sadismo y los fundamentos de la medicina moderna. Y hay también el diorama, verdaderamente terrible, con que se abre *Vigilar y Castigar*. En este pasaje, Foucault nos obliga a contemplar cómo destrozan brazos y piernas del regicida Damiens y cómo más tarde un equipo de seis caballos le arranca los miembros del cuerpo. Más adelante, en la misma obra, el filósofo describe las emociones de la gente que presenció ese desmembramiento. Y conjurando una rabia más amarga, sugiere que los espectadores estaban continuamente a punto de estallar en una incontrolable orgía de violencia dirigida contra el odioso soberano que había ordenado este cruel despliegue de poder.<sup>42</sup>

La segunda, y la más críptica, de las imágenes del relato breve de Guibert –en que el joven filósofo siente un *frisson* de curiosidad mientras pasa ante el lugar donde estuvo “secuestrada” una mujer– parece que Foucault no la compartió con nadie más. Queda en duda, por lo tanto, si el joven filósofo experimentó alguna vez ese *frisson*.

Un aspecto de esta viñeta, sin embargo, no sólo es comprobablemente verdadero, sino también sumamente sugestivo en vista del interés que Foucault tuvo toda la vida en el confinamiento de los locos, los enfermos y los criminales en instituciones cerradas. Existió, en efecto, una mujer que fue conocida como “la secuestrada de Poitiers”. Y parece poco probable que Foucault *no* supiera algo de ella, ya que su descubrimiento provocó uno de los grandes escándalos de la historia del Poitiers moderno.

La historia de la mujer se conoció en 1901. En mayo de ese año, la policía de Poitiers, que recibió un informe anónimo, descubrió que una persona de más de cincuenta años, llamada Melanie Bastian, hija de una familia de la alta burguesía tan impecable como la de Foucault, había sido encerrada por su madre y su hermano y mantenida en una habitación con las ventanas tapiadas, en completa oscuridad, con apenas comida para sobrevivir, entre excrementos, cubierta de piojos, gusanos y ratas. Un cuarto de siglo antes, se decía, la hija, entonces de unos veinticinco años, había quedado embarazada fuera del matrimonio, dado a luz y matado al hijo ilegítimo. La familia declaró que la joven había enloquecido, la confinó primero en un hospital y después al cuidado de una orden religiosa caritativa; finalmente, en la oscurecida habitación con la cama de paja donde descubrieron a la pobre mujer en 1901. Los funcionarios revisaron el cuarto y notaron una inscripción en la pared: “Crear belleza a partir de la soledad para siempre, no por amor ni desde la libertad. Debes vivir y morir en un calabozo...”<sup>43</sup>

En un pueblo del tamaño de Poitiers –una vieja ciudad romana cuya población no superaba los cuarenta y cinco mil habitantes en los años treinta–, una casa donde se había co-

metido un crimen terrible seguía siendo por mucho tiempo un lugar marcado, siniestro. Y aunque el caso judicial se resolvió muy rápido –se declaró inocentes de todo cargo a la madre y al hermano–, perduró la impresión que dejó el incidente (como también duró la pobre mujer, aunque jamás recuperó la cordura). El suceso impresionó lo suficiente como para llamar la atención de André Gide, que recolectó periódicos de la época y los relatos de los documentos judiciales y los publicó en 1930 en un pequeño libro que tituló *La secuestrada de Poitiers*. No hay pruebas directas de que Foucault leyera el libro de Gide. Pero hay una semejanza sorprendente entre el formato documental que propuso Gide y el posterior *dossier* de Foucault sobre el caso, análogamente espeluznante, del juicio de Pierre Rivière, que también contiene relatos periodísticos y documentos judiciales.<sup>44</sup>

Y la propia imaginación de Foucault estuvo durante toda su vida, por cierto, obsesionada, como hemos visto, por el panorama de oscuros espacios cubiertos; por mazmorras y laberintos; por formas crueles e insólitas de castigo; por las condiciones, intolerables y horribles, dentro de las prisiones francesas, donde los hombres vivían encadenados a sus lechos, nadando en suciedad; por la dolorosa convicción (que expresa de modo implícito, poderoso e indudable, *Vigilar y Castigar*) de que su propia alma era un lugar así, una jaula inmunda y una cárcel, donde estaban secuestrados, marcados a fuego y pervertidos sus instintos animales que daban así origen, en una especie de repugnante movimiento de reflujos, al más chocante tipo de cinismo, como si él mismo también estuviera condenado “a crear belleza a partir de la soledad para siempre, no por amor ni desde la libertad...”

Y el tercer “diorama terrible” del relato breve de Guibert, que muestra al joven estudiante mientras desea la muerte a sus nuevos rivales de París, también parece contener por lo menos algo de verdad. Después de un año escolar desacombradamente pobre, Foucault ingresó en 1940 al colegio

católico Saint-Stanislas. Allí empezó a brillar en sus estudios y solía ser el primero o segundo del curso.

Como deja entrever Guibert, la guerra nunca estuvo lejos de la mente de Foucault. A la ciudad llegaban torrentes de refugiados de París, que volvían difícil la vida incluso a estudiantes jóvenes como Foucault. El filósofo le contó por lo menos a uno de sus amigos de la confusión que sintió cuando la presencia de los recién llegados significó que dejó de ser de los mejores de su clase.<sup>45</sup>

En una de las pocas entrevistas en que se refirió públicamente a su infancia, Foucault recuerda que en ese período su “vida privada estuvo verdaderamente amenazada”. El colegio había sido “un entorno protegido de amenazas exteriores”; pero con la llegada de la guerra dejó de haber refugios. “Quizás por ello me fascina la historia y la relación entre la experiencia personal y los sucesos de que somos parte”, especula más adelante: “Creo que éste es el núcleo de mis deseos teoréticos”.<sup>46</sup>

Hay un aspecto decisivo que no es posible verificar en la tercera viñeta de Guibert. Parece claro que a Foucault le preocupaba el destino de los judíos en la Segunda Guerra: así lo declaró en más de una oportunidad. ¿Pero deseó verdaderamente que sus rivales *murieran*?

Aunque es imposible confirmar la exactitud de este detalle, también es difícil ignorar la afinidad entre esta última de las confesiones de Foucault y uno de los más insistentes de sus “deseos teoréticos”: comprender y suprimir el afán de poder y “fascismo” cada vez que ocurriera. Por “fascismo”, como explicó él mismo, entendía “no sólo el histórico, el de Hitler y Mussolini”, sino también “el fascismo en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestra conducta cotidiana”, en “nuestras palabras y actos, en nuestros corazones y placeres”, el que tenemos muy hondo “en el cuerpo”, cuyos fragmentos son muy difíciles de abatir, “el que nos conduce a amar el poder, a desear precisamente aquello que nos domina y nos explota”.<sup>47</sup>

Pero el poder, lo sabemos, no era lo único que Foucault temía amar ni el único deseo amenazante que hallaba sepul-

tado en sus palabras, sus actos, corazón y placeres. También la muerte se erguía como una esfinge implacable en el umbral de sus sueños más queridos. Y si alguna vez deseó la muerte a sus rivales, entonces, al final de su vida, quizás se deseó la muerte *a sí mismo*, para fundir así su destino libremente con una comunidad que sabía condenada, tan seguramente condenada como lo había estado cuarenta años antes la de los judíos de Poitiers, para terminar la vida con un ademán potencialmente suicida de solidaridad, sumergiéndose el otoño de 1983 en los baños de San Francisco y poniendo así por última vez su cuerpo en los límites con un acto de Pasión chocante pero extrañamente lírico, extrañamente lógico, quizás demente, quizás trágico, pero también perfectamente apropiado. Quizás.

Tales son algunos de los hechos que rodean los “dioramas terribles” que Hervé Guibert describe y unos cuantos pasajes relacionados de la vida y obra del filósofo que saltan entonces a la vista.

Consideradas en conjunto, las imágenes que describe Guibert forman una especie de trinidad atroz. Muestran una amputación, una mazmorra, una fantasía de asesinato, un personaje de poder desafortunado, una transgresión erótica, un peso implícito de culpa aplastante: tres imágenes que resuenan extraña y horriblemente a crueldad, confinamiento y muerte.

¿Reveló entonces Guibert verdaderamente “los secretos de un hombre”?

En 1990, mientras Guibert estaba luchando él mismo con el Sida, se produjo en París un acalorado debate acerca de la credibilidad y las motivaciones del artista. Acababa de publicar su *roman à clef* sobre el Sida, titulado *Al amigo que no me salvó la vida*. A algunos comentaristas les pareció que la apenas velada caracterización de Foucault violaba, en esta novela, no sólo la confianza del amigo muerto sino también el

código no escrito, todavía muy fuerte en Francia, que establece que sencillamente no se habla en público de la vida privada de una persona. Los críticos parecían especialmente perturbados por el relato que hace Guibert del delirio agónico del filósofo, y por su descripción, aun más escandalosa, de sus prácticas eróticas sadomasoquistas y su afición por los baños gay de San Francisco.

Guibert se defendió pacientemente en una serie de entrevistas. No hizo el menor esfuerzo por negar que el personaje llamado Muzil era Foucault, y destacó que su novela se enfocaba directamente en la ordalía del Sida y trataba la agnía final del filósofo como un adelanto de lo que él estaba seguro que sería su destino inminente. Su relato breve, explicó, también provenía del corazón, de la pena de las horas inmediatamente posteriores al entierro del filósofo. Había rechazado, informó, más de una oferta para escribir una memoria de su amistad con Foucault, y preferido dejar que esas dos obras de ficción hablaran por sí mismas. (Mantuvo su actitud, y por ello se negó a que yo lo entrevistara para este libro.)<sup>48</sup>

En pleno escándalo, Guibert se presentó en el programa de televisión *Apostrophes*. Pálido y estragado, con la hermosa mirada penetrante ahora hundida en una máscara de muerto, Guibert confesó que sí, que era verdad, que efectivamente se sintió culpable mientras escribía en secreto ese diario junto al lecho de muerte de Foucault. Aceptó que su conducta muy bien podría haber “enfurecido” al filósofo.<sup>49</sup>

El director del programa, Bernard Pivot, lo presionó. Leyó en voz alta uno de los pasajes más controvertidos de la novela: “‘Esta tarde estaba solo en la habitación [del hospital] con Muzil’”. Con Muzil, es decir, con Foucault. “‘Retuve mucho tiempo su mano entre las mías, como él a veces lo hacía conmigo en su departamento. Y acerqué los labios a su mano para besarla. De regreso a casa, me los lavé con vergüenza y alivio, como si estuvieran contaminados. Estaba tan feliz, aliviado’. ¡Es terrible escribir esto!”

“Sí”, concordó Guibert con Pivot, “es terrible”. “Pero”, agregó el artista, “*es la verdad*”.



¿Pero por qué, se preguntó Pivot, insistió Guibert en revelar *precisamente* esta verdad? Porque, respondió el artista, con una frase que armoniza muy bien con los sentimientos de las últimas conferencias de Foucault en el Collège de France, “la verdad tiene una virtud... La verdad, por más cruel que pueda ser, no sé... Hay cierta delicadeza, me parece”, incluso en repetir los hechos y sucesos más escandalosos. Y además: “Michel Foucault era alguien que tenía libertad en la vida, que poseía audacia, que era todo menos lo que uno llama, en la jerga homosexual, una ‘closet queen’” (literalmente, “una reina en el armario”, expresión que Guibert dijo en inglés). El mismo filósofo, continuó el artista, “había concedido entrevistas sobre sadomasoquismo”, se mostraba en público con sus ropas de cuero, no ocultaba sus inclinaciones, vivía, a su modo, tan libre y desafiante como vivió Diógenes en la antigua Atenas.

Todo lo cual, como hemos visto, es verdad.

Y nada de lo cual, por sí mismo, puede resolver ninguna duda pendiente sobre si los “dioramas terribles” que describe Guibert entregan “la verdad de lo que es real”.

Se nos deja, como dijo una vez Foucault, “con una resistente y confusa indiscreción, con una clave cerrada sobre sí misma, una cifra cifrada y descifrante”.<sup>50</sup>

Cuando se intenta ponderar el significado de las aparentes revelaciones de Guibert acerca de lo que Foucault creía el secreto de su experiencia interior, se recuerda constantemente lo que el filósofo escribió sobre el novelista Raymond Roussel. A Foucault le fascinaba la obra de Roussel y también en buena medida por su ambiguo gesto final, un ensayo titulado *Cómo escribí algunos de mis libros*, publicado póstumamente y donde explica su método literario. “En el momento de su muerte”, escribe Foucault, el autor “sitúa un espejo *ante* su obra”, un espejo que está poseído de “una magia extraña: empuja lejos la figura central, hasta donde las líneas se difuminan, aleja aún más el punto donde la revelación ocu-

re, pero acerca, como por efecto de miopía, la figura más distante en el momento en que habla. Y ahonda la figura su secreto mientras más se aproxima a sí misma. Un secreto doble: la finalidad solemne de su forma, el cuidado con que esta revelación se ha retenido en el curso de la obra hasta ser entregada en el instante de la muerte, transforma en enigma la conducta misma que alumbra”, y deja confundido al lector sobre “esta forma de reticencia que mantiene el secreto en una reserva que de súbito se ha abandonado”.<sup>51</sup>

Foucault quizás tenía presente el ademán postrero de Roussel y confió así en Guibert, justamente en él, con la esperanza de que su confesión se haría pública y a sabiendas de que el artista sólo revelaría la verdad después de velarla bajo una “ficción”.<sup>52</sup>

Y quizás también con Roussel presente arregló Foucault las cosas para conceder una última entrevista antes de morir, una especie de coda pública de sus conversaciones con Guibert. Por vez postrera señalaría que *toda* su obra equivalía a una especie de autobiografía. En efecto, tal como Roussel, intentaría explicar cómo escribió algunos de sus libros.

La primera pregunta fue preparada cuidadosamente por anticipado. “Lo que nos impresiona leyendo sus últimos libros es una escritura clara, pura y fluida, muy diferente del estilo a que nos tenía acostumbrados... Al distanciarse de aquel estilo anterior, ¿se ha convertido usted en más filósofo de lo que nunca fue?”<sup>53</sup>

“¡Así es!”, exclamó Foucault. “El estudio filosófico que realicé en *Las Palabras y las Cosas*, *Locura y Civilización* e incluso en *Vigilar y Castigar* se basaba esencialmente en un determinado uso de un vocabulario, juego y experiencia filosóficos a los cuales yo estaba, además, completamente dedicado”. Pero ahora, confiesa el sabio agonizante, “estoy intentando distanciarme” de esta “forma de filosofía” retóricamente evasiva para, “precisamente, utilizarla como un campo de experiencia que estudiar, cartografiar y organizar” mediante, en parte, la reinscripción de la dimensión anteriormente ocluida, el sujeto, el *self*, el filósofo apasionadamente interesado en saber la verdad sobre sí mismo.

Hay aquí un extraño eco de Nietzsche: “Gradualmente se me ha aclarado lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: la confesión personal de su autor y una especie de memoria involuntaria e inadvertida”.<sup>54</sup>

Y también un eco del lamento de Foucault en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*: “Uno se hace confesiones a sí mismo, en el placer y en el dolor, confesiones imposibles de hacer a nadie más; y uno escribe libros sobre ellas”.

La “obligación de la verdad”, parece, fue realmente el destino inevitable de Foucault, tal cual lo deja entrever en sus últimas conferencias en el Collège de France. Aunque lo intentara, el filósofo no podía permanecer en silencio acerca de quien verdaderamente era. Por esto, *todos* los libros de Foucault, desde el primero al último, contienen una especie de memoria involuntaria, una confesión implícita.

Y por esto, a pesar de tanto “juego” que confiesa realizar Foucault en estos libros, todos expresan por lo menos una verdad seria e irrefutable: la verdad acerca de él mismo. Nunca fue capaz, enteramente, de eludir el *self* que se pasó la vida tratando de descifrar, desechar y reinventar. Está allí siempre, exacto ante nuestros ojos, asomando en las páginas de sus libros, arremolinado en ese “polvo de palabras”, “existencia transitoria sin duda confesada para mejor borrarla”, desatando extraños “poderes y peligros”, como dijo una vez Foucault, dejando insólitas huellas de “luchas, victorias, heridas, dominaciones, esclavizamientos” en la obra. Y aunque la escritura misma, “debido al uso prolongado” y la familiaridad, pueda haber perdido su “dureza” y atenuado el “dolor extraño” que aún contiene en silencio, la verdad única de Foucault permanece encerrada en el oscuro interior de este torturado lenguaje de rechazo, secuestrada en un “lugar duro cerrado seco frío negro” a la espera de que se la “cartografie”, se la abra y examine, campo único de experiencia, cargada de significación filosófica.<sup>55</sup>

Cerca del final de su vida, tal como Guibert evoca la escena, el filósofo había bromeado con el novelista sobre su fantasía más querida, un sueño en que desaparecía. En sus libros más famosos había logrado la hazaña, como bien lo sabía, no con algún anillo mágico sino gracias a la alquimia del lenguaje. Y aunque durante casi un decenio había intentado “pensar diferente” y luchado por decir la verdad –si bien sólo dictando conferencias sobre la *parrhesia* y sugiriendo cómo leer alguno de sus libros–, el viejo sueño seguía persiguiéndolo.

Una noche, escribe Guibert, el filósofo describió el placer que sentía imaginándose en una institución donde la gente no va a morir, sino donde sólo *parece* morir. “Todo sería espléndido”, dice Guibert que decía su amigo, “con pinturas suntuosas y música suave”. El lugar semejaría un hospital; pero oculta detrás de uno de los cuadros al fondo de cada habitación habría una puerta pequeña, un agujero para escapar. En el momento oportuno, el “paciente”, drogado con alguna sustancia placentera, se deslizaría detrás del cuadro y abriría la puerta. ¡Presto! “Y te irías fuera, desaparecerías, morirías a ojos del mundo, y reaparecerías sin que nadie te viera al otro lado de la pared, en un patio trasero, sin valijas, sin nada en las manos, sin nombre, listo para inventarte tu nueva identidad”.<sup>56</sup>

Nunca, dicen los amigos, pareció Foucault tan sereno como en las últimas semanas de su vida.<sup>57</sup>

Y nunca, informa Guibert, había reído el filósofo de más buena gana y más auténticamente divertido que cuando estaba muriendo, y contemplando, uno imagina, “la puerta que se abre en mi historia”, a sabiendas que se deslizaría muy pronto al otro costado de ese umbral, ya polvo sin palabras, sin hablar ya, sin escuchar, sin seguir buscando, ya no enjaulado, verdaderamente “una cosa sin palabras en un lugar vacío”, libre, por fin, de la necesidad de la verdad.

## POSTFACIO

Mientras escribía este libro, amigos y conocidos solían preguntarme por qué había elegido de tema a Foucault y qué pensaba de la vida que estaba relatando. Ya expliqué algunas de mis razones en el prefacio, y sin duda algún rasgo de mis sentimientos acerca de Foucault se habrá reflejado en el modo como conté su historia. No obstante, como todo relato histórico, sin que importen los esfuerzos que uno haga por conseguir alguna medida de objetividad, se va a configurar, en parte, según los intereses y creencias morales propias del autor, puede ser útil, ahora que mi narración ha terminado, que me refiera con cierto detalle a algunos de los sucesos casuales, emociones confusas y juicios conscientes que informaron su composición, y a alguna de mis propias convicciones acerca del valor de la vida y obra de Foucault.

Mi investigación empezó con un rumor que ahora estimo esencialmente falso.

Una tarde de la primavera de 1987 un viejo amigo que enseña en la Universidad de Boston, donde vivo, me comunicó un dato, un chisme, chocante: Michel Foucault, a sabiendas, en 1983, que iba a morir de Sida, fue a los baños gay de Estados Unidos e intentó, deliberadamente, contagiar a otras personas con la enfermedad.

Por esa época no era yo un admirador de las modalidades de pensamiento que se han llamado “postestructuralistas” o “postmodernistas”; de hecho, sigo pensando que buena parte de los nombres franceses de moda en los Estados Unidos de los años ochenta –Baudrillard entre ellos– son figuras me-

nores. Foucault, sin embargo, siempre me había parecido diferente. Consideraba seriamente su obra, aunque entonces la conocía relativamente poco. En la primavera de 1987, manejaba la jerga del filósofo y podía participar en conversaciones de cóctel sobre los vínculos entre poder y conocimiento; me había impresionado *Locura y Civilización* en los años sesenta, y *Vigilar y Castigar* me resultó valioso para pensar algunos asuntos que había indagado en un libro anterior acerca de Jean-Jacques Rousseau y la Revolución Francesa. Hasta allí llegaba entonces mi interés y conocimientos en la obra del filósofo.

La noche en que mi amigo me contó acerca de Foucault y el Sida, me quedé pensando un poco más. Cuando desperté, al día siguiente, descubrí que no podía dejar de pensar en el relato de mi amigo. ¿Y si esa historia era verdadera? Meditando el punto, me fui a mis estantes y saqué todos los libros de y acerca de Foucault. Como suele suceder, tenía bastantes y más que los que había leído. Muy pronto descubrí que mis libros me decían muy poco sobre quién era Foucault. La misma biografía elemental (“Michel Foucault nació en Poitiers, Francia, en 1926... Escribe frecuentemente en periódicos y revistas franceses...”) aparecía impresa en la cubierta de casi todas las traducciones al inglés de su obra; el mismo párrafo, nada informativo, se había reimpresso incluso, literalmente, en la introducción del estudio estándar *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, de Paul Rabinow y Hubert Dreyfus.

Curioso por saber más, llamé a mi amigo y le pregunté dónde había oído esa historia terrible. Me dio el nombre de un conocido profesor de literatura que también enseñaba en Boston. Llamé a este profesor y le hice la misma pregunta: ¿Dónde había oído él la historia? Hice tres llamadas telefónicas más y di por concluida la jornada. Las huellas del rumor me llevaban a París. Y la cabeza casi me dolía con más historias insólitas acerca de Foucault, muchas de las cuales giraban en torno a su afición por formas sadomasoquistas de erotismo.

Entonces dejé mis afanes informativo-periodísticos y me instalé con los libros del filósofo. Acababa de ocurrírseme la idea de escribir algo. ¿Pero qué relación tenían esas historias, si tenían alguna, con las obras mayores de Foucault?

Decidí leer sus libros en orden cronológico, empezando por *Locura y Civilización*. De inmediato me impresionó advertir que esas historias me estaban llevando a prestar atención a aspectos del estilo y de los argumentos históricos de Foucault en los que antes no había reparado. El marqués de Sade, por ejemplo, desempeñaba una función decisiva en *Locura y Civilización*, un rol que no había notado antes. Gran parte de la prosa de Foucault me parecía ahora empapada en una extraña atmósfera a la vez morbosa y vagamente mística. No sabía qué hacer con ello ni entendía por qué producía ese efecto el lenguaje de Foucault. Quizás estaba proyectando algo mío en la lectura; aunque no lo creyera así. Para salir de dudas, empecé a tomar notas; compilé un índice informal de imágenes y motivos recurrentes. Lo hice a mi modo, elemental es cierto, conforme al método que el crítico literario Jean Starobinski ha perfeccionado.

Aunque todavía no lo aceptaba, ya me había enganchado en Foucault. Seducido por su estilo literario, me encontraba reflexionando en tópicos que hasta entonces había evitado siempre. De un modo que no me era familiar, y que por lo tanto me interesaba, empecé a pensar en el significado de la muerte y en la capacidad humana de crueldad, en la índole manejable del dolor y en las posibles consecuencias de incorporar un ethos de deliberada irresponsabilidad.

Terminé de leer todos los libros de Foucault, y quedé convencido de que había que escribir por lo menos un ensayo. Pero no estaba seguro de la necesidad de un libro.

Consulté entonces a varios académicos expertos en Foucault. Más de una vez hablé con personas que lo conocieron personalmente. Más de uno me recordó que el mismo Foucault había atacado el mito del "autor". La mayoría me advirtió que si continuaba con mi curiosidad sobre el hombre estaría violando el espíritu de su filosofía. Casi todos, no obstante, me contaron más anécdotas sobre el filósofo.

Pero continué, aunque con alguna vacilación. A esas alturas sabía muy bien cuánto no sabía. Ignoraba aún si aquel rumor inicial era verdadero; pero me inclinaba a creer que no. Conocía demasiado poco sobre el medio francés que había producido a Foucault. Y, asunto más crítico, caí en la cuenta de que ignoraba prácticamente todo acerca de la comunidad gay estadounidense y casi nada sabía de su subcultura sadomasoquista.

En el curso de los dos años siguientes, me sumergí en la obra del marqués de Sade, Antonin Artaud, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Samuel Beckett y René Char, leyendo libro tras libro sin perder de vista las preocupaciones propias de Foucault, tomando notas y tratando de representarme lo que habría capturado su imaginación en las obras de estos escritores tan distintos.

Al mismo tiempo intenté educarme en la cultura gay y también en el sadomasoquismo consensual. Había escrito antes un libro sobre el radicalismo estudiantil norteamericano de los años sesenta y participado activamente en la "contra cultura" radical de esa época. El movimiento de liberación gay, que también empezó en esos años, me parecía familiar en muchos sentidos, aunque nunca participé en él. El mundo del S/M consensual, en cambio, ponía a prueba el poder de mi capacidad de empatía. Me chocó en un principio: no podía concebir cómo podía haber gente que obtenía placer del dolor, especialmente de padecer dolor; soy del tipo de personas que no soportan que le curen un diente. Pero mientras más leía, más fácil me resultaba comprender cuál podía ser el atractivo del S/M. (Contaba con una ventaja: como mucha gente de los años sesenta, yo había experimentado con LSD. Conocía de primera mano el atractivo de disociarse voluntariamente la conciencia; y descubrí que una parte del atractivo del S/M era la deliberada disociación de la conciencia.)

En un momento crucial de mis indagaciones, descubrí la obra del psicoanalista estadounidense Robert J. Stoller. Sus teorías sobre la perversión y sus estudios etnográficos del sadomasoquismo consensual confirmaban gran parte de lo que



escribían los que practicaban el S/M. Gracias a Stoller y a escritores como Geoff Mains y Gayle Rubin, cuya obra se convirtió en otra de mis piedras de toque, llegué a estimar que el sadomasoquismo es un conjunto generalmente benigno de prácticas sexuales. Sus técnicas ya no me impresionaban tanto. Y en la actualidad estoy convencido de que no tienen sentido las distintas prohibiciones y los prejuicios de que es objeto.

Descubrí también que el S/M, como práctica, iluminaba de manera muy reveladora algunos de los principales asuntos filosóficos que me había planteado la lectura de Foucault. Por ejemplo, la distinción, evidente en apariencia, entre placer y dolor –distinción de alguna importancia para una gran mayoría de teóricos de la moral, desde Platón a Bentham y más acá– no era nada evidente desde el punto de vista de las prácticas consensuales sadomasoquistas. Esas prácticas sugerían, también, una modalidad de expresar, e incluso quizás de controlar imaginativamente, fantasías de agresión y crueldad, una modalidad cuya evidencia tampoco se podía dar por descontada. Por otra parte, el S/M parecía plantear con especial fuerza una serie de preguntas más amplias, de importancia fundamental para el conjunto de la obra de Foucault y de alta pertinencia si se trata de comprender y de evaluar su idea de “experiencia-límite”. ¿De dónde vienen nuestros impulsos aparentemente más ineluctables? ¿Son voluntarios, involuntarios o una mezcla imprecisa de ambos? ¿Da testimonio la agresividad, hostilidad y fascinación con la muerte, que de manera tan vívida se dramatiza en el teatro S/M de la crueldad, de la existencia de instintos animales esencialmente inmutables como había propuesto Freud? ¿Nuestros impulsos crueles más eróticamente cargados son subproductos potencialmente transformables de dolorosas y humillantes experiencias infantiles, como especulaba Stoller? ¿O nuestros deseos más apremiantes acaso representan y reproducen una red de aptitudes e inclinaciones socialmente construidas que, como alguna vez propuso Foucault, podrían desaparecer sólo si nuestra forma de vida pudiera transfigurarse totalmente de algún modo?

Preguntas semejantes estaban en juego en las obras de Sade, Artaud y Bataille que estaba leyendo, obras y escritores que nunca había estudiado seriamente antes de leer a Foucault. Por otra parte, Nietzsche, filósofo que conocía, pero cuya obra empezaba a leer ahora de otro modo, me planteaba un conjunto de preguntas muy próximas.

Terminé esta fase de mi investigación en el verano de 1989. Ahora miraba a Foucault con respeto, incluso casi con temor. Aunque no confiaba de ningún modo haber entendido todo lo que tenía que decir (hoy mismo estoy seguro de seguir así), sí que tenía la certeza de que él era uno de los pensadores más originales y audaces de este siglo. Y había decidido escribir algún tipo de libro sobre su vida y su obra.

Volviendo a los textos de Foucault: leía entonces todo lo que podía encontrar que había escrito o dicho. Las entrevistas, los ensayos y los libros, como las anécdotas que ya conocía, me parecían las piezas de un gran puzzle. Y sería imposible resolverlo, estaba convencido, si me concentraba exclusivamente o bien en los textos o bien en los relatos y leyendas acerca de la vida de Foucault. Su *oeuvre* parecía incorporar sus libros y su vida; y los unos no se podían comprender –y menos aún filosóficamente– aparte de la otra. De hecho, algún tipo de acercamiento biográfico parecía ser la exigencia de los últimos pensamientos de Foucault acerca de la especie inusual de “vida filosófica” que evidentemente había vivido. Como recordó a los asistentes a sus últimas conferencias en el Collège de France, ser filósofo había sido una vez asunto de vivir la propia vida de cierto modo, asunto de encarnar un determinado estilo de pensamiento. “Y tengo para mí que sería muy interesante escribir una historia”, observa en una conferencia, “que partiera por el problema de la vida filosófica, un problema... que se encarara como una opción detectable a través de los sucesos y decisiones de una biografía y al mismo tiempo a través de la [elaboración del] mismo problema en el interior de un sistema [de pensamiento] y del lugar que se haya concedido en este sistema al problema de la vida filosófica”. Foucault deploró a continuación, en esta misma

conferencia, y de manera enfática, nuestro “olvido” moderno de la idea de “vida filosófica”, que se ha eclipsado, especulaba, “porque la relación con la verdad ahora sólo se valida y manifiesta bajo la forma de conocimiento científico”.<sup>1</sup>

Intrigado por el desafío que planteaba Foucault, con la esperanza de poner al descubierto un tipo poco habitual de “vida filosófica”, decidí intentar escribir una obra que combinara viñetas personales y exégesis de doctrina, tal como el historiador antiguo Diógenes Laercio había hecho en sus *Vidas de Famosos Filósofos*, pero recurriendo a métodos modernos para establecer los hechos y abrir mi interpretación a una evaluación independiente. Mi objetivo, utilizando una fórmula de Gilles Deleuze, era “hallar Aforismos vitales que también fueran Anécdotas de pensamiento.”<sup>2</sup>

En el otoño de 1989 empecé a buscar las anécdotas del caso en diversas entrevistas. Comencé por la costa oeste de los Estados Unidos y desde allí seguí a París. A estas alturas, me parecía evidente que la preocupación de Foucault por el sadomasoquismo era una clave importante para acceder a algunos de los aspectos más desafiantes pero habitualmente menos atendidos de su obra. Supuse por otra parte –y fue una suposición correcta según se vio– que los norteamericanos hablarían con mayor libertad que los franceses sobre este aspecto de la vida de Foucault.

Mientras, ya me había convencido de que era falso el rumor que había gatillado mi trabajo. Desde luego, la geografía sexual del rumor era sospechosa: todos los informantes eran heterosexuales. Por otra parte, ya había reunido multitud de indicios que indicaban que nunca dijeron a Foucault que efectivamente padecía de Sida. Si esto era así, entonces la noción de que había sido una especie de “guerrillero del Sida” decidido a matar a otros, parecía inverosímil, un tributo perverso, especulaba yo, de la inicial paranoia y pánico en torno al Sida que contagió a personas por otra parte muy sensatas.

Mi viaje a París en marzo de 1990 me volvió a asustar. Hacía algunos meses que intentaba establecer contacto con

Daniel Defert, el compañero de tantos años de Foucault. No era fácil llegar hasta él. No contestó mis primeras cartas. Cuando llegué a París, traté de telefonarle a su departamento; sin resultado en un principio. Pero una tarde de domingo, a las cinco, atendió la llamada. Le expliqué directamente mi proyecto. Accedió a verme esa misma noche. Corrí al viejo departamento de Foucault, donde vive ahora Defert.

Conversamos cerca de tres horas. Mis preguntas parecieron llegar al blanco. Era claro, supongo, que me había sumergido en los textos de Foucault. También estaba claro que había hecho mis deberes acerca de las experiencias del filósofo en la comunidad gay norteamericana. Defert, por cierto, sabía todo sobre esas experiencias; y estuvo de acuerdo en que eran importantes, cruciales de hecho, para un entendimiento adecuado de la obra del filósofo, especialmente de sus últimos libros. Esa noche Defert se explayó sobre la idea foucaultiana de “experiencia-límite”. De inmediato percibí que el foco de Defert en esta idea era correcto; y el libro que he escrito refleja esa convicción.

Al cabo de dos horas de charla, llegamos al Sida. Defert explicó que la creciente amenaza del Sida había desempeñado un papel clave en el modo como Foucault se acercó al pensamiento griego y romano. “Es muy posible”, observó Defert, “que supiera muy bien de su muerte inminente y que no haya convertido esto en drama, sino que construyera día a día, verdaderamente, una [especie nueva de] relación con los demás... Incluso si no estaba seguro de su propia situación”, siempre tenía presente la amenaza del Sida. “Consideraba el Sida con mucha seriedad”, continuó Defert. “Cuando fue por última vez a San Francisco, consideró esto como una ‘experiencia-límite’”.

Quedé atónito.

Seguimos hablando una hora más. Pero cuando dejé esa noche el viejo departamento de Foucault, sólo podía pensar en esa engañosamente simple afirmación de Defert: *Consideraba el Sida con mucha seriedad; consideró esto como una experiencia-límite.*

Ahora debía ponderar si el rumor que me hizo empezar todo esto estaba más cerca de la verdad de lo que había creído posible.

Empecé a escribir apenas regresé de París. Incapaz de incorporar de otro modo la frase de Defert, comencé esforzándome por entender su significado, por situarla en algún contexto, reuniéndola con otros comentarios sobre el Sida y la muerte que Foucault había hecho a otros amigos. A modo de experimento, decidí seguir las instrucciones de Foucault para leer la vida de otro escritor: examiné la manera como había muerto el autor. Ya en camino, descubrí, asombrado, que este modo insólito (así lo creía entonces) de encarar la vida de un escritor parecía, por lo menos en este caso, llevar paso a paso y de manera completamente lógica, a los temas principales de la filosofía de Foucault que quería dejar abiertos y a disposición del examen de mis lectores.

Esto me dejaba perplejo sobre la manera de afrontar la posibilidad de que el filósofo hubiera aceptado el Sida como una “experiencia-límite”. Todo lo que había averiguado, de Defert y otros, me convencía de que era sumamente improbable que Foucault hubiera paseado por allí (como lo describía el rumor) tratando deliberadamente de contagiar –y, por lo tanto, tratando de asesinar– a personas inocentes. Era obvio que no tuvo la certeza, quizás hasta el mismo día de su muerte, de si tenía o no tenía Sida. Dadas las circunstancias en San Francisco durante el otoño de 1983, tal cual he conseguido reconstruirlas, me parecía que aceptar el Sida como una “experiencia-límite” habría supuesto entregarse a actos de pasión potencialmente suicidas con compañeros que consentían en ellos y que con mucha probabilidad ya estaban contagiados. Desdeñando deliberadamente toda precaución, Foucault y esos hombres habrían estado apostando la vida juntos; así, por lo menos, llegué a entender lo que pudo haber sucedido.

Hay, por cierto, otras maneras de interpretar mis indicios, todos los cuales son indirectos y circunstanciales. Como me recordó un interlocutor escéptico, es posible que Foucault, aunque haya visitado efectivamente los baños de San Francis-

co en el otoño de 1983, sólo practicara “sexo seguro”; no obstante, si se consideran sus convicciones de toda la vida sobre el suicidio y la muerte, esto me parece improbable. Otros lectores me han señalado que es posible que Foucault, si volvió a los baños, dañara a compañeros que nada sabían del problema; pero esto también me parece improbable: a pesar de la incertidumbre entonces vigente acerca de la naturaleza del Sida, cualquiera que iba a los baños en el otoño de 1983 seguramente sabía los riesgos que estaba corriendo.

Sin embargo, es importante recordar que esos riesgos eran precisamente eso, riesgos; no eran certezas. Como ha escrito Allan Bérubé, “hasta los pocos que corrieron esos riesgos a sabiendas” en esos meses, no estaban, por ello, sencillamente “eligiendo el Sida”. Apostar la vida –y perder la apuesta– no es lo mismo que matarse deliberadamente.<sup>3</sup>

Y recuerdo lo que escribió Foucault sobre la sobredosis letal de Roussel en 1933. ¿Acaso Roussel sólo pretendía “liberar esta muerte?” O “quizás también redescubrir la vida de la cual tan furiosamente había intentado liberarse, pero que también había soñado prolongar infinitamente mediante sus obras y la maquinaria meticulosa, fantástica e incansable de esas mismas obras?” Quizás Roussel, en un súbito acceso de locura, había tratado de matarse deliberadamente. O, por el contrario, quizás murió silenciosamente de manera accidental, como consecuencia no deseada de su lucha persistente, gracias a la alquimia vital de la “experiencia-límite”, para liberarse de sí mismo (“*se déprendre de soi-même*”). Tal como Foucault comenta el aparente suicidio de Roussel, la “imposibilidad, en este caso, de determinar” lo que pensaba el muerto significa que “todo discurso” sobre su obra corre el riesgo de “no ser engañado tanto por un secreto como por la conciencia de que hay un secreto”.<sup>4</sup>

En este sentido conviene hacer una última observación. Una vez que se estableció sin la menor sombra de duda razonable el carácter letal del Sida, la inmensa mayoría de la comunidad gay sexualmente activa alteró su conducta de manera tajante. Los miembros de la subcultura gay han sido

especialmente imaginativos en la creación de nuevos juegos eróticos, “seguros” y al mismo tiempo placenteros. A resultas de la extraordinaria transformación de las costumbres y la conducta de la comunidad gay, ha ocurrido una significativa mengua en el número de nuevas infecciones de transmisión sexual en esta comunidad. Parece probable que también Foucault, pasado un tiempo prudente, habría cambiado finalmente de parecer y de conducta: al cabo, eso fue lo que sucedió una vez que empezó a sopesar las implicaciones prácticas de las fantasías políticas asesinas que había compartido con otros en la ultraizquierda francesa. Como dice una de las amigas de Foucault en San Francisco, Gayle Rubin, en una carta que me escribió después de leer un borrador temprano de este libro: “Fuera cual fuera su romance con la muerte, sus nociones de lo extremo o el coraje indagatorio que impregnaba su conducta, creo que el hecho de que contrajera Sida fue una secuela imprevista, accidental, desafortunada, extremadamente trágica... Si él hubiera sabido a tiempo qué hacer y no se hubiera contagiado y muerto de ese modo horroroso, no tengo la menor duda de que habría dado los pasos necesarios; al mismo tiempo, creo que habría lamentado la pérdida de experiencias muy importantes, profundas, estremecedoras”.<sup>5</sup>

Rubin tiene razón, sin duda, en una cosa: si se considera la apuesta personal que había en el compromiso “estremecedor” de Foucault con la subcultura S/M, él (como muchos otros de sus miembros) tenía buenas razones para lamentar la pérdida de determinadas experiencias. De hecho, mientras sopeso los riesgos e intento imaginar retrospectivamente las desoladas alternativas que afrontaba en 1983 cualquier hombre gay sexualmente atrevido —una contención ansiosa o un abandono fatalista—, simpatizo más y más con aquellos que escogieron el que resultó el curso de acción más temerario. El esfuerzo que hizo Foucault, al final de su vida, por “pensar diferente” quizás no tuvo éxito. Pero su posible acercamiento al Sida como a una “experiencia-límite”, visto en el contexto del “ethos” maduro de Foucault tal como he tratado de re-

construirlo, posee cierta dignidad. Al jugarse, aparentemente, su destino de este modo con la subcultura S/M gay, afirmó tácita y paradójicamente cuán positivas y en verdad transformadoras habían sido sus experiencias al interior de esta comunidad. Estas nociones informan los dos últimos capítulos de mi relato.

Me doy cuenta de que estas nociones finales sobre ésta y otras materias discutibles que he narrado van a parecer deplorables a algunos lectores, un síntoma más del tipo de conducta viciosa que resulta aceptable una vez que se dejan de lado los estrictos cánones morales. Quizás es verdad el viejo dicho: comprender es perdonar. Es indudable que mi sostenido esfuerzo por conseguir una comprensión empática de coyunturas cruciales supone una suspensión consciente de todo juicio moral, y que esto muy bien puede señalar una limitación crítica en la especie de planteamiento biográfico que he adoptado. Mi obra está marcada, también, por mi convicción, quizás equivocada, de que lo que Nietzsche y Foucault han escrito sobre la genealogía del juicio moral es, en un sentido amplio, “verdadero”. Por todas estas razones, no me he sentido capaz ni inclinado a entregar un veredicto sumario sobre cómo eligió Foucault vivir su vida ni sobre cómo puede haber elegido acabar con ella. Otros habrá que no sentirán tales inhibiciones.

Como pueden sugerir estos comentarios, la composición de mi libro supuso una lucha continua entre impulsos a veces conflictivos. Ningún otro tópico del que he escrito me ha removido tal rango de emociones poderosas, desde el horror a la piedad. Como quería escribir sobre la vida y la obra de Foucault con pasión y con objetividad (no creo que estos objetivos se contradigan necesariamente), debí mantener un constante control tanto sobre mis sentimientos como sobre mis datos. ¿Qué emociones debía dejar que matizaran mi relato? ¿Cuánta empatía debía ejercer? Aparte de un compromiso implacable con la verdad, ¿cuáles son los valores que estimo? Mientras luchaba con estas preguntas, intentaba mantener la mente abierta y disponible, sin sucumbir a una ciega reverencia.



En el otoño de 1990 empecé a hablar en público sobre mi libro en los Estados Unidos. Muy pronto descubrí que no era un heraldo de buenas nuevas, si se puede decir que lo que estaba diciendo eran noticias: como me recordó una crítica, siempre existía la posibilidad (ella, en realidad, parecía considerarla una probabilidad cierta) de que el personaje que estaba llamando “Foucault” sólo fuera un fragmento de mi propia homofobia patológica.

Esta reacción inicial me dejó alarmado; hice una pausa, por supuesto. Siempre hay el peligro de que la obra se tiña con sesgos inadvertidos.

No obstante, después de ponderar las quejas de los críticos más vociferantes, decidí dejar globalmente intactos los fundamentos de mi relato. Sin embargo, creo que ahora comprendo mejor por qué algunas personas se afectaron tanto por lo que tenía que decir. Durante los años ochenta, numerosos norteamericanos que trabajaban en medios universitarios entronizaron a Foucault como una especie de santo patrono, como una figura canónica cuya autoridad invocaban rutinariamente para legitimar, en términos adecuadamente académicos, su propia versión de política “progresista”. Muchos de estos foucaultianos norteamericanos de última hora son demócratas bienintencionados; se han dedicado a forjar una sociedad más diversa en la cual puedan vivir juntos en compasiva armonía los blancos y la gente de color, los hetero y los homosexuales, los hombres y las mujeres manteniendo intactas sus “diferencias” genéricas. Se trata de un objetivo atractivo y difícil, con profundas raíces en la tradición judeocristiana. Desgraciadamente, la obra de Foucault, tal como he llegado a comprenderla, es mucho menos convencional –y mucho más desconsoladora– que lo que están dispuestos a aceptar algunos de estos “progresistas” admiradores. A menos que yo esté fundamentalmente equivocado, Foucault planteó un valiente y básico desafío a casi todo lo que pasa por “correcto” en la cultura occidental, incluso a casi todo lo que pasa por “correcto” entre buena parte de los académicos izquierdistas de Estados Unidos.

Mis amigos me suelen preguntar qué se puede concluir entonces sobre tan desconcertante pensador.

Unas pocas cosas me parecen claras. Foucault adoptó la propuesta de Nietzsche, llegar a ser “lo que uno es”, con absoluta seriedad, en algunos sentidos con más seriedad que el mismo Nietzsche. En el curso de su propia búsqueda nietzscheana, Foucault luchó valientemente: contra modos convencionales de pensar y de conducirse; contra formas intolerables de poder social y político; contra aspectos intolerables de sí mismo. Y perseveró en todo ello con una curiosidad y un coraje que me parecen admirables. Abrigó sus más locos impulsos en los libros que escribió, y trató de entender estos impulsos, simultáneamente explicándolos y expresándolos, exorcizando sus deseos mientras luchaba por establecer su inocencia recurriendo en parte a una metódica documentación de los orígenes históricos de las escisiones que solemos hacer entre bien y mal, verdadero y falso, normal y patológico. De este modo, ambiguo, se unió a la conversación de la cultura, rechazó algunos de sus términos claves y desafió supuestos muy generalizados. Al mismo tiempo, ofreció su vida como un modelo, no de la verdad sino de lo que debe implicar la búsqueda de la verdad. Su propia voluntad de saber no cedió nunca, fue implacable. Condujo mente y cuerpo reiteradamente hasta el punto de quiebre, y estableció un estándar de vida filosófica cuya imitación sería peligrosa, si no imposible, para la mayoría de los seres humanos. Aunque sólo sea eso, su vida y su obra, creo, prueban la sabiduría del adagio de Nietzsche: “el amor de la verdad es terrible y poderoso”.<sup>6</sup>

He intentado relatar la historia de Foucault conforme al espíritu de este adagio de dos filos de Nietzsche. Y creo que habré cumplido mi objetivo si mi libro logra transmitir algo de la perturbadora fuerza de las preocupaciones centrales de Foucault, si consigue, quizás, llegar a otros con las emociones que sentí mientras lo escribía.

## NOTA SOBRE LAS FUENTES Y TRADUCCIONES

La información completa sobre mis fuentes aparece en las notas finales que siguen. Pero hay una fuente específica, de especial interés, que necesita de alguna explicación. Foucault concedió en 1978 la entrevista más reveladora de su vida al periodista y militante político italiano Duccio Trombadori, que trabajó muchos años en *L'Unita*, el periódico del partido comunista. Hasta hace muy poco, la larga conversación (ocuparía un libro entero) con Trombadori sólo estaba disponible en una traducción italiana bajo el título de *Colloqui con Foucault*. Se publicó en 1981, hace mucho que está agotada y en la práctica es casi imposible encontrarla. A fines de 1991, sin embargo, una versión en inglés (traducida del italiano) apareció con el título de *Remarks on Marx*; se anuncia, también, la publicación del texto en francés. Mientras preparaba este libro, tuve acceso a dos transcripciones distintas de las conversaciones de Foucault con Trombadori, que se realizaron en francés: una de ellas se había editado para ser publicada; la otra, evidentemente no. Por otra parte, mientras este libro ya estaba en prensa me informaron que François Ewald y Daniel Defert, combinando pasajes de ambas transcripciones, habían preparado una *tercera* versión francesa de estas conversaciones: aparentemente, éste es el texto que está por aparecer en la edición de Gallimard de las obras breves completas de Foucault. Como las transcripciones originales están a disposición de los estudiosos en el Centre Michel Foucault de París, en mis notas cito el número de página pertinente de la trans-

cripción editada o de la no editada; en el caso de la transcripción francesa no editada, un número romano indica el número de la casete transcrita.

Cuando me refiero a los ensayos y entrevistas de Foucault, por lo general cito la fuente francesa y, si existe (y a menudo es así) la traducción al inglés. Irónicamente, mientras escribía este libro, las obras breves de Foucault eran mucho más accesibles en inglés que en francés. Cuando Gallimard publique su edición\*, todo esto va a cambiar; como el contenido de esta colección se ordenará cronológicamente, he incluido en mis notas la fecha original de cada ensayo y entrevista para que los lectores de este libro puedan hallar sin dificultades la referencia del caso en la edición definitiva de Gallimard.

Estoy completamente de acuerdo con la decisión de Ewald y Defert de incluir todas las entrevistas de Foucault en el corpus integral de su *oeuvre*. Como dijo Gilles Deleuze, Foucault representó “un teatro de declaraciones”, y sus diversas entrevistas desempeñaron un papel definidor en la manifestación pública de su pensamiento. El mismo Foucault editó, corrigió, y en algunos casos reescribió por completo, varias de estas entrevistas. Otras quedaron evidentemente tal cuales; pero no son menos importantes por ello: refiriéndose a uno de los más reveladores diálogos de Foucault (con el director de cine alemán Werner Schroeter), Deleuze observa, correctamente, que “éste es un texto extraordinario, precisamente porque es una conversación improvisada...”

Como las entrevistas y ensayos de Foucault muestran mucho sobre su vida de afuera, y también sobre su experiencia interior, he podido utilizar sus textos publicados como fuente primaria de mucha de la información que presenta este libro. Muchos otros detalles biográficos, particularmente sobre las visitas del filósofo a Norteamérica y también sobre su compromiso con la subcultura S/M, provienen de nuevas entrevistas. Por otra parte, me he apoyado en la biografía que escribió Didier Eribon para algunos de los hechos de la vida temprana de Foucault. Sé que varios de los amigos íntimos del filósofo —entre ellos, Daniel Defert— estiman que la obra de Eribon

tiene debilidades muy profundas. Pero durante nuestra conversación, Defert sólo especificó unos pocos pasajes del libro de Eribon con los que no estaba de acuerdo, y en todos los casos el desacuerdo me parece más de interpretación que asunto fáctico. Por otra parte, mientras realizaba mi propia investigación, pude corroborar independientemente gran parte de los hechos que contiene la biografía de Eribon; considero, entonces, que este libro es una fuente confiable de información.

Para asegurarme la exactitud del nuevo material que incluía en mi libro, sometí las partes pertinentes de mi manuscrito a diversas personas claves que había entrevistado, entre las cuales están (en orden alfabético) Leo Bersani, Daniel Defert, Bob Gallagher, Philip Horvitz, D. A. Miller, Hans Sluga, Simeon Wade, y Edmund White; a excepción de Defert, que no respondió, mi texto definitivo incorporó sus comentarios y correcciones.

Todas las traducciones del francés son mías.\*\* Me he apoyado, en diversa medida, en las traducciones existentes al inglés, cuya calidad varía de modo considerable y va desde la versión de *Locura y Civilización* que realizó Richard Howard, soberbia, hasta la traducción estándar de *Las Palabras y las Cosas*, que no ayuda demasiado.\*\*\*

He hecho lo posible por eliminar referencias arbitrarias al género. No siempre lo he conseguido. Los pronombres franceses son implacablemente masculinos; mis traducciones y parte del texto adyacente reflejan ese uso. Me he sentido obligado a mantener el uso foucaultiano de la palabra *homme*, “hombre”, para designar la humanidad en abstracto.

Durante mi investigación evité deliberadamente, como explico en el prefacio, sumergirme en la literatura secundaria acerca de Foucault, que ya casi resulta inmanejable por lo frondosa. No obstante, hay un puñado de textos que me han influido más profundamente de lo que las notas podrían indicar. Uno de ellos no tiene la menor relación con Foucault. Me refiero al estudio, absolutamente renovador, de Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*. En cuanto a ensayos

acerca de Foucault, debo señalar “Le noir soleil du langage: Michel Foucault”, de Michel de Certeau; “Vers la fiction”, de Raymond Bellour; “Foucault révolutionne l’histoire”, de Paul Veyne; “Michel Foucault, 1926-1984”, de Edward Said; “Pedagogy and Pederasty”, de Leo Bersani, y, sobre todo, *Foucault*, de Gilles Deleuze.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS EN LAS NOTAS

- entrev. Entrevista. Cuando la nota no precisa la fecha, se da entre paréntesis la de la entrevista.
- AS *L'archéologie du savoir* (París, 1969).
- CF *Colloqui con Foucault* (Salerno, 1981). Todos los pasajes se traducen, y se citan, o bien el manuscrito mecanografiado del texto francés original editado, o bien (cuando un número romano precede al número de la página) o bien del manuscrito mecanografiado del texto original francés completo. (Hasta principios de 1992 ninguno de estos textos se había publicado, aunque se estaba preparando un nuevo texto francés para la inminente edición de Gallimard de las obras breves completas de Foucault).
- CP *Ceci n'est pas un pipe* (París, 1973).
- FD *Folie et déraison* (París, 1961), reimpreso, sin el prefacio original, como *Histoire de la folie a l'age classique* (París, 1972). A excepción de las citas del prefacio original, todas las citas se refieren a la edición de 1972.
- HB *Herculine Barbin dite Alexina B* (París, 1978).
- MC *Les mots et les choses* (París, 1966).
- MM *Maladie mentale et personnalité* (París, 1954).
- MM\* *Maladie mentale et psychologie* (París, 1962).
- NC *Naissance de la clinique* (París, 1972). Esta es una ligera revisión de la primera edición, publicada en 1963. A excepción de muy pocos pasajes citados de la edición original —citada como “NC(1963)”, todas las citas se refieren a la edición de 1972.
- OD *L'ordre du discours* (París, 1971).
- PD *La pensée du dehors* (París, 1986), publicado originalmente como un ensayo en *Critique*, 229 (junio, 1966), pp. 523-546.
- PR *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...* (París, 1973).

ABREVIATURAS USADAS EN LAS NOTAS

- RC *Résumé des cours, 1970-1982* (París, 1989).
- RE "Introducción" a *Le rêve et l'existence*, de Ludwig Binswanger (París, 1954), pp. 8-128.
- RR *Raymond Roussel* (París, 1963).
- SP *Surveiller et punir* (París, 1975).
- SS *Le souci de soi* (París, 1984).
- UP *L'usage des plaisirs* (París, 1984).
- VS *La volonté de savoir* (París, 1976).
- BSH *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Huber L. Dreyfus y Paul Rabinow (Chicago, 1982).
- FCR *Foucault: A Critical Reader*, ed. de David Couzens Hoy (Oxford, 1986).
- FLI *Foucault Live*, por Michel Foucault, ed. de Sylvere Lotringer, trad. de John Johnston (Nueva York, 1989).
- LCP *Language, Counter-Memory, Practice*, por Michel Foucault, trad. de Donald Bouchard y Sherry Simon (Ithaca, N.Y., 1977).
- MFP *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988* (París, 1989).
- PKN *Power/Knowledge*, por Michel Foucault, ed. de Colin Gordon (Nueva York, 1980).
- PPC *Politics, Philosophy, Culture*, por Michel Foucault, ed. de Lawrence D. Kritzman (Nueva York, 1988).
- PTS *Power, Truth, Strategy*, por Michel Foucault, ed. de Meaghan Morris y Paul Patton (Sydney, 1979).
- TFF *The Final Foucault*, ed. de James Bernauer y David Rasmussen (Cambridge, Mass., 1988).
- TFR *The Foucault Reader*, ed. de Paul Rabinow (Nueva York, 1984).

Todas las referencias se efectúan a las obras originales o bien a las que cita el autor.



# NOTAS

## PREFACIO

<sup>1</sup> “Le Mallarmé de J.-P. Richard”, *Annales* (septiembre-octubre, 1964), pp. 997-98. Mi mayor deuda metodológica la tengo con la obra crítica de Jean Starobinski, cuyo modo de reconstruir el universo imaginario de una figura como Jean-Jacques Rousseau considero ejemplar. Este libro también tiene una deuda muy profunda con el estudio de Alexander Nehamas acerca de lo que significa “llegar a ser lo que uno es”, en *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass., 1985).

<sup>2</sup> Ver Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989). No podría haber escrito este libro sin Eribon: mucho de lo que relato aquí lo hallé primero en las páginas de su biografía y él mismo me ayudó en varias ocasiones; por otra parte, y sin quererlo, me abrió más de una puerta. El acceso que tuve al amigo y compañero de Foucault, Daniel Defert, se debió en buena medida al disgusto que le había producido el retrato que de él hace Eribon y a sus deseos de corregirlo. La obra de David Macey, en fin, no la he visto mientras escribía. Es posible, por lo tanto, que varias partes de este relato deban ser aumentadas, ampliadas o revisadas poco después de que se publique este libro. *Caveat lector*.

<sup>3</sup> Ver Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, 1990), pp. 32-57, 196-215. Foucault articuló ya en 1957 la noción de una “búsqueda” (*recherche*) estructurada teleológicamente que combinaría aspectos de la especie de *recherche* que realizaron Proust, Borges y Bachelard. Ver “La recherche scientifique et la psychologie”, en Jean-Edouard Morere, ed., *Des chercheurs français s'interrogent* (París, 1957). Cfr. los comentarios finales de Foucault sobre el papel de la teleología en la ética: UP, pp. 34-35. La fuente del habitual malentendido sobre la posición de Foucault (si efectivamente es así) es Foucault mismo, cuyas (me parece a mí) afirmaciones deliberadamente engañosas acerca de “la muerte del autor” a fines de los años sesenta resultaban sumamente útiles para este fin (el ocultamiento y difuminación de uno mismo). Me refiero a este asunto con más detalle en el capítulo cinco.

<sup>4</sup> Me parece que la mejor exposición de la filosofía de la historia de Foucault es la de Paul Veyne. Ver “Foucault révolutionne l'histoire”, en Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (París, 1978).

<sup>5</sup> Me ha estimulado la lucha para elaborar, en la práctica, alguna noción de objetividad la apreciación de las dimensiones literarias de la indagación histo-

riográfica que aparece en el elegante libro de Lionel Gossman *Between History and Literature* (Cambridge, Mass., 1990). Y la experiencia moderna con la invención descontrolada de mitos –por ejemplo en Rusia entre 1917 y 1989, y en Alemania en tiempos de Hitler– me confirma que vale la pena buscar denodadamente la objetividad (a pesar de lo problemático que, obviamente, es este ideal).

<sup>6</sup> D.H. Miller, *Bringing out Roland Barthes* (Berkeley, 1992).

<sup>7</sup> TFR, p. 374.

## EPIGRAFES

René Char, “Le mortel partenaire”, en *Oeuvres complètes* (París, 1983), pp. 363-64.

Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed. Neumann (Leipzig, 1894 y ss.), Vol. X, p. 147: una nota, no utilizada, para su temprano e inconcluso ensayo publicado póstumamente, en “La filosofía en la edad trágica de los griegos” (1873).

## CAPITULO 1: LA MUERTE DEL AUTOR

<sup>1</sup> “The Subject and Power” (1982), en BSH, p. 211. Ver también Michael Donnelly, et al., “La planete Foucault”, *Magazine Littéraire*, 207 (mayo, 1984), pp. 55-57.

<sup>2</sup> Para éste y otros obituarios, ver: *Le Monde*, 27 de junio, 1984 (Veyne); *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio, 1984 (Daniel, Braudel); *Libération*, 30 de junio, 1984 (suplemento de doce páginas), y *Libération*, 26 de junio, 1984.

<sup>3</sup> “La folie n'existe que dans la société” (entrev.), *Le Monde* (22, julio, 1961), p. 9. Cfr. Robert Maggiori, “Michel Foucault: une pensée sur les chemins de traverse”, *Libération* (26, junio, 1984), p.2.

<sup>4</sup> MC, p. 398.

<sup>5</sup> SP, pp. 22, 23.

<sup>6</sup> VS, p. 62.

<sup>7</sup> NC, p. 176.

<sup>8</sup> MM, p. 54. El libro de James D. Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe* (Cambridge, Mass., 1981), ha influido en mi comprensión de la generación de Sartre.

<sup>9</sup> Ver “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie* (julio-septiembre 1969), pp. 89, 92, 93. Como señala Foucault, las “parodias” inevitables de las ideas de los “fondateurs de discursivité” provocan, inevitablemente también, una vuelta a la obra –y a la vida– del autor.

<sup>10</sup> Lawrence Stone, “An Exchange with Michel Foucault”, *The New York Review of Books* (31, marzo, 1983), p. 42. Gerald Weissmann, “Foucault and the Bag Lady”, *Hospital Practice* (agosto, 1982).

<sup>11</sup> J.G. Merquior, *Foucault* (Londres, 1985), p. 160. Ver Stone, “An Exchange with Michel Foucault”, loc. cit., para un buen resumen de las preocupaciones de un eminente historiador norteamericano; para el caso de los historiadores franceses, ver Arlette Farge, “Face a l'histoire”, *Magazine Littéraire*, 207 (mayo,

1984), pp. 40-42. Para la exigencia de criterios, ver Nancy Fraser, "Foucault on Power", en *Unruly Practices* (Minneapolis, 1989), p. 33. Para el gato Félix, ver Michel de Certeau, "The Black Sun of Language: Foucault", En *Heterologies* (Minneapolis, 1986), p. 183.

<sup>12</sup> "Qu'est-ce qu'un auteur?" (1969), loc. cit., p. 77. AS, p. 28. Ver también Michel de Certeau, "The Laugh of Michel Foucault", en *Heterologies*, pp. 193-98. La biografía es de Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989).

<sup>13</sup> "Qu'est-ce qu'un auteur?" (1969), loc. cit., p. 93 "Politics and Ethics; An Interview" (1983), en TFR, p. 374. Cfr. "Le Mallarmé de J.-P. Richard", *Annales* (septiembre-octubre 1964), esp. pp. 997-98, 1000. En su apasionada defensa del libro de Richard, *L'univers imaginaire de Mallarmé* (París, 1962), Foucault expone el nuevo objeto del análisis literario que están proponiendo los nuevos materiales de archivo disponibles desde el siglo diecinueve, especialmente los esbozos y borradores de obras y también los indicios y datos biográficos de la vida del autor. El gran logro del libro de Richard es, según Foucault, la perspicacia con que maneja el rango completo de esa nueva "masa documental": "El Mallarmé a que se refiere en sus análisis no es el mero sujeto gramatical ni el sujeto psicológico profundo; es, en cambio, el que dice 'Yo' en las obras, las cartas, los borradores, los esbozos, los secretos personales (*les confidences*)..."

<sup>14</sup> "Entrevista con Michel Foucault" (1983), en RR. (La cursiva es mía).

<sup>15</sup> Ver RR. pp. 10-12. Cfr. "Qu'est-ce qu'un auteur?" (1969), loc. cit., p. 78: si queremos descifrar "la marca del escritor", debemos "discernir el papel de la muerte en el juego de la escritura". (Esta, como veremos, es una convicción que Foucault comparte con Maurice Blanchot; ver capítulo tres).

<sup>16</sup> RE, pp. 71-72. (Foucault habla aquí, explícitamente, sobre la muerte y la "autenticidad"). "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom" (entrev., 1984), en TFF, p. 9. NC, pp. 169, 170, 175-76. Cfr. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo* (en la edición norteamericana, Nueva York, 1962, pp. 302-303).

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, *Foucault* (París, 1986), pp. 102-106.

<sup>18</sup> NC, p. 176. Denis Hollier ha escrito un ensayo que indaga algunos de estos temas: ver "Le mot de Dieu: 'Je suis mort'", en MFP, pp. 150-165.

<sup>19</sup> *Le Monde* (27, junio, 1984), p. 10.

<sup>20</sup> *Libération* (26, junio, 1984), p. 2.

<sup>21</sup> Eribon, *Foucault*, p. 351.

<sup>22</sup> Mirko D. Grmeck, *History of AIDS*, trad. de Russel C. Maulitz y Jacalyn Dufflin (Princeton, 1990), p. 4; se refiere a J. Leibowitch, *Un virus étrange venu d'ailleurs* (París, 1984).

<sup>23</sup> Grmeck, *History of AIDS*, p. 70. Quiero agradecer a mi mujer, Sarah Minden, médico que se ha entregado a la investigación del Sida y que me ha ayudado a resumir el estado actual del conocimiento sobre el virus del Sida.

<sup>24</sup> Para la cobertura que dio la prensa francesa a las primeras etapas de la epidemia, ver Michael Pollak, *Les Homosexuels et le Sida: Sociologie d'une épidémie* (París, 1988), esp. pp. 144-151; la concepción errónea del Sida como una especie de "cáncer gay" perduró más en Francia que en Estados Unidos. El crítico que cito al final de este párrafo es Rabbi Julia Neuberger, que escribió en el *Guardian* en 1985; citado en Simon Watney, *Policing Desire: Pornography, AIDS and the Media* (Minneapolis, Minn., 1987), p. 3.

<sup>25</sup> Ver "Discourse and Truth: The Problematization of *Parrhesia*", una transcripción no autorizada y no publicada del seminario de Foucault en Berkeley (otoño de 1983), editado por Joseph Pearson (Evanston, Ill., 1985). En estos seminarios, como en las últimas conferencias que dictó en el Collège de France en 1984 (que se exponen con algún detalle en el capítulo once), Foucault destacó el *peligro* de decir la verdad, especialmente cuando decirla puede ofender a quienes tienen intereses políticos en juego o a los que temen la deshonra o el oprobio que a veces implica decir la verdad.

<sup>26</sup> Hervé Guibert, *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* (París, 1990), p. 110. Acerca del valor del *roman à clef* de Guibert como fuente, ver el capítulo once.

<sup>27</sup> Ver Eribon, *Foucault*, pp. 348-349. Cfr. Guibert, *A l'ami*, pp. 31-33.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>29</sup> Entrevista con Edmund White, 12 de marzo, 1990. En público, Defert ha negado siempre esas emociones, y no me pareció adecuado (ni fructífero) preguntarle sobre este punto. (Para la posición oficial de Defert, conviene atender al orden exacto de su respuesta a Jean-Paul Aron en 1987; la reproducimos más adelante). En la entrevista que tuve con él en marzo de 1990, Defert efectivamente dejó muy claro que no supo que Foucault tenía Sida hasta *después* de su muerte.

<sup>30</sup> Acerca de Defert y el AIDES, ver Gerard Koskovich, "Letter from Paris", en *The Advocate*, 4 (marzo de 1986), pp. 31-32. Para un ejemplo del más siniestro de los rumores que circularon, ver Camille Paglia, "Junk Bonds and Corporate Raiders: Academe in the Hour of the Wolf", *Arion* (primavera, 1991), p. 195: "Los frutos de Foucault son madera carcomida. Era un Herodes sin Salomé. Fue un hombre de psique mutilada: si lo que he oído acerca de su conducta pública después de que supo que tenía Sida es verdad, entonces Foucault merecería la condena de toda persona ética". Para más detalles sobre este rumor –y sobre su falsedad–, ver el "postscriptum" del autor.

<sup>31</sup> SP, p. 200.

<sup>32</sup> El periodista era Gerard Koskovich, a quien entrevisté el 30 de septiembre de 1989. Koskovich tuvo la amabilidad de facilitarme las cintas de la entrevista original con Jean Le Bitoux.

<sup>33</sup> Koskovich, "Letter from Paris", *The Advocate* (4, marzo, 1986), p. 31. También, la entrevista con Koskovich del 30 de septiembre de 1989.

<sup>34</sup> Jean-Paul Aron, "Mon Sida", *Le Nouvel Observateur* (5, noviembre, 1987), p. 44. En su libro *Les modernes* (París, 1984), pp. 216-33, Aron retrata a Foucault como un personaje muy desagradable, "de mal genio", "caprichoso", que intenta seducir constantemente a muchachos hermosos. Ver esp. pp. 219-220: "este crítico de los controles aspiraba a controlar la esencia [del mundo]. Inquisidor nato, me lo imagino en el siglo quince... en el papel del monje [de Savonarola], quemando y condenando y manifestándose por Cristo Rey contra los herejes, contra el gobierno de Florencia..." Aunque mezquino, este retrato que hace Aron tiene algún interés, ya que se trata de una caricatura que ha hecho alguien que conocía muy bien a Foucault.

<sup>35</sup> Daniel Defert, "Plus on est honteux, plus on avoue", *Libération* (31, octubre, 1987), p. 2. Advértese como en la primera frase Defert pasa del "nosotros" al "yo" –si "nosotros" nos hubiéramos avergonzado, entonces "yo"

nunca habría creado la asociación Aides...-. Pero, por supuesto, no estamos hablando aquí de la vergüenza que pudiera sentir Defert. El sentido de su gesto póstumo acerca de la hipotética vergüenza de Foucault no es obvio.

<sup>36</sup> Jean Le Bitoux, "The Real Foucault", *New York Native* (23, junio, 1986), p. 5.

<sup>37</sup> Entrevista con Defert, 25 de marzo de 1990. En una entrevista con Didier Eribon, Paul Veyne dice haber visto, después de la muerte de Foucault, una de las entradas de los diarios del filósofo, fechada en noviembre de 1983: "Sé que tengo Sida, pero mi histeria me permite olvidarlo" (ver Eribon, *Foucault*, p. 348; este pasaje no aparece ni en la traducción al inglés del libro de Eribon ni en la segunda edición, revisada). Defert niega con vehemencia que exista esa entrada. Pero esto parece claro: en el curso de 1983, Foucault manifestó su creciente y comprensible preocupación por el Sida a numerosas personas tanto en Estados Unidos como en Francia. Ver, por ejemplo, las conversaciones de Foucault en Berkeley, durante la *primavera* de 1983, con D.A. Miller y Philip Horowitz que se relatan al fin del capítulo diez.

<sup>38</sup> Parece asunto del destino, pero a Foucault lo rodeaban entre 1981 y 1984 médicos y académicos amigos que estaban en situación de conocer las más recientes novedades acerca de la misteriosa enfermedad nueva que estaba afectando a los gay. En el capítulo doce de su *roman à clef* acerca del Sida (y Foucault), Hervé Guibert alude al grupo de estudio que organizó Foucault en 1983 con Bernard Kouchner y varios médicos e intelectuales políticamente activos; el grupo se reunía en el hospital Tarnier, donde se empezó a tratar alguno de los primeros casos de Sida de que se supo en Francia. "Solía toser como loco en estas reuniones", escribe Guibert; sin embargo, "se negaba a ver un médico; sólo dio el brazo a torcer cuando el jefe de la clínica le manifestó su preocupación por esa tos seca, persistente". Así parece que finalmente se diagnosticó, muy tarde, la naturaleza de la enfermedad de Foucault. (Ver Guibert, *A l'ami*, pp. 31-33). Más sobre la reacción de Foucault ante la evidencia creciente del Sida y sus peligros: ver los recuerdos de Hans Sluga y D.A. Miller, que se relatan en el capítulo diez. Guibert recuerda haber conversado con Foucault y planteado la posibilidad de un nuevo "cáncer gay" ya en 1981. Tan pronto planteó el tema, Foucault estalló en carcajadas: "¡Un cáncer que sólo ataque a los homosexuales, no, es demasiado bueno para ser verdad, me moriría de risa!" (Ver Guibert, *A l'ami*, p. 21). El 16 de marzo de 1990, en un programa de televisión llamado *Apostrophes*, Guibert relató exactamente la misma historia; pero esta vez citó a Foucault por su propio nombre. Edmund White recuerda que en 1981, en París, conversó con Foucault en términos semejantes.

<sup>39</sup> Una exposición más detallada acerca de la comunidad gay de San Francisco y el compromiso de Foucault con ella puede verse en el capítulo ocho.

<sup>40</sup> Katharina von Bülow, "Contradire est un devoir", *Le débat*, 41 (septiembre-noviembre, 1986), p. 177.

<sup>41</sup> Para la famosísima definición foucaultiana de "heterotopía" como un lugar (antitético de utopía) donde "se detiene el curso de las palabras" y se disuelven las consoladoras certezas del conocimiento convencional, ver MC, pp. 9-10. Para los tipos de experiencia extrema que detienen el curso de las palabras -lo sobrecogedor, lo indecible,... lo extático-, ver "Le langage à l'infini",

*Tel quel*, 15 (otoño, 1963), pp. 48-49. Para el deseable "limbo" de "esas sociedades cerradas, estrechas e íntimas donde se tiene la extraña felicidad, a un tiempo obligatoria y prohibida, de habérselas con sólo un sexo", ver "Introducción" a *Herculine Barbin*, p. xiii, trad. de Richard McDougall (Nueva York, 1980). Para el S/M, ver "An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity" (1982), *The Advocate* (7, agosto, 1984), p. 43.

<sup>42</sup> "An Interview" (1982), en PPC, p. 12.

<sup>43</sup> La fuente de información más disponible para la respuesta de los gay al Sida en esos meses no es, desgraciadamente, muy confiable, debido a la disposición de su autor, contraria a los miembros sexualmente más audaces de su comunidad; aun así, *And the Band Played On*, de Randy Shilts (Nueva York, 1987), continúa siendo una fuente valiosísima siempre que se la utilice críticamente. Una crítica muy significativa puede verse en Douglas Crimp, "How to Have Promiscuity in an Epidemic", en Douglas Crimp, ed., *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Criticism* (Cambridge, Mass., 1988), p. 237-270. El ensayo de Crimp destaca el papel rector que adoptó la comunidad gay en la propagación de las prácticas del "sexo seguro". No es clara la cronología de estos tempranos esfuerzos por el sexo seguro; pero empezaron informalmente en San Francisco, a principios de 1983, entre activistas gay, y en mayo de ese mismo año un grupo de médicos de la Bay Area publicó el primer conjunto de normas. Acerca de la movilización de la comunidad gay durante esos meses, ver también la aguda polémica de Cindy Patton, *Sex and Germs: The Politics of AIDS* (Boston, 1985), que contiene una exposición muy precisa de la "erotofobia" como factor cultural clave de la respuesta del público al Sida. En San Francisco, el más importante activista gay que se puso desde un principio en campaña (desde mayo de 1983) para cerrar las casas de baños fue Larry Littlejohn. Para informaciones sobre todo esto (y para otra fuente que corrobora y corrige a Shilts), ver la prudente historia analítica de la discusión sobre los baños en Ronald Bayer, *Private Acts, Social Consequences* (Nueva York, 1989), pp. 20-71. (Vale la pena anotar que el mismo Shilts fue casi desde un principio abierto partidario de que se cerraran las casas de baños, lo que explica en parte el tono de "ya se los había dicho" que impregna su relato). Por último, debo agradecer a Gayle Rubin porque revisó sus archivos y me hizo saber sus impresiones, fundadas en diez años de investigaciones sobre la historia del S/M en la Bay Area, acerca de cómo la comunidad gay en general y la subcultura S/M en particular respondieron al Sida en esos tristes meses.

<sup>44</sup> Shilts, *And the Band Played On*, p. 377.

<sup>45</sup> SP, p. 199.

<sup>46</sup> "Un plaisir si simple", *Gai pied*, 1 (abril, 1979), p. 10. NC, pp. 125, 175.

<sup>47</sup> SP, p. 38. En mi entrevista con él (el 11 de abril de 1991), D.A. Miller, uno de los amigos de Foucault en Berkeley, recordó haber conversado con él en París, en diciembre de 1983, sobre sus excursiones por las casas de baños de San Francisco ese otoño. Una conversación semejante aparece en Hervé Guibert, *A l'amé*; ver el párrafo siguiente. Ver también la anécdota que menciona Richard D. Mohr en *Gay/Justice* (Nueva York, 1988), p. 268: "Durante el verano de 1983, dos años después de que los primeros casos de Sida se hicieran públicos en Nueva York y mucho después de que las máquinas proveedoras de condones aparecieran en los bares, Michel Foucault dirigió un seminario en el

Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York. Todas las noches, durante todo el seminario, iba, según me contó el filósofo que le sirvió de guía, a las casas de baños gays y gozaba enormemente en ellas”.

<sup>48</sup> Ver Guibert, *A l'amí*, p. 30. ¿Demostró alguna vez Foucault esos sentimientos? Guibert ha muerto. Es imposible discernir con algún grado de certeza entre hechos y fantasía en su relato. Pero virtualmente cada detalle acerca de Foucault que he podido verificar confirma la exactitud fáctica del retrato que Guibert hace de Foucault en la novela. Según D.A. Miller, Foucault evocaba en sus conversaciones una atmósfera más bien distinta en esas “casas” de San Francisco durante el otoño de 1983. Miller recuerda que Foucault observaba que algunas noches los baños estaban casi desiertos y que lamentaba el cierre de uno de sus favoritos, el *Hothouse*. (Fue el primer importante establecimiento S/M que cerró a causa del Sida. Su propietario, Louis Gaspar, que cerró voluntariamente el negocio, declaró en esos días que “en vista de las cuestiones morales y éticas comprometidas, no podía seguir abierto si me parecía que de algún modo podía resultar responsable de que alguien se contagiara”. Ver Randy Shilts, “A Gay Bathhouse Closes its Doors in S.F.”, *San Francisco Chronicle* (11 de julio, 1983), p. 3. Agradezco a Gayle Rubin por rastrear este artículo). En mi conversación con Defert el 25 de marzo de 1990, inmediatamente después que Defert me dijera que Foucault tomaba “muy en serio” el Sida durante su último viaje a San Francisco –ver la frase que cito inmediatamente–, le dije que Guibert había dicho algo muy semejante sobre Foucault en su novela. “Sí”, respondió Defert, “se lo dije [a Guibert]; él miente cuando dice que Michel se lo dijo antes a él”. Defert me dijo en seguida que Foucault había resumido la experiencia con un juego de palabras, combinando las palabras “Sida” y “*décision*”. No me explicó el juego, pero quizás era con el verbo “*décider*” (decidir), cuyo tiempo pasado es “*décida*”, o quizás el juego implicaba la fusión de las dos palabras Sida y “*décision*” (“de-sid-ion”), es decir, llegar a una decisión sobre el Sida. Los asuntos éticos que plantea la posible conducta de Foucault en los baños de San Francisco durante el otoño de 1983 –si efectivamente se comportó así– son complejos. Una discusión más extensa puede verse en el postscriptum del autor.

<sup>49</sup> Entrevista con Defert el 25 de marzo de 1990 (cursivas del autor). Defert hizo este comentario mientras respondía mi pregunta sobre qué había querido decir cuando escribió en su artículo de *Libération* (publicado el 31 de octubre de 1987) que Foucault “hizo consigo mismo una obra ascética y que su muerte se inscribe dentro de esta obra”. Poco antes, durante la conversación, Defert había descrito con cierto detalle la importancia que tenía para Foucault la idea de “experiencia-límite”, y también se refirió a que Foucault había desarrollado esa noción a partir de su lectura de Bataille; el alcance de la expresión “experiencia-límite” estaba, pues, muy claro. De hecho, cuando preparaba la transcripción textual de nuestra entrevista de tres horas, descubrí que Defert mismo había planteado la noción de experiencia-límite en los primeros minutos de nuestra charla, que se había explayado en el tema y vinculado la idea de experiencia de Foucault con “la locura, las drogas, la sexualidad y quizás, yo diría, con el Sida”. En ese momento no comprendí plenamente las posibles implicaciones de ese comentario. Dos horas después, cuando Defert vuelve a

vincular el Sida y las experiencias-límite, en la observación que he citado en el texto, de inmediato le pregunté a qué se refería exactamente. Por desgracia, Defert se quedó en silencio, sacudió la cabeza y no quiso agregar más, tal como se negó a comentar un primer esbozo mecanografiado de este libro, que le entregué en noviembre de 1991. Lo que Defert *escribió* en 1987 –acerca de la inscripción que habría hecho Foucault de su propia muerte dentro de la obra ascética que hizo consigo mismo– es, me parece, tan revelador, en contexto, como el comentario que me hizo sobre un Foucault que consideraba que el Sida era una “experiencia-límite”. Más sobre el contexto filosófico, en la exposición del capítulo diez sobre los postreros puntos de vista de Foucault sobre el ascetismo y la muerte. Y cfr., también, el sugerente retrato en Hervé Guibert, *A l'ami*, p. 39: “A finales de 1983, cuando Muzil [Foucault] tosía peor que nunca,... le dije ‘en realidad estás esperando estar con Sida’. Me miró de modo oscuro, perentorio”.

<sup>50</sup> UP, pp. 12-13.

<sup>51</sup> Para “positividad”, ver, por ejemplo, AS, p. 164. Los términos “positivo” y “positividad” fueron utilizados de un modo ambiguo por Auguste Comte, que quería difuminar las connotaciones científicas y morales de “positivo”. Mi esfuerzo por definir aquí “positividad” está en deuda con la exposición de Ian Hacking en “Language, Truth and Reason”, en Martin Hollis y Steven Lukes, eds., *Rationalism and Relativism* (Oxford, 1982), p. 53.

<sup>52</sup> CF (entrev. 1978), p. 2. Para “experiencia-límite” en *Locura y Civilización*, ver el prefacio original, FD (1961), pp. i, iii-iv, al cual también me refero en el capítulo cuatro. Para esta idea en Bataille, ver esp. George Bataille, *L'expérience intérieure*. Acerca del alcance de la literatura y el arte para aprehender el juego de la verdad y “el juego de los signos”, cfr. RR, p. 209.

<sup>53</sup> “Qu'est-ce qu'un auteur?” (1969), loc. cit., p. 78.

<sup>54</sup> “Conversation” (entrev. 1981), en Gerard Courant, *Werner Schroeter* (París, 1981), pp. 39-40, 45.

<sup>55</sup> OD, p. 37. NC, p. 125. MC, pp. 396, 398.

<sup>56</sup> VS, pp. 54-55.

<sup>57</sup> “Le retour de la morale” (entrev.), *Les Nouvelles* (28 de junio-5 de julio, 1984), p. 36. “Est-il donc important de penser?” (entrev.), *Libération* (30-31, mayo, 1981), p. 21. Eribon me dijo el 29 de marzo de 1990, en una entrevista, que Foucault había escrito que sus libros eran “algún fragmento de autobiografía” mientras corregía la transcripción, como acostumbraba. “Era muy consciente de que esa frase sería citada”, dice Eribon: “La escribió cuidadosamente”. Cfr. “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault” (1982), en Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of Self* (Amherst, Mass., 1988), p. 11: “cada una de mis obras es una parte de mi propia biografía”. La expresión pública más famosa de desconfianza sobre el valor filosófico de la “experiencia” ocurre en *La Arqueología del Saber*: ver AS, pp. 26-27, 64-65.

<sup>58</sup> CF (entrev. 1978), pp. 10, 35.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 35. (cursivas mías) Cfr. *ibíd.*, p. 3: “No construyo un método general de valor definitivo para mí ni para otros. Lo que escribo no obliga a nada... Su índole, a lo sumo, es instrumental y visionaria o de ensueño”.



<sup>60</sup> UP, p. 13.

<sup>61</sup> RR, p. 210.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 11.

<sup>63</sup> "An interview with Michel Foucault" (1983), en RR, *Death and the Labyrinth*, p. 182.

<sup>64</sup> UP, p. 14. Sobre esta frase, cfr. Deleuze, *Foucault*, pp. 102-103. Ver también Leo Bersani, "Pedagogy and Pederasty", *Raritan*, V, N° 1 (verano 1985), p. 15. Hay un contexto más en el cual entender esta frase: durante una entrevista anónima, el 22 de marzo de 1990, uno de los más próximos colaboradores de Foucault recuerda que discutió con él esta frase pocas semanas antes de su muerte; cuando se le preguntó si había pretendido reemplazar el viejo dictum griego "conócete a ti mismo" por la frase "libérate de ti mismo", Foucault contestó "sí".

<sup>65</sup> Bersani, "Pedagogy and Pederasty", loc. cit., p. 21.

<sup>66</sup> VS, p. 206.

<sup>67</sup> Cfr. Deleuze, *Foucault*, p. 103.

<sup>68</sup> Daniel Defert, entrevistado por Adam Block, octubre de 1989. Block, periodista norteamericano, tuvo la amabilidad de darme una copia de la grabación de esta entrevista (que fue, básicamente, acerca del trabajo de Defert con AIDES).

<sup>69</sup> Ver *Libération* (30 de junio-1 de julio, 1984), p. 18. Ver también Eribon, *Foucault*, pp. 253-354. Y ver Guibert, *A l'ami*, pp. 112-113. Mi descripción de la ceremonia se apoya también en entrevistas con un colaborador anónimo (22 de marzo, 1990), con Daniel Defert (25 de marzo, 1990) y con André Glucksmann (26 de marzo, 1990).

<sup>70</sup> Robert Badinter, "Au nom des mots", en *Michel Foucault: Une histoire de la vérité* (París, 1985), p. 75.

<sup>71</sup> UP, pp. 14-15.

## CAPITULO 2: ESPERANDO A GODOT

<sup>1</sup> Sobre el funeral de Sartre, ver Annie Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, trad. de Anna Cancogni (Nueva York, 1987), pp. 523-524. Y Ronald Hayman, *Sartre: A Biography* (Nueva York, 1987), pp. 473-475.

<sup>2</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989), p. 297. Ver también Robert Maggiori, "Sartre et Foucault", *Libération* (30, junio, 1984), pp. 23-24.

<sup>3</sup> Katharina von Bülow, "Contredire est un devoir", *Le débat* (septiembre-octubre 1986), p. 177. Eribon, *Foucault*, p. 297.

<sup>4</sup> "Sexuality and Solitude", *London Review of Books* (21 de mayo-3 de junio, 1981), p. 3.

<sup>5</sup> Otto Friedrich, "France's Philosopher of Power" (entrev. 1981), *Time* (16, noviembre, 1981), p. 148. Ver "An Interview" (1982), en PPC, p. 7. En Simeon Wade, *Foucault in California* (manuscrito inédito, 1990), p. 72, Foucault menciona su preocupación por el destino de los judíos.

<sup>6</sup> Daniel Defert, carta al autor, 8 de enero, 1991: Defert agrega que el padre del cuñado de Foucault combatió en el ejército de la Francia Libre de

De Gaulle y que las simpatías políticas globales de la familia eran degaullistas. Un relato más detallado de la juventud de Foucault en Poitiers, basado en amplias entrevistas, puede verse en Eribon, *Foucault*, pp. 19-31.

<sup>7</sup> Todas estas frases aparecen en Wade, *Foucault in California*, p. 40, aunque, a juzgar por las entrevistas que he realizado, ése era el tipo de cosas que Foucault parece haber dicho habitualmente sobre su infancia.

<sup>8</sup> Ver Eribon, *Foucault*, p. 31.

<sup>9</sup> Arthur Goldhammer, reseña de Didier Eribon, *Michel Foucault*, en *French Politics and Society*, 8 (invierno 1990), p. 79.

<sup>10</sup> Sobre el “humanismo sincrético” de la generación de Sartre, ver Jacques Derrida, “The Ends of Man”, en *Margins of Philosophy*, trad. de Alan Bass (Chicago, 1982), pp. 114-117. Sobre el impacto de Hegel, ver Vincent Descombes, *Moderns French Philosophy*, trad. de L. Scott-Fox y J.M. Harding (Cambridge, Inglaterra, 1980), esp. pp. 9-48. Cfr. Thomas Pavel, *The Feud of Language: A History of Structuralist Thought* (Nueva York, 1989), p. 3.

<sup>11</sup> Michel Tournier, *The Wind Spirit: An Autobiography*, trad. de Arthur Goldhammer (Boston, 1988), p. 131.

<sup>12</sup> Jean Hyppolite, “Preface to the English Edition”, *Studies on Marx and Hegel*, trad. de John O’Neill (Nueva York, 1969), pp. vii, x.

<sup>13</sup> “Jean Hyppolite (1907-1968)”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74, 2 (abril-junio, 1969), p. 133.

<sup>14</sup> MC, p. 273, RE, pp. 126-127. M, p. 110.

<sup>15</sup> Tony Judt, “Elite Formations”, *Times Literary Supplement* (18-24 de agosto, 1989), p. 889. Para el sistema francés de educación en general, ver la obra de Pierre Bourdieu, especialmente *La noblesse d’état* (París, 1989) y *Homo Academicus*, trad. de Peter Collier (Stanford, Cal., 1988). Para la filosofía en el currículum de postguerra, ver Descombes, *Modern French Philosophy*, pp. 5-6.

<sup>16</sup> Para información acerca del discurso de Sartre y sus antecedentes, ver Cohen-Solal, *Sartre*, pp. 249-252. Para la inquietud de los comunistas por la afición de Sartre por Heidegger, ver *ibíd.*, p. 221. Me he apoyado en la dramática descripción de Tournier en *The Wind Spirit*, p. 132.

<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre, “Existentialism is a Humanism”, en Walter Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoevski to Sartre* (Nueva York, 1975), pp. 360, 361, 352, 353.

<sup>18</sup> Cohen-Solal, *Sartre*, pp. 251-252.

<sup>19</sup> Tournier, *The Wind Spirit*, pp. 131, 132.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 133.

<sup>21</sup> “Foucault répond a Sartre”, *La Quinzaine Littéraire*, p. 46 (1-15, marzo, 1968), p. 20 y en FLI, p. 35. “Une mise au point de Michel Foucault”, *La Quinzaine Littéraire*, 46 (15-31 de marzo, 1968), p. 21.

<sup>22</sup> Ver RE, pp. 107-111. Esta temprana crítica de Sartre es reveladora, pues ocurre cuando Foucault simpatizaba mucho con otras ramas de la fenomenología y el marxismo, por ejemplo con la obra de Heidegger, Binswanger, Jaspers, Hyppolite e (implícitamente) Merleau-Ponty. Ver también Eribon, *Foucault*, pp. 130, 141. En mi entrevista con Raymond Bellour, el 30 de marzo de 1990, él recordaba las referencias explícitas a la *Critique* de Sartre en las pruebas de *Las palabras y las Cosas*.

<sup>23</sup> Ver Eribon, *Foucault*, pp. 42-44. Los aguafuertes de Goya se mencionan en Daniel Rondeau, con Véronique Bricard, Annette Levy Willard, Dominique Nora y Luc Rosenzweig, "Le Canard et le renard ou la vie d'un philosophe", *Libération* (30 de junio-1 de julio, 1984), p. 17. El mejor relato sobre Foucault en esos años sigue siendo el de Maurice Pinguet, "Les Années d'apprentissage", *Le débat*, 41 (septiembre-noviembre, 1986), pp. 122-131.

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trad. de Colin Smith (Londres, 1962), p. 309n.

<sup>25</sup> "Le retour de la morale" (entrev.), *Les Nouvelles*, 2937 (28 de junio-5 de julio, 1984), p. 39.

<sup>26</sup> Hannah Arendt, "Martín Heidegger at Eighty", en Michael Murray, ed., *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, 1978), p. 295.

<sup>27</sup> Jean-Paul Sartre, *The War Diaries*, trad. de Quintín Hoare (Nueva York, 1984), pp. 185-186.

<sup>28</sup> Martín Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trad. de Ralph Manheim (Garden City, N.Y., 1961), p. 166. La literatura sobre Heidegger y el nazismo ya es voluminosa. En inglés conviene conocer el número especial de *Critical Inquiry*, 15, 2 (invierno, 1989), que contiene ensayos de Arnold I. Davidson, Jürgen Habermas y Jacques Derrida, entre otros.

<sup>29</sup> Sartre, *The War Diaries*, pp. 186-187.

<sup>30</sup> Martín Heidegger, "Letter on Humanism", trad. de Frank A. Capuzzi con J. Glenn Gray, en *Martin Heidegger: Basic Writings* (Nueva York, 1977), p. 208.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, pp. 209, 216; cfr. Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. de John Macquarrie y Edward Robinson (Nueva York, 1962), p. 62.

<sup>32</sup> Ver Heidegger, "Letter on Humanism", loc. cit., pp. 212 (acerca del misterio del Ser), 216-217 (acerca de la trascendencia). Cfr. Martin Heidegger, *The Essence of Reasons*, trad. de Terrence Malick (Evanston, Ill., 1969), p. 127: "Freedom is the reason for reasons", Cfr. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trad. de Ralph Manheim (Nueva York, 1961), p. 128. La deuda de Heidegger con Kant está claramente registrada en su estudio de 1929, *Kant and the Problem of Metaphysics*, a que me refiero en el capítulo cinco. La deuda de Heidegger con Nietzsche es, en cambio, más polémica, porque más difícil de documentar. Pero estoy de acuerdo con David Farrell Krell, que ha sostenido que la influencia de Nietzsche a un tiempo se presenta "y oculta en cada página impresa de *Ser y Tiempo*". La gran obra de Heidegger elude toda discusión abierta de la voluntad; sin embargo, algunos años después, Heidegger resumió la idea nietzscheana de voluntad de poder en términos que evocan de modo evidente un tema central de *Ser y Tiempo* al describir la voluntad de poder como "una decisión hacia uno mismo". (Ver Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de David Farrell Krell, vol. I, pp. 40, 48n., 247). Es verdad, por supuesto, que Heidegger, en sus famosas conferencias sobre Nietzsche, que ofreció especialmente entre 1936 y 1946, elaboró una influente crítica de la noción nietzscheana de voluntad de poder; pero esta crítica, que está vinculada al "giro" del propio pensamiento de Heidegger, que expongo en seguida, me parece, en parte, una velada *autocrítica* y también un ahondamiento del profundo (aunque a veces tácito) diálogo de

Heidegger con Nietzsche. (La interpretación que doy aquí está influida por la de Hannah Arendt y también por *Heidegger on Being and acting: From Principles to Anarchy*, de Reiner Schürmann [Bloomington, Inc., 1982]; ver esp. pp. 245-250.

<sup>33</sup> Heidegger, *Being and Time*, pp. 47 (definición de *Dasein*), 340 ((acerca de actuar), 437 (acerca de elegir un héroe)). Alexandre Kojève fue el primero que en Francia popularizó una síntesis de Hegel, Marx y Heidegger. Y vale la pena destacar que Kojève, Hyppolite y Merleau-Ponty no eran los únicos que veían una compatibilidad posible entre Marx y Heidegger: toda una generación de pensadores radicales, desde Herbert Marcuse a Lucien Goldmann, creían que se podía reconciliar a Heidegger y Marx, gracias, en parte, a la extrema abstracción de algunas formulaciones claves de *Ser y Tiempo*.

<sup>34</sup> Hannah Arendt, *Willing* (Nueva York, 1978), p. 173.

<sup>35</sup> Derrida, "The Ends of Man", loc. cit., p. 130. Heidegger, "Letter on Humanism", loc. cit., p. 210.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 240, 199, 213, 222, 223, 238, 241, 237. Francisco Goya, *Caprichos*, grabado 43, "El sueño de la razón produce monstruos".

<sup>37</sup> Heidegger, "Letter on Humanism", loc. cit., pp. 232 (sobre la tragedia), 201 y 219 (sobre Hölderlin), 223, 240, 242, 236. Me parece que la referencia a Hölderlin y a los jóvenes alemanes que enfrentan la muerte, en p. 219, es un alusión oblicua a la guerra. Compárese, también, la ligera e intensa alusión a Sófocles en la p. 232 con el amplio tratamiento de *Antígona* en *An Introduction to Metaphysics*, pp. 122-138: estas extraordinarias páginas de la *Introduction* de Heidegger equivalen a una alegoría y una apología de la trágica "violencia" que sería lo único que podría asegurar a una cultura como la antigua Grecia (¿y a la moderna Alemania?) "la condición fundamental de una verdadera grandeza histórica".

<sup>38</sup> MC, pp. 336, 337, 339.

<sup>39</sup> "Le retour de la morale" (entrev. 1984), loc. cit., p. 39.

<sup>40</sup> "Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?" (entrev., 1983), *Spuren*, 1-2 (1983).

<sup>41</sup> "Sexuality and Solitude" (1981), loc. cit., p. 3. A fines de los años cuarenta, Merleau-Ponty tuvo mucho más simpatía por el marxismo (y por la Unión Soviética) que Sartre: ver, por ejemplo, su apología de 1947 de los juicios de Moscú en *Humanism and Terror*. La *Phenomenology of Perception* de Merleau-Ponty incluye una crítica implícita, pero muy dura, al concepto sartreano de libertad: ver último capítulo del libro, sobre la "Libertad". Para la noción idiosincrática de Merleau-Ponty sobre la trascendencia como "intencionalidad operativa", ver *Phenomenology of Perception*, pp. xvii-xviii.

<sup>42</sup> "An Interview" (1982), en PPC, p. 21. Merleau-Ponty empezó a enseñar a Saussure en cursos que dio (en la Ecole Normale, entre otros lugares) 1947-1950: ver la iluminadora exposición de James Schmidt en *Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism* (Londres, 1985), p. 105. Cfr. la "Introducción" de Foucault (1978) a la edición inglesa de *The Normal and the Pathological* de Georges Canguilhem, trad. de Carolyn R. Fawcett y Robert S. Cohen (Nueva York, 1989), pp. 23-24: "La fenomenología consiguió introducir, en el cam-

po del análisis, el cuerpo, la sexualidad, la muerte y el mundo percibido". Sin embargo, incluso para Merleau-Ponty (que, evidentemente, es el filósofo a que alude Foucault), "continúa siendo central el *cogito*" (lo cual, aunque sólo sea como terminología, es verdad, por lo menos en la *Fenomenología de la Percepción*): "ni la racionalidad de la ciencia ni lo específico de las ciencias de la vida podrían comprometer su rol fundamental".

<sup>45</sup> Conviene comparar los recuerdos de Jacques Derrida sobre su propia odisea intelectual, que implica un encuentro mucho más constante y comprensivo con Husserl y la fenomenología: ver Derrida, "The time of a thesis: punctuations", en Alan Montefiore, ed., *Philosophy in France Today* (Cambridge, 1983), pp. 38-39.

<sup>46</sup> Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, trad. George J. Becker (Nueva York, 1948), p. 90.

<sup>47</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trad. de Hazel E. Barnes (Nueva York, 1956), p. 259.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 260-261.

<sup>50</sup> Eribon, *Foucault*, p. 43.

<sup>51</sup> Sartre, *Being and Nothingness*, p. 379; y cfr. el pasaje sobre el sadismo en p. 405.

<sup>52</sup> SP, p. 202. "On the Genealogy of Ethics: Overview of Work in Progress" (entrev. 1983), en TFR, p. 351. FD, p. 519. La imagen del ojo de la cerradura aparece de paso (y sin razón precisa) en la primera crítica de Sartre que publicó Foucault: ver RE, p. 109. Aunque no estoy de acuerdo con sus conclusiones, Martin Jay ha publicado un interesante ensayo sobre la "mirada" en Foucault, en "The Empire of Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought", en *FCR*, pp. 175-204. En sus observaciones acerca de la autenticidad, Foucault no sólo puso de manifiesto su hostilidad hacia la idea sartreana de autenticidad sino también contra la de Heidegger en *Ser y Tiempo*. No es sorprendente, en vista de que la exposición heideggeriana de la autenticidad destaca con fuerza el llamado de la conciencia y la centralidad de la culpa. En sus observaciones, sin embargo, Foucault nunca se refiere a la vergüenza ni a la culpa; acusa, más bien, a Heidegger y a Sartre de pretender amarrarnos a un "self verdadero", lo cual, de hecho, Heidegger nunca hizo (pero a Sartre, por cierto, se lo puede leer de ese modo). Y un detalle por lo menos curioso: la referencia a Heidegger se ha suprimido de la versión publicada de esta grabación, que está disponible en el Centre Michel Foucault de París.

<sup>53</sup> Ver Eribon, *Foucault*, pp. 43-44, 55. Louis Althusser era el maestro, y despachó a Jean Laplanche, que llegaría a ser un psiquiatra muy conocido, para asegurarse de que Foucault no se matara.

<sup>54</sup> "Un système fini face à une demande infinie" (entrev. 1983), en *Sécurité social: l'enjeu* (París, 1983), p. 63. "Un plaisir si simple", *Gai Pied*, 1 (abril, 1979), p. 1, 10; y en *Fat Rag*, 29, p. 3.

<sup>55</sup> Eribon, *Foucault*, p. 44.

<sup>56</sup> "Un plaisir si simple" (1979), loc. cit., p. 1.

<sup>57</sup> "Non aux compromis", *Gai Pied*, 43 (octubre, 1982), p. 9. Ver también Wade, *Foucault in California*, 65.

<sup>56</sup> Entrevista con Daniel Defert del 25 de marzo, 1990; ver también Pinguet, "Années d'apprentissage", loc. cit. Después de todo (como señaló Defert) en la Ecole Normale había varios profesores y administrativos homosexuales.

<sup>57</sup> Entrevista con Edmund White el 12 de marzo de 1990.

<sup>58</sup> Entrevista con Defert el 25 de marzo de 1990.

<sup>59</sup> Ver Jean-François Sirinelli, "Les Normaliens de la rue d'Ulm après 1945: une génération communiste?", *Revue d'histoire du monde moderne*, 32 (octubre-diciembre, 1986), p. 574.

<sup>60</sup> "Pour une morale de l'inconfort", *Le Nouvel Observateur*, 754 (23 de abril, 1979), p. 83. CF (entrev., 1978), p. 20. El relato de Eribon acerca de Foucault en el partido comunista es excelente; ver Eribon, *Foucault*, pp. 70-78.

<sup>61</sup> CF (entrev. 1978), p. 19. Foucault indica allí que ingresó al partido en 1950, fecha que Eribon acepta. Daniel Defert, en una conversación del 4 de noviembre de 1991, explicó que el compromiso de Foucault con los comunistas fue un subproducto de su oposición a la guerra de Indochina (que había empezado en 1946 y terminó en 1954).

<sup>62</sup> CF (entrev. 1978), p. 21. Friedrich, "France's Philosopher of Power", loc. cit., p. 148.

<sup>63</sup> CF (entrev. 1978), p. 22. Cfr. Eribon, *Foucault*, pp. 76-77. En nuestra conversación del 4 de noviembre de 1991, Defert destacó la intolerancia de Foucault de todo antisemitismo. Para el "complot de los médicos" y la erupción de antisemitismo en la Unión Soviética entre 1952 y 1953, ver Roy A. Medvedev, *Let History Judge*, trad. de Colleen Taylor (Nueva York, 1971), pp. 494-497.

<sup>64</sup> El 4 de noviembre de 1991 Defert recordó que Foucault se negó a acompañarlo a China.

<sup>65</sup> Ver Eribon, *Foucault*, p. 78.

<sup>66</sup> "Introducción" (1978; a la edición en inglés de Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological*), loc. cit., p. 8.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 9.

<sup>68</sup> Para la valoración que hace Foucault de Cassirer y en general del neokantismo, ver "Une histoire restée muette", *La Quinzaine Littéraire*, 8 (1 de julio, 1966); allí reseña muy favorablemente la traducción francesa de *La filosofía de la Ilustración* de Cassirer. Para la opinión de Foucault sobre Cavallès, ver "Introducción" a Canguilhem (1978), loc. cit., pp. 8-9, 14-15; y "Politics and ethics: An Interview" (1983), en TFR, 374.

<sup>69</sup> Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (París, 1966), p. 139. Foucault llama la atención, explícitamente, sobre el vitalismo de Canguilhem en su "Introduction" (1978), loc. cit., pp. 18-19.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>71</sup> CF (entrev. 1978), I, p. 35.

<sup>72</sup> RE, p. 126. Cfr. "Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: 'Pieger sa propre culture'", *Le Figaro*, 1376 (30, septiembre, 1972), Litt, 16. Ver también FD, pp. 21-23.

<sup>73</sup> Gaston Bachelard, *La Poétique de la rêverie* (París, 1960), p. 45. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos* (París, 1948), p. 51. Bachelard, *L'Eau et les rêves* (París, 1942), p. 24. Bachelard, *L'Air et les songes* (París, 1943), pp. 12, 13, 10.

<sup>74</sup> Ver Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962), pp. v-vi (Alexandre Koyre, también muy estimado por Foucault, fue sumamente importante para Kuhn). Para Foucault sobre Kuhn y la “ciencia normal”, ver su “Introduction” a Canguilhem (1978), loc. cit., p. 16.

<sup>75</sup> Ver Eribon, *Foucault*, p. 70.

<sup>76</sup> “An Interview” (1982), en PPC, p. 6. “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault” (entrev. 1982), en Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of the Self* (Amherst, 1988), p. 11. Friedrich, “France’s Philosopher of Power” (1981), loc. cit., p. 147. Ver también Eribon, *Foucault*, pp. 67-69.

<sup>77</sup> Ver Pinguet, “Années d’apprentissage”, loc. cit., p. 126.

<sup>78</sup> MC, p. 337, MM, p. 54. Ver MM\*, *Mental Illness and Pshychology*, trad. de Alan Sheridan (Nueva York, 1976), p. 83.

<sup>79</sup> Pinguet, “Années d’apprentissage”, loc. cit., p. 126.

<sup>80</sup> Entrevista con Defert el 25 de marzo de 1990. Cfr. Wade, *Foucault in California*, p. 40.

<sup>81</sup> Eribon, *Foucault*, p. 21.

<sup>82</sup> Ver MM, p. 110 y también p. 104. Este texto pone de manifiesto el abierto compromiso de Foucault con una especie de humanismo marxista, ya que llega a afirmar que la enfermedad mental “es la consecuencia de las contradicciones sociales en las que el hombre se encuentra históricamente alienado”. Al mismo tiempo, uno de los rasgos salientes del marxismo del libro es la reiterada insistencia en el conflicto y la contradicción. Y hay varios pasajes en que la enfermedad se confunde con el carácter, políticamente correcto y esperanzado, de la conclusión. Ver especialmente MM, p. 87: “No fue accidental que Freud, mientras estudiaba las neurosis causadas por la guerra, descubriera un instinto de muerte paralelo al instinto vital, lo que expresa el viejo optimismo burgués del siglo diecinueve... El capitalismo de esa época se experimentaba a sí mismo de un modo que aclaraba sus propias contradicciones: debía renunciar al viejo tema de la solidaridad y aceptar que el hombre puede y debe hacer una experiencia negativa consigo mismo, vivir bajo la forma del odio y la agresión”. Foucault revisó su texto diez años más tarde y suprimió todos los pasajes acerca del fin de la alienación. El que se refiere al instinto de muerte según Freud permaneció, en cambio, intacto. Foucault, en realidad, reescribió –y fortaleció– sus afirmaciones sobre la “experiencia negativa” de un modo que quizás esté manifestando la amplitud de su ambivalencia intelectual incluso en 1954. En la versión de 1962 afirma que Freud ha mostrado que es el “hombre” en general –y no simplemente el que vive en una sociedad burguesa– quien debe “renunciar al viejo sueño de la solidaridad”. Este es, por cierto, el sueño de Hegel, Marx, Hyppolite, y de Merleau-Ponty a finales de los años cuarenta; pero de ningún modo lo es de Heidegger. En efecto, al suprimir la retórica marxista (y también al agregar algunas de sus formulaciones maduras), Foucault expone un énfasis heideggeriano que siempre estuvo presente, subrayando el posible valor de la locura como una forma de “experiencia negativa” en la cual el ser humano puede indagar un “pensamiento hecho trizas”. Cfr. la observación de Hubert L. Dreyfus en el prólogo de la edición rústica de la editorial de la Universidad de California, en 1987, de MM\*, p.

xxxiii: "En la segunda versión reemplazó la lucha de clases, como verdad velada, por una versión historicista de la primitiva afirmación heideggeriana de que la verdad velada es lo ajeno, es decir, que no hay verdad objetiva acerca de la naturaleza de los seres humanos". Para un estudio detallado de las diferencias entre las dos versiones de estos textos, ver el prólogo de Dreyfus y el artículo de Pierre Macherey "Aux sources de l'histoire de la folie: une rectification et ses limites", *Critique*, 471-72 (agosto-septiembre, 1986), pp. 753-74. Y para una interpretación de Foucault que destaca, más que el presente capítulo, su apego de juventud a una especie de antropología filosófica humanista, ver Jerrold Seigel, "Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary", en *Journal of the History of Ideas* (1990), pp. 273-99. Como basta para indicarlo el contenido de esta nota —y como habrá advertido el lector atento—, los indicios disponibles acerca del inicial itinerario intelectual de Foucault son insuficientes y pueden interpretarse de distintos modos. Lo que aparece en este capítulo (y en el siguiente) debe considerarse, en su mayor parte, una reconstrucción especulativa guiada por una lectura empática de las influencias en Foucault, de los recuerdos de quienes le conocieron entonces y de los propios recuerdos del mismo Foucault (que pueden ser precisos o no serlos, ya que la memoria es lo que es y Foucault gozaba jugando al escondite, siendo eso lo que era).

<sup>83</sup> Ver Cohen-Solal, *Sartre*, pp. 90-91. Simone de Beauvoir recuerda que la bebida era un cóctel de damasco; Aron cree que era cerveza.

<sup>84</sup> "An Interview with Michel Foucault" (1983), en RR, *Death and the Labyrinth*, p. 174.

<sup>85</sup> Samuel Beckett, *Waiting for Godot* (Nueva York, 1954), p. 7<sup>a</sup>. Para la presentación y primeras funciones de la obra, ver Ruby Cohen, *From Desire to Godot: Pocket Theatre of Postwar Paris* (Berkeley, 1987), pp. 134-80.

<sup>86</sup> Beckett, *Godot*, p. 12<sup>a</sup>.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 15b.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 28b.

<sup>89</sup> Ver Alain Robbe-Grillet, "Samuel Beckett", en *For a New Novel*, trad. de Richard Howard (Nueva York, 1965), p. 111. Esta reseña se publicó originalmente en *Critique* (febrero, 1953). Debo a Roger Shattuck los detalles sobre la solemnidad del público; recuerda haber sido la única persona que se rió durante la primera función de *Godot* que presenció en 1953.

<sup>90</sup> Robbe-Grillet, "Beckett", loc. cit., p. 115.

<sup>91</sup> "An Interview" (1983), en RR, *Death and the Labyrinth*, p. 174.

<sup>92</sup> Charles Juliet, "Meeting Beckett", *TryQuarterly*, 77 (invierno, 1989-1990).

### CAPITULO 3: EL CORAZON DESNUDO

<sup>1</sup> Maurice Pinguet, "Les années d'apprentissage", *Le débat*, 41 (septiembre-octubre, 1986), p. 130.

<sup>2</sup> "Truth, Power, Self; An Interview with Michel Foucault" (entrev. 1982), En Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of the Self* (Amherst, Mass., 1988), p. 13. "Le retour de la morale" (entrev.), *Les Nouvelles*



(28 de junio-5 de julio, 1984), p. 37. Cfr. "Un welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?" (entrev.), *Spuren*, 1-2 (1983).

<sup>3</sup> FD (1961), pp. iv-v.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, "We Classicists", trad. de William Arrowsmith, en *Unmodern Observations [Unzeitgemasse Betrachtungen; prefiero la traducción más habitual, "Untimely Meditations", que he utilizado en mi texto]* ed. de William Arrowsmith (New Haven, 1990), pp. 338, 340-41 (I, -55, -64). Cfr. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1967), pp. 27-75 (sobre *El Origen de la Tragedia*). Los detalles biográficos, aquí y en otras partes, se apoyan en Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (Nueva York, 1980).

<sup>5</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 281.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", trad. de William Arrowsmith, en *Unmodern Observations*, p. 192 (§4). Daniel Defert me permitió examinar, en la entrevista del 25 de marzo de 1990, el ejemplar del libro que Foucault incorporó después en su biblioteca: el pasaje citado era uno de los pocos que estaba subrayado con trazo grueso y también señalado con una marca al margen; está en la página 81 de la edición francesa, *Considération intempêtes III-IV*, trad. de Genevieve Bianquis (París, 1954).

<sup>7</sup> Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", loc. cit., p. 163 (§1).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 163 (§1).

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York, 1966), p. 26 (§19). Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale (Nueva York, 1967), p. 298 (§552). La exposición que hago aquí de Nietzsche y otros pasajes debe mucho a la de Alexander Nehamas, en *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass., 1985), esp. pp. 170-199.

<sup>10</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, p. 463 (§866).

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. de Walter Kaufmann, en *The Portable Nietzsche* (Nueva York, 1954), p. 129 (Prólogo, §5).

<sup>12</sup> Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, p. 251 (II, §20). Cfr. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1974), pp. 232-33 (§290).

<sup>13</sup> Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", p. 165 (§1).

<sup>14</sup> Ver Walter Burkert, *Greek Religion*, trad. de John Raffan (Cambridge, Mass., 1985), pp. 179-181.

<sup>15</sup> Para el culto pitagórico del *daimon*, ver Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. de R.D. Hicks (Cambridge, Mass., 1925), VIII, 32. Para Heráclito, ver la interesante exposición que hay en Heidegger, "Letter on Humanism", trad. de Frank A. Capuzzi y J. Glenn Gray, en *Martin Heidegger: Basic Writings* (Nueva York, 1977), pp. 233-234. Para Sócrates, ver Paul Friedlander, *Plato: An Introduction*, trad. de Hans Meyerhoff (Nueva York, 1958), pp. 32-58, y Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca, N.Y., 1991), pp. 280-288.

<sup>16</sup> El *Oxford English Dictionary* rastrea la evolución del significado de "demon" (demonio). La noción de *daimon* bueno no desaparece completamente con el cristianismo, sino que, más bien, se traslada a la idea de que toda persona cuenta con su propio "ángel guardián" que lo cuida.

<sup>17</sup> En el contexto de esta última cita de Nietzsche, la palabra “genius” se utiliza en su viejo sentido latino, para connotar el poder del destino personal: de hecho, es una traducción de la idea griega de *daimon*. Ver William Arrowsmith, sus comentarios en la nota al pie de su traducción de este pasaje de “Schopenhauer as Educator”, pp. 163-164 (§1). Las citas anteriores de Nietzsche proceden de *Thus Spoke Zarathustra*, p. 330 (III, §13) y de *The Gay Science*, p. 228 (§283). Las nociones nietzscheanas de genius y de lo demoníaco sugieren que hay en él una fuerte deuda con Johan Wolfgang Goethe, para cuyas ideas conviene ver *Wahrheit und Dichtung*, Libro XX: “todo lo que nos limita parece permeable a [lo que]... llamé lo Demoníaco según el ejemplo de los antiguos... Se parece al azar, pues no muestra secuencia alguna. Se parece a la Providencia, pues apunta a la conexión”. El entendimiento goethiano de lo demoníaco figura, implícitamente, en su escenificación de *Fausto*. Ver también Goethe, *Conversations with Eckermann*, trad. de John Oxenford (San Francisco, 1984), pp. 202-203: Cosas como la “productividad de la más alta especie”, explica allí Goethe, “el hombre las debe considerar... un don inesperado de lo alto y las debe aceptar y venerar con gozo y alegría como niño puro de Dios. Se parecen a *daemon*, que hace con él lo que quiere...” Ver también Ralph Waldo Emerson, su conferencia sobre “Demonology”, en *Lectures and Biographical Sketches* (Boston, 1896), pp. 9-32.

<sup>18</sup> “La proce d’Acteon”, *La Nouvelle Revue Française*, 135 (marzo, 1964), p. 444, 447, y “The Prose of Acteon”, introducción a Klossowski, *The Baphomet*, trad. de Sophie Hawkes y Stephen Sartarelli (Hygiene, Colorado, 1988), pp. xxi, xxiv-xxv. Nietzsche, *The Gay Science*, pp. 273-274 (§341). Foucault se interesó en lo demoníaco durante toda su vida. En 1961, en una nota a *Folie et deraison*, llegó incluso a prometer una futura indagación de “la experiencia de lo demoníaco” y su “reducción” moderna. (Ver FD, p. 39n). Nunca publicó los resultados (si los hubo) de esa investigación. Pero en sus últimas conferencias en el Collège de France, que se comentan en el capítulo once, Foucault volvió a referirse al papel del *daimon* en la vida filosófica. En esos años urgía a los estudiantes interesados a que consultaran la palabra “Demon” en el *Dictionnaire de spiritualité* (París, 1957), vol. III, cols. 41-238. Ver “Discourse and Truth; The Problematicization of *Parrhesia*”, una transcripción, no publicada, del seminario que Foucault dictó en Berkeley en el otoño de 1983, ed. por Joseph Pearson (Evanston, Ill., 1985), p. 88n.

<sup>19</sup> Nietzsche, *The Gay Science*, pp. 273-74 (§34), subrayados de Foucault, sobre la discusión del aforismo.

<sup>20</sup> Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, p. 264 (III, -1). Cfr. Nietzsche, *Beyond Good And Evil*, p. 162 (§231): “Al fondo de nosotros, verdaderamente muy ‘hondo y abajo’, hay, por cierto, algo imposible de enseñar, una piedra granítica de *fatum* espiritual”, y es esto, precisamente, lo que define nuestra “más alta necesidad”.

<sup>21</sup> Nietzsche, “Schopenhauer as Educator”, loc. cit., p. 191 (§4).

<sup>22</sup> La cita de Binswanger proviene de Ludwig Binswanger, *Being-in-the-World*, trad. e introducción de Jacob Needleman (Nueva York, 1963), pp. 2, 3. Para la importancia de “amor”, ver, por ejemplo, Binswanger, “The Case of Ellen West”, trad. de Werner M. Mendel y Joseph Lyons, en Rollo May, Ernest Angel y Henri F. Ellenberger, eds., *Existence* (Nueva York, 1958), pp. 268, 293, 312-13,

313-14. Para información bibliográfica, ver *Being-in-the-World* y Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Nueva York, 1953-57), y Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement; A Historical Introduction* (The Hague, 1969).

<sup>23</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989), p. 64.

<sup>24</sup> Entrevista con Daniel Defert el 25 de marzo de 1990.

<sup>25</sup> Binswanger, "The Case of Ellen West", loc. cit., p. 243. Los detalles que siguen provienen de ese relato de Binswanger: ver pp. 238-67.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pp. 254, 258, 255 (cursivas de Binswanger).

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 256.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 256.

<sup>29</sup> Ver *Ibíd.*, pp. 262, 267.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 298.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 298.

<sup>32</sup> MM, p. 66. RE, p. 94.

<sup>33</sup> Eribon, *Foucault*, p. 65. Eribon, en su libro y en mis conversaciones con él, ha dicho que no hay modo seguro de saber en qué orden escribió Foucault el ensayo sobre Binswanger y su primer libro, también publicado en 1954, *Melodie mentale et personnalité*. Eribon intuye que el ensayo sobre Binswanger es anterior. Aunque esto sea así y haya *terminado* primero el ensayo sobre Binswanger, creo que hay suficientes indicios internos y amplios indicios circunstanciales externos de que se lo conceptualizó y empezó *después* de que el libro había avanzado bastante. A Foucault nunca le gustó el libro. Trató de retirarlo de una reimpression en 1962 y de reescribir los últimos capítulos y de retitularlo *Maladie mentale et psychologie*, pero dejó, en fin, que el libro se agotara en francés y trató (infructuosamente) de que no se publicara una traducción al inglés. El ensayo sobre Binswanger, por otra parte, le parecía muy distinto; no puso objeciones cuando, poco antes de morir, supo que se estaba preparando su traducción al inglés. Otro indicio circunstancial: Maurice Pinguet recuerda claramente que en 1953 el foco del interés de Foucault "pasó abruptamente" desde los "reflejos condicionados al análisis del *Dasein*, desde Pavlov [un personaje clave del libro] a Binswanger". (Quienes se sorprendan por el interés juvenil de Foucault en Pavlov deberían recordar que 1953, y no por casualidad, fue también el año en que Foucault dejó el partido comunista). Ver Pinguet, "Les années d'apprentissage", pp. 127-128.

<sup>34</sup> RE, pp. 126-27. Para las nociones foucaultianas posteriores acerca de la práctica del "comentario", ver NC, p. xii-xiii.

<sup>35</sup> Binswanger, "The Case of Ellen West", loc. cit., p. 323. Ludwig Binswanger, "Dream and Existence", en *Being-in-the-World*, pp. 247, 244. La investigación reciente propende a apoyar más el énfasis de Binswanger en la intelegibilidad práctica de los sueños que el énfasis de Freud en instintos y represiones: ver, por ejemplo, J. Allan Hobson, *The Dreaming Brain* (Nueva York, 1988).

<sup>36</sup> RE, pp. 28, 40-41.

<sup>37</sup> RE, p. 64. El surrealismo es una presencia constante tras la obra de Foucault; forma la "*épistème*" en la que está inserto, y su influencia afluye a través de figuras como Maurice Blanchot, Georges Bataille, René Char y Antonin Artaud, pero también directamente de la obra de André Breton: ver "C'était

un nageur entre deux mots" (entrevista), *Arts-loisirs* 54 (5 de octubre, 1966), esp. p. 9, donde Foucault exalta a Breton por el "descubrimiento del dominio de la experiencia" que después explorarían Bataille y Blanchot.

<sup>38</sup> RE, pp. 56, 114.

<sup>39</sup> RE, p. 101.

<sup>40</sup> RE, pp. 85, 69, 52.

<sup>41</sup> RE, pp. 64, 54, 69, 66, 70. Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, trad. de R.J. Hollingdale (Cambridge, Inglaterra, 1982), p. 78 (§128).

<sup>42</sup> RE, p. 66 ("*Le coeur mis à nu*").

<sup>43</sup> Charles Baudelaire, "My Heart Laid Bare" (en francés: "Mon coeur mis à nu"), trad. de Christopher Isherwood, en *Intimate Journals* (San Francisco, 1983), pp. 100, 75, 57, 64.

<sup>44</sup> RE, pp. 110-11.

<sup>45</sup> RE, p. 70.

<sup>46</sup> RE, pp. 71-72

<sup>47</sup> RE, p. 114, 113, 73.

<sup>48</sup> Cfr. RE, p. 128: "la felicidad, en el orden empírico, sólo puede ser la felicidad de la expresión". El problema es, entonces, implícitamente, cómo "expresar" el sueño de la muerte. El ensayo de Foucault es, por cierto, una respuesta preliminar, un ejemplo de una manera, ya que no se mata a sí mismo, de expresar un sueño de muerte.

<sup>49</sup> "Conversazione con Michel Foucault" (entrev.), *La Fiera Letteraria*, 39 (26 de septiembre, 1967). Mi traducción es de la transcripción original en francés, p. 17. Para Foucault y Barraqué, ver Eribon, *Foucault*, pp. 85-90.

<sup>50</sup> Los detalles de este pasaje y de lo que sigue acerca de la vida de Barraqué provienen de André Hodeir, *Since Debussy: A View of Contemporary Music*, trad. de Noel Burch (Nueva York, 1961), pp. 163-203; el libro de Hodeir contiene también capítulos muy útiles sobre Messiaen y Boulez (conocía personalmente a esos tres compositores).

<sup>51</sup> Joan Peyser, *Boulez: Composer, Conductor, Enigma* (Nueva York, 1976), pp. 37, 51, 33. Acerca de la amistad de Foucault y Boulez, ver el relato de Eribon en *Foucault*, pp. 85-87. Varias de mis fuentes indican que la relación entre Foucault y Boulez fue mucho más íntima que lo que Eribon señala.

<sup>52</sup> Jean Barraqué, "Propos impromptus", *Courrier musical de France*, 26 (1969), p. 78.

<sup>53</sup> El comentario de 1953 de Barraqué está citado en Rose-Marie Janzen, "L'inachèvement sans cesse", *Entretemps*, "Número spécial Jean Barraqué" (1987), p. 123. Arthur Rimbaud, carta a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871, en *Rimbaud: Complete Works, Selected Letters*, trad. de Wallace Fowlie (Chicago, 1966), p. 307. Foucault se refiere al alcoholismo de Barraqué en Simeon Wade, *Foucault in California* (manuscrito inédito, 1990), p. 21. Compárese la fotografía en Hodeir, *After Debussy*, con la que aparece en la cubierta de la grabación Astrée de la *Séquence* de Barraqué (AS 75).

<sup>54</sup> Holder, *After Debussy*, pp. 194-195.

<sup>55</sup> Beckett, citado en Charles Juliet, "Meeting Beckett", en *TriQuarterly*, 77 (invierno 1989-1990). "Un welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?" (entrev. 1983); y en PPC, p. 18.

<sup>56</sup> En la primera entrevista que le publicaron, en *Le Monde*, después de la publicación de *Folie et déraison*, le preguntan a Foucault por las influencias en su libro; contesta: "Sobre todo, obras de literatura... Maurice Blanchot..." Ver "La folie n'existe que dans une société", *Le Monde*, 5135 (22 de julio, 1961), p. 9. Ver también Eribon, *Foucault*, p. 79.

<sup>57</sup> Acerca de la mística de Blanchot, ver P. Adams Sitney, "Afterword", en Maurice Blanchot, *The Gaze of Orpheus*, trad. de Lydia Davis (Barrytown, N.Y., 1981), pp. 58-59.

<sup>58</sup> Eribon, *Foucault*, p. 79. Entrevista con Daniel Defert el 25 de marzo de 1990. La traducción al inglés del libro sobre Roussel, cosa curiosa, omite los guiones (–) que Foucault (que en esto sigue el ejemplo de Blanchot) utiliza en el último capítulo para indicar que está fabricando una "entrevista" (o diálogo) consigo mismo. (Esa convención, en cambio, se respeta fielmente en la traducción al inglés de la conclusión de *La Arqueología del Saber*).

<sup>59</sup> Ver Sitney, *Ibid.*, y también Jeffrey Mehlman, "Maurice Blanchot", en *Dictionary of Literary Biography*, 72, pp. 77-82. Para Levinas y Heidegger, ver Maurice Blanchot, "Thinking the Apocalypse: A Letter from Maurice Blanchot to Cathérine David", trad. de Paula Wissing, *Critical Inquiry*, 15, 2 (invierno 1989), pp. 479-480.

<sup>60</sup> Ver Jeffrey Mehlman, "Blanchot at *Combat*: Of Literature and Terror", *MLN*, 95, 4 (mayo de 1980), pp. 808-829.

<sup>61</sup> Citado en Mehlman, "Maurice Blanchot", *loc. cit.*, p. 78.

<sup>62</sup> John Updike, "No Dearth of Death", en *Hugging the Shore* (Nueva York, 1983), p. 546.

<sup>63</sup> *PD*, pp. 21-22.

<sup>64</sup> Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, trad. de Ann Smock (Lincoln, Neb., 1982), pp. 52, 267, 54, 243 (este libro se publicó originalmente como *L'Espace littéraire* en 1955 y contiene material publicado entre 1953 y 1955 en la *Nouvelle Revue Française*).

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 107 (en una sección titulada "Art, Suicide").

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>67</sup> Para los intereses críticos de Blanchot en estos años, ver *Faux pas* (París, 1943), *La part du feu* (París, 1949) y *Le livre à venir* (París, 1959). En una entrevista, Foucault señala que una de las cosas más importantes que Blanchot hizo por él fue presentarle a Bataille, lo cual lo devolvió a Nietzsche. Ver "Un welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?" (entrev., 1983); y en PPC, p. 24: "Dije antes que me preguntaba por qué había leído a Nietzsche [otra vez, en 1953]. Pero lo sé muy bien. Lo leí gracias a Bataille, y a Bataille gracias a Blanchot".

<sup>68</sup> Blanchot, *Le livre à venir*, p. 165. En mi entrevista con Daniel Defert el 25 de marzo de 1990, me insistió en la importancia del libro de Broch tanto para Foucault como para Barraqué, sugiriendo que era una clave para comprender la índole de su relación.

<sup>69</sup> Broch, citado en Hodcir, *After Debussy*, pp. 200-201. La referencia a T.S. Eliot la hace Blanchot en su reseña, en una nota al pie acerca del libro de Broch en relación con la doctrina de Nietzsche del eterno retorno: ver Blanchot, *Le livre à venir*, p. 170n.

<sup>70</sup> Ver Hermann Broch, *The Death of Virgil*, trad. de Jean Starr Untermeyer (Nueva York, 1945), esp. pp. 200-203. Mi comprensión de Broch está influida por Hannah Arendt, "Hermann Broch, 1886-1951", en *Men in Dark Times* (Nueva York, 1968), pp. 111-151.

<sup>71</sup> Ver Hodeir, *After Debussy*, pp. 200-203.

<sup>72</sup> Broch, *The death of Virgil*, p. 482.

<sup>73</sup> "Présentation", en Georges Bataille, *Oeuvres complètes I: Premiers écrits* (París, 1970), p. 5.

<sup>74</sup> Para la vida de Bataille, ver Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à oeuvres* (París, 1987), y también el número especial sobre Bataille de *Magazine Littéraire*, 243 (junio, 1987).

<sup>75</sup> Georges Bataille, *Erotism*, trad. de Mary Dalwood (Nueva York, 1962), pp. 168, 185 (publicado en Francia en 1957 como *L'Erotisme*). George Bataille, *Guilty*, trad. de Bruce Boone (Venice, Calif., 1988), p. 13 (originalmente publicado en Francia, en 1944, como *Le coupable*, volumen dos de *La Somme Athéologique*).

<sup>76</sup> El detalle de Dostoiewski viene de Michel Leiris, amigo de Bataille; ver sus recuerdos de Bataille en *Brisées*, trad. de Lydia Davis (San Francisco, 1990), pp. 238-247.

<sup>77</sup> Ver Georges Bataille, "The Use Value of D.A.F. de Sade", en *Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939*, trad. de Allan Stoekl (Minneapolis, 1985), p. 102. Claudine Frank, que está escribiendo una tesis sobre Roger Callois, amigo de Bataille, me informa que el "sacrificio" se describe en cartas de Bataille que ella ha examinado. La biografía de Surya también da otros detalles de este extraño episodio.

<sup>78</sup> Bataille, "Use Value of Sade", loc. cit., p. 102. Ver también "Nietzschean Chronicle", donde Bataille intenta, me parece de modo en absoluto convincente, explicar por qué "su" exaltación de la violencia es diferente y mejor que la exaltación fascista de la violencia en *Visions of Excess*, pp. 202-211.

<sup>79</sup> "Préface à la transgression", *Critique*, 195-96 (agosto-septiembre 1963), p. 754. Cfr. "Conversazione con Michel Foucault" (entrev. 1967), loc. cit., donde Foucault identifica la importancia que Bataille tuvo para él como la "disolución" del "sujeto erótico" mediante "la experiencia del erotismo". (Traduzco de la transcripción francesa original, pág. 19).

<sup>80</sup> "Préface à la transgression" (1963), loc. cit., pp. 754, 751. MM, p. 54. Para el erotismo y la "experiencia negativa", ver Bataille, *Erotism*, p. 23.

<sup>81</sup> Georges Bataille, *Inner Experience*, trad. de Leslie Anne Bolt (Albany, N.Y., 1988), pp. 43, 51, 54 (sobre "la joie supplicante"). (Esta obra se publicó originalmente en Francia en 1943 como *L'Expérience intérieure*, volumen uno de *La Somme Athéologique*). El pasaje que se refiere a "la joie supplicante" se cita en "Préface à la transgression" (1963), loc. cit., p. 762. Sobre la actitud de Foucault hacia la "transgresión", como práctica y como teoría, ver CF (entrev., 1978), pp. 15-16. La fascinación de Foucault con el erotismo sadomasoquista se convirtió esos años en un problema para sus relaciones con Barraqué, como mostraremos luego.

<sup>82</sup> Bataille, *Inner Experience*, p. 53. Bataille, *Erotism*, pp. 11, 23, 24.

<sup>83</sup> "Préface à la transgression" (1963), loc. cit., pp. 755-756, 752 (cursivas mías).

“La prose d’Acteon” (1964), loc. cit., p. 457; y en Klossowski, *The Baphomet*, p. xxxvi. La frase acerca de “lo *transcendens* puro y simple” es la definición de “ser” en *Ser y Tiempo* de Heidegger.

<sup>84</sup> Bataille, *Erotism*, p. 11. La interpretación que aquí esbozo del erotismo sadomasoquista depende especialmente de la obra de Robert J. Stoller. Ver especialmente, *Perversion: The Erotic Form of Hatred* (Nueva York, 1975). También está influida por la obra de Gayle Rubin, Geoffrey Mains y Leo Bersani. Una exposición más larga, y más fuentes, pueden verse en el capítulo ocho.

<sup>85</sup> “Préface à la transgression” (1963), loc. cit., p. 755.

<sup>86</sup> Georges Bataille, *Story of the Eye*, trad. de Joachim Neugroschel (San Francisco, 1987), p. 33.

<sup>87</sup> Sobre las circunstancias de la composición, ver Hodeir, *After Debussy*, pp. 165-70. Foucault se refiere a la organización que hizo de los poemas para Barraqué, en Wade, *Foucault in California*, p. 21. Cfr. Eribon, *Foucault*, p. 88.

<sup>88</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (París, 1962), p. 199. El poema aparece en la sección o parte IV de *Zarathustra*, llamada “El Mago”. Ver, Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, pp. 364-367 (IV, §5).

<sup>89</sup> Friedrich Nietzsche, “Ariadne’s Complaint”, en *Dithyrambs of Dionysus*, trad. de R.J. Hollingdale (Redding Ridge, Conn., 1984), p. 53.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>91</sup> Hodeir, *After Debussy*, pp. 191, 172. Cfr. Nietzsche, “Ariadne’s Complaint”, loc. cit., p. 55. Mi traducción sigue aquí la organización que hizo Foucault de la versión francesa de Henri Albert.

<sup>92</sup> PD, p. 28. Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trad. de Jonathan Mayne (Londres, 1964), pp. 28, 27.

<sup>93</sup> Nietzsche, *The Gay Science*, p. 232 (§290). Nietzsche, *The Will to Power*, p. 444 (§842).

<sup>94</sup> Citado en Eribon, *Foucault*, p. 89. En la entrevista que tuve con él a fines de marzo de 1990, Eribon me comentó que el pasaje citado, en contexto, se refiere claramente a la inquietud de Barraqué por la fascinación de Foucault con el erotismo sadomasoquista. Me comentó también las razones por las cuales prefirió no ser demasiado explícito sobre este punto en su biografía: por una parte (como dice en el prefacio de su libro), no quería escribir un libro “sensacionalista”, por deferencia a los miembros de la familia de Foucault; por otra parte, debía hacerse cargo de la estricta legislación francesa, que permite que los deudos hagan juicio por difamación. Eribon estaba francamente preocupado de no revelar *nada* acerca de la relación amorosa entre Foucault y Barraqué: temía las implicaciones legales. Sus temores, felizmente, han resultado infundados. No obstante, aún hace falta disponer de los documentos pertinentes completos: al mismo Eribon sólo le permitieron consultar la correspondencia de Foucault a Barraqué durante unas horas. La reconstrucción que efectúa de esta importante relación personal, particularmente en esas difíciles circunstancias, es uno de los mejores logros de su libro.

<sup>95</sup> Ver Wade, *Foucault in California*, p. 21. Wade relata aquí que Foucault se refirió explícitamente a su preocupación por el alcoholismo de Barraqué y por su posible muerte debido a las consecuencias del alcohol, una preocupación a la que Foucault aludía a menudo (aunque rara vez mencionara a Barraqué directamente) en reuniones sociales cuando le preguntaban por qué bebía tan poco.

Aunque los indicios en el libro de Eribon sugieren que siguió bebiendo en Suecia, Daniel Defert, en nuestra conversación del 25 de marzo de 1990, afirmó que Foucault “se marchó de Francia a Suecia para dejar el alcoholismo”.

<sup>96</sup> Pinguet, “Les années d'apprentissage”, loc. cit., p. 124. Foucault hizo presente su soltería a Edmund White; entrevista del 12 de marzo de 1990. Ver también Eribon, *Foucault*, p. 100.

<sup>97</sup> “Preface to *The History of Sexuality*, volumen II” (1983; un prefacio que finalmente descartó), en TFR, p. 334.

<sup>98</sup> *Ibíd.*

<sup>99</sup> “What is Enlightenment?” (1983), en TFR, pp. 46-47.

<sup>100</sup> “La recherche scientifique et la psychologie”, en Jean-Eduoard Morere, ed., *Des chercheurs français s'interrogent* (París, 1957), p. 194.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 194.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 198. CF (entrev., 1978), pp. 15-16.

<sup>103</sup> “La recherche scientifique et la psychologie” (1957), loc. cit., p. 199. “*L'homme de sac et de corde*” es una expresión francesa arcaica que data del siglo diecisiete y se refiere al castigo por robo en el cual al malhechor se lo ataba dentro de una bolsa y se lo ahogaba; la frase, por extensión, se empleó más tarde para designar a un ladrón, al verdugo o a cualquier persona de reputación dudosa.

<sup>104</sup> “Préface a la transgression” (1963), loc. cit., p. 760.

<sup>105</sup> “La recherche scientifique et la psychologie” (1957), loc. cit., p. 201.

<sup>106</sup> Nietzsche, *The Gay Science*, p. 269 (§338).

#### CAPITULO 4: EL CASTILLO DE LOS ASESINATOS

<sup>1</sup> Mi descripción del “Tête-à-tête” de Artaud se apoya en el relato citado en Ruby Cohn, *From 'Desire' to 'Godot': Pocket Theater of Postwar Paris* (Berkeley, 1987), pp. 51-63. Y también en Roger Shattuck, *The Innocent Eye* (Nueva York, 1984), pp. 169-170. El observador que pensó en un hombre que se está ahogando fue André Gide.

<sup>2</sup> Antonin Artaud, *The Theater and Its Double*, trad. de Mary Caroline Richards (Nueva York, 1958), pp. 12, 92.

<sup>3</sup> Antonin Artaud, “Artaud le Momo”, en Artaud, *Selected Writings*, ed. de Susan Sontag, trad. de Helen Weaver (Nueva York, 1976), p. 523.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 523.

<sup>5</sup> Shattuck, *Innocent Eye*, p. 170.

<sup>6</sup> Ver Artaud, *Selected Writings*, p. 641.

<sup>7</sup> “Artaud le Momo”, en Artaud, *Selected Writings*, p. 529; “Indian Culture”, en Artaud, *Selected Writings*, pp. 538-539.

<sup>8</sup> Roger Blin (más tarde director de *Waiting for Godot*, de Beckett), citado en Cohn, *From 'Desire' to 'Godot'*, p. 60.

<sup>9</sup> Jacques Audiberti, citado en Cohn, op. cit., pp. 60-61.

<sup>10</sup> Citado en Cohn, op. cit., p. 59.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 54, 60.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 61.



- <sup>14</sup> FD, p. 556.
- <sup>15</sup> CF (entrev. 1978), p. 31.
- <sup>16</sup> Para un relato más detallado de las exterioridades de la vida de Foucault en esos años, ver Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989), pp. 95-116.
- <sup>17</sup> Para Foucault en Uppsala, ver Eribon, *Foucault*, p. 106.
- <sup>18</sup> Ver FD, pp. 13-55.
- <sup>19</sup> "La folie n'existe que dans une société" (entrev.), *Le Monde* 5135 (22 de julio, 1961), p. 9.
- <sup>20</sup> FD, p. 13.
- <sup>21</sup> FD, p. 13. En este párrafo inicial, y en todo el libro, Foucault juega con la ambigüedad que existe en francés en la palabra "mal": según el contexto, puede significar "mal moral" o "enfermedad física".
- <sup>22</sup> FD, pp. 16, 26.
- <sup>23</sup> FD, p. 26.
- <sup>24</sup> FD, p. 24, 26.
- <sup>25</sup> FD, p. 19. OD, p. 37.
- <sup>26</sup> FD, pp. 19-20.
- <sup>27</sup> FD, pp. 18-19.
- <sup>28</sup> FD, p. 19. En este contexto, Foucault cita cifras de Nuremberg, donde, "en la primera mitad del siglo quince,... treinta y un [locos] fueron expulsados". Pero esta cifra, por supuesto, de ningún modo prueba que la mayoría (e incluso alguno) de estos locos haya sido expulsado en barco.
- <sup>29</sup> FD, pp. 22, 23. "Le'eau et la folie", *Médecine et Hygiène*, 613 (23 de octubre, 1963), p. 901.
- <sup>30</sup> FD, pp. 22, 23.
- <sup>31</sup> FD, pp. 20, 31, 30.
- <sup>32</sup> FD, pp. 31, 38.
- <sup>33</sup> FD, pp. 32, 33.
- <sup>34</sup> Cfr. la evocación que hace Foucault del Juicio Final en FD, pp. 37-38.
- <sup>35</sup> FD, p. 36.
- <sup>36</sup> FD, pp. 38, 39, 47.
- <sup>37</sup> FD, pp. 39, 22.
- <sup>38</sup> FD, p. 41.
- <sup>39</sup> FD, p. 117.
- <sup>40</sup> Para un relato más detallado del jurado de la Sorbona y de su reacción, ver Eribon, *Foucault*, pp. 125-140.
- <sup>41</sup> "Rapport de M. Canguilhem sur le manuscrit déposé par M. Michel Foucault, Directeur de l'Institut français de Hambourg, en vue de l'obtention du permis d'imprimer comme thèse principale du doctorat des lettres", p. 5. (Cito por el ejemplar que está en depósito en el Centre Michel Foucault de París; el texto completo figura ahora en la segunda edición, revisada, de Eribon, *Foucault* [París, 1991], pp. 358-361).
- <sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 1, 3.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 3, 4.
- <sup>44</sup> "La folie, l'absence d'oeuvre" (1964), en FD (1972), pp. 577, 582.
- <sup>45</sup> Ver Eribon, *Foucault*, p. 126.
- <sup>46</sup> Citado en *Ibid.*, p. 137.

<sup>47</sup> Citado en *Ibid.*, p. 139.

<sup>48</sup> Para un conveniente resumen de las críticas académicas, ver J.G. Merquior, *Foucault* (Londres, 1985), pp. 26-34. En Francia, la revisión más influyente del estudio de Foucault ha sido *La pratique de l'esprit humain: L'institution asilaire et la révolution démocratique*, de Marcell Gauchet y Gladys Swain (París, 1980). Para una crítica más comprensiva pero también muy firme y fundada principalmente en la experiencia inglesa, ver Roy Porter, *Mind-Forg'd Manacles* (Cambridge, Mass., 1987), esp. pp. 279-80.

<sup>49</sup> FD (1961), pp. iv, v, i, vii.

<sup>50</sup> Ver Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, en Bataille, *Oeuvres complètes*. Vol. V. (París, 1973).

<sup>51</sup> "La prose d'Actéon", *La Nouvelle Revue Française*, N° 135 (marzo de 1964), p. 455; FD (1961), p. iv.

<sup>52</sup> FD (1961), pp. iv-v. Foucault anuncia aquí su intención de continuar su historia de la locura con otros estudios de diferentes "experiencias-límite", que empezaría con un relato del valor cambiante que se asigna a los sueños y seguiría con una indagación en los variables límites de la conducta sexual prohibida. Nunca terminó el libro sobre los sueños y su *Historia de la Sexualidad* quedó inconclusa al tiempo de su muerte.

<sup>53</sup> FD (1961), p. v. Cfr., la fórmula de Maurice Blanchot en *L'Entretien infini* (París, 1969), p. 46: "Le dehors, l'absence d'oeuvre". La idea de Blanchot sobre "le dehors"; lo "de fuera", la discute ampliamente Foucault en su ensayo sobre Blanchot titulado "La pensée du dehors", *Critique* N° 229 (junio de 1966): 523-546 (reimpreso en PD). Y Cfr., también, la "Introducción" de Foucault a la edición de Armand Colin de *Rousseau juge de Jean-Jacques* (París, 1962), pp. xxiii-xxiv. En el diálogo imaginario que establece consigo mismo al final de esta introducción (como si intentara emular a Rousseau y Blanchot), Foucault vuelve una y otra vez al tema de si la escritura de Rousseau contiene indicios de su locura; una parte de sí mismo insiste en que así es y la otra en que no (ya que producir una "obra" razonada demuestra que uno no es, literalmente, "loco").

<sup>54</sup> FD (1961), p. ii. Compárese con el intercambio entre Foucault y un interlocutor durante una conferencia en 1964, citado en Eribon, *Foucault*, p. 177: "En relación con la locura, dice usted que la experiencia de la locura colinda con la del conocimiento absoluto... ¿Es eso, verdaderamente, lo que dice?" Foucault: "Sí", "¿No se refiere a 'conciencia' ni a 'presentimiento' ni a 'premonición' de la locura? ¿Usted cree que verdaderamente uno puede tener... que grandes mentes como Nietzsche pueden tener 'la experiencia de la locura'?" Foucault: "Sí, sí".

<sup>55</sup> FD (1961), p. ii.

<sup>56</sup> FD (1961), p. vii.

<sup>57</sup> FD (1961), p. vii.

<sup>58</sup> FD (1961), p. vii. Los ángeles rebeldes aparecen en el panel izquierdo del tríptico del Bosch, *El Carro de Heno*, en el Prado, Madrid.

<sup>59</sup> FD (1961), pp. vii, viii.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. ix, x. La cita de Char es del poema en prosa "Suzerain", en "Le poème pulverisé", reimpreso en la colección *Fureur et mystère* (París, 1948).

<sup>61</sup> RE, 114.

<sup>62</sup> Para la vida y obra de Char, y las conexiones entre ellas, ver Paul Veyne, *René Char en son poèmes* (París, 1990).

<sup>63</sup> René Char, "Partage Formel", #XXII, reimpresso en *Fureur et mystère*. Quiero agradecer a Mary Ann Caws por sus comentarios acerca del alcance de éste y otros pasajes de Char y también por su ayuda en las traducciones.

<sup>64</sup> Char, "Partage Formel", #XXII.

<sup>65</sup> Daniel Defert, entrevista del 25 de marzo de 1990.

<sup>66</sup> Antonin Artaud, "Van Gogh, the Man Suicided by Society" (1947), en Artaud, *Selected Writings*, p. 491.

<sup>67</sup> Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, trad. de Ann Smock (Lincoln, Neb., 1982), p. 54.

<sup>68</sup> "Un 'Fantastique de bibliotheque'" (1964), reimpresso, ligeramente abreviado, como introducción a la edición de "le livre de poche" de Gustave Flaubert, *La tentation de Saint Antoine* (París, 1971), p. 10. La misma idea también se expresa en "Distance, aspect, origine", *Critique*, 198 (noviembre, 1963), p. 938.

<sup>69</sup> MC, pp. 142-143. FD, p. 536.

<sup>70</sup> Marqués de Sade, *Justine*, trad. de Richard Seaver y Austryn Wainhouse (Nueva York, 1965), p. 643 (en el castillo de M. de Gernande).

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 675 (con M. de Corville y Roland).

<sup>72</sup> Marqués de Sade, *Juliette*, trad. de Austryn Wainhouse (Nueva York, 1968), p. 415 (al principio mismo de la Parte III, inmediatamente antes de la iniciación de Juliette en la "Hermandad de los Amigos del Crimen").

<sup>73</sup> FD, pp. 381, 554.

<sup>74</sup> FD, pp. 120, 121, 117.

<sup>75</sup> FD, p. 381. Para un panorama de la vida de Sade, ver la cronología en la traducción al inglés de *Justine*, pp. 73-119. Condenado, al principio, por intento de envenenamiento, a Sade lo exoneraron finalmente del cargo; pero su familia, que trataba de conservar el buen nombre, se aseguró de que permaneciera preso y utilizó para ello el poder que en el antiguo régimen confería la *lettre de cachet*.

<sup>76</sup> Esta letanía se reitera en varias coyunturas de *Folie et déraison*: ver, por ejemplo, FD, pp. 39-40, 120, 364, 371-72, 530, 554-557. La letanía misma se origina en Antonin Artaud, "Van Gogh, the man Suicided by Society"; ver Artaud, *Selected Writings*, pp. 483, 486. Jacques Derrida señala la deuda de Foucault con Artaud en su ensayo "La parole soufflée", en Derrida, *Writings and Difference*, trad. de Alan Bass (Chicago, 1978), p. 326n.26. La genealogía de Foucault difiere de la de Artaud en un aspecto crucial: al revés de Artaud, continuamente sitúa a Sade (junto con Kant) al inicio de una tradición de pensamiento que pone de manifiesto que nuestro propio y "moderno" campo de experiencia está trágicamente dividido entre los dominios que la ciencia moderna regula de manera racional y esos dominios "locos" que sólo se atreven a explorar algunos temerarios de la "literatura".

<sup>77</sup> FD, pp. 554, 550, 552. La descripción de Hölderlin de su héroe Empédocles se cita en Wilhelm Dilthey, "Friedrich Hölderlin" (1910), en Dilthey, *Poetry and Experience*, ed. de Rudolf A. Makkreel y Frithjof Rodi (Princeton, 1985), p. 352. La fascinación de Foucault con el suicidio de Nerval se manifiesta en

"L'obligation d'écrire", *Arts*, 980, 11-17 de noviembre de 1964, p. 7. Los cuervos negros que giran en el cielo de *Cuervos sobre los trigales* (1890: Museo Nacional Van Gogh, Amsterdam) se comentan extensamente en Artaud, "Van Gogh, the Man Suicided by Society", loc. cit., y también en Meyer Shapiro, "On Paiting of Van Gogh", en Shapiro, *Modern Art: 19th and 20th Centuries* (Nueva York), 1978, pp. 87-99. La descripción de Roussel evocando "la repetición de la muerte" es del mismo Foucault: ver MC, p. 395. Ver también, por supuesto, el libro de Foucault sobre Roussel, RR, que comento en el capítulo cinco. Además de las referencias en FD, Foucault dedicó un ensayo completo a Hölderlin: ver "Le 'non' du père", *Critique*, 178 (marzo, 1962), pp. 195-209; y ver, también el papel que se asigna a Empédocles en el clímax del *Nacimiento de la Clínica*: NC, p. 202.

<sup>78</sup> FD, pp. 551, 554.

<sup>79</sup> FD, pp. 551, 552 (cursivas mías).

<sup>80</sup> CF (entrev. 1978), pp. 4, 10.

<sup>81</sup> CF (entrev. 1978), p. 8.

<sup>82</sup> El consenso entre los historiadores parece indicar que Tuke fue mucho menos importante que lo que deja entender Foucault, y que Pinel fue un personaje mucho más saludable en la historia del tratamiento de la enfermedad mental que lo que Foucault habría aceptado. Ver, por ejemplo, Porter, *Mind-Forg'd Manacles*, p. 225.

<sup>83</sup> FD, pp. 483-484.

<sup>84</sup> FD, p. 553.

<sup>85</sup> FD, p. 504.

<sup>86</sup> FD, p. 509.

<sup>87</sup> FD, pp. 497, 500, 522.

<sup>88</sup> FD, pp. 516-517.

<sup>89</sup> FD, pp. 517-533.

<sup>90</sup> "Les déviations religieuses et le savoir médical" (1962), en Jacques Legoff, ed., *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11e-18e siècles* (Mouton, 1968), p. 19.

<sup>91</sup> "Préface à la transgression", *Critique*, 195-196 (agosto-septiembre 1963), p. 757.

<sup>92</sup> FD, pp. 22, 115.

<sup>93</sup> FD, pp. 475, 553, RE, p. 52.

<sup>94</sup> FD, p. 475. MC, p. 395. Cfr. "Préface à la transgression" (1963), loc. cit., p. 757. "Como esta existencia [que se revela mediante la transgresión] es a un tiempo tan pura y tan complicada, se la debe distanciar de su discutible asociación con la ética si queremos comprenderla y empezar a pensar a partir de ella en el espacio que denota".

<sup>95</sup> Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, trad. de R.J. Hollingdale (Cambridge, Inglaterra, 1986), pp. 34-35 (I, §39, §41). Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trad. de Walter Kaufmann, en *The Nietzsche Reader* (Nueva York, 1954), p. 549 ("Skirmishes of an Untimely Man", §45). El mismo "punto de vista ético" se expresa, como sugiere el título, en el ensayo de Artaud "Van Gogh, the Man Suicided by Society", una obra que subyace continuamente bajo los argumentos de *Folie et déraison*.

<sup>96</sup> FD, p. 556. La exposición que aquí hago de la tragedia está influida por *El Origen de la Tragedia*, de Nietzsche, y también por lo que Heidegger dice de Sófocles en *An Introduction to Metaphysics*, trad. de Ralph Manheim (Garden City, N.Y., 1961), pp. 122-138. También es aquí relevante el hecho que Binswanger califique de “trágica” la existencia de Ellen West.

<sup>97</sup> FD, p. 557.

<sup>98</sup> Un relato más detallado de la recepción del libro puede verse en Eribon, *Foucault*, pp. 141-152.

<sup>99</sup> La reseña de Blanchot está incluida en *L'Entretien infini*, pp. 291-299. La reseña de Barthes aparece en Roland Barthes, *Critical Essays*, trad. de Richard Howard (Evanston, Ill., 1972), pp. 163-170.

<sup>100</sup> Para una reconstrucción de esta conferencia, ver Eribon, *Foucault*, pp. 145-146.

<sup>101</sup> Para un retrato autobiográfico, ver Jacques Derrida, “The time of a thesis: punctuations”, en Alan Montefiore, ed., *Philosophy in France Today* (Cambridge, 1983), pp. 34-50.

<sup>102</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. de Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, Md., 1976), p. 5.

<sup>103</sup> Derrida, “Cogito and the History of Madness”, en *Writing and Difference*, p. 61.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 40.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, pp. 40, 55.

<sup>106</sup> Gilles Deleuze, “Un portrait de Foucault” (entrev. 1986), en Deleuze, *Pourparlers* (París, 1990), p. 141.

<sup>107</sup> Ver Eribon, *Foucault*, p. 145.

<sup>108</sup> AS, pp. 26-27, 64-65.

<sup>109</sup> “Mons corps, ce papier, ce feu” (1971), en FD (1972), pp. 584, 590, 591.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, en FD (1972), p. 603.

<sup>111</sup> Ver Eribon, *Foucault*, p. 147.

<sup>112</sup> Ver Gilles Deleuze, *Foucault* (París, 1986), p. 22.

<sup>113</sup> AS, pp. 64-65. La falta de “arrepentimiento” de Foucault en el tema de la “experiencia” resulta especialmente obvia en la entrevista de 1978 con Trombadori, y, por cierto, hacia el final de su vida, en el prefacio a los últimos volúmenes de la *Historia de la Sexualidad*, cuando reaparece la noción de “experiencia”: ver, por ejemplo, UP, p. 13.

<sup>114</sup> “La folie, l’absence d’oeuvre” (1964), en FD (1972), p. 575.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 575.

## CAPITULO 5: EN EL LABERINTO

<sup>1</sup> AS, p. 28.

<sup>2</sup> “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Hommage à Jean Hyppolite* (París, 1971), pp. 145-146. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1974), pp. 81-82 (§7). MC, p. 224.

<sup>3</sup> “Deuxième entretien: sur les façons d’écrire l’histoire” (entrev., 1967), reimpresso en Raymond Bellour, *Le livre des autres* (París, 1971), pp. 201-202.

NC, p. xii. Durante mi entrevista con Bellour, el 30 de marzo de 1990, él recordó la sensación que tuvo en su conversación de 1967 con Foucault de que el relato de la pesadilla era muy significativo y que Foucault, al referirse a ello, estaba revelando, voluntariamente, algo difícil e importante, desde su propia perspectiva, sobre su obra.

<sup>4</sup> NC, p. xiii. "L'Arrière-fable", *L'Arc*, 29 (1966), p. 11.

<sup>5</sup> MC, pp. 13, 16.

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Foucault* (París, 1986), p. 22.

<sup>7</sup> Acerca de la obra de Foucault en este período como una especie de "juego", ver especialmente su última entrevista, "Le retour de la morale", *Les Nouvelles*, 2937 (28 de junio-5 de julio, 1984), p. 37. Sobre la recepción *Las Palabras y las Cosas*, ver Michel de Certeau, "The Black sun of Language: Foucault", en *Heterologies*, trad. de Brian Massumi (Minneapolis, 1986), p. 171.

<sup>8</sup> Ver Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989), p. 164. La biografía de Eribon contiene numerosísimos detalles externos de la vida de Foucault en esos años.

<sup>9</sup> Ver Eribon *Foucault*, pp. 158, 164. Para el show con Ricoeur et al., ver "Philosophie et vérité", *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*, transcripción del programa emitido el 27 de marzo de 1965.

<sup>10</sup> Ver Eribon, *Foucault*, pp. 170-176.

<sup>11</sup> G.S. Bourdain, "Robbe-Grillet on Novels and Films" (entrev.), *New York Times* (17 de abril, 1989), p. C13.

<sup>12</sup> Sobre Robbe-Grillet, ver Bruce Morrissette, *Robbe-Grillet* (París, 1963).

<sup>13</sup> Alain Robbe-Grillet, *For a New Novel*, trad. de Richard Howard (Nueva York, 1965), pp. 29, 44-45.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>15</sup> Alain Robbe-Grillet, *Ghosts in the Mirror*, trad. de Jo Levy (Nueva York, 1991), pp. 5, 27, 98-102. Sobre Robbe-Grillet como quien vacía de interioridad a la novela, ver Roland Barthes, *Essais Critiques* (París, 1964), p. 39.

<sup>16</sup> Robbe-Grillet, *Ghosts in the Mirror*, pp. 10, 21, 29. Robbe-Grillet, *For a New Novel*, p. 24.

<sup>17</sup> "Distance, aspect, origine", *Critique*, 198 (noviembre, 1963), p. 931.

<sup>18</sup> Roland Barthes, *Essais Critiques*, p. 107. El mismo Barthes establece el vínculo con el surrealismo en el breve ensayo citado (publicado en 1959, inmediatamente antes de que empezara *Tel quel*). Para un panorama rápido de la historia de *Tel quel*, ver Susan Rubin Sulieman, "1960: As Is", En Denis Hollier, ed., *A New History of French Literature* (Cambridge, Mass., 1989), pp. 1011-18.

<sup>19</sup> Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.*, trad. de Jeffrey Mehlman (Chicago, 1990), p. 528. A pesar del enfoque psicoanalítico, el de Roudinesco es, de muy lejos, el mejor libro sobre la explosión de teorías que hubo en la Francia de los años sesenta. Para la visión de Sade en *Tel quel*, ver Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, trad. de Richard Miller (Nueva York, 1976), pp. 36, 170. Para un vistazo sobre Foucault desde la perspectiva de *Tel quel*, ver el *roman à clef*, de Julia Kristeva, *Les Samourais* (París, 1990), esp. p. 186; en el libro, "Schermer" es Foucault. (Agradezco a Arthur Goldhammer por haberme señalado los pasajes relevantes.)

<sup>20</sup> “Débat sur le roman, dirigé par Michel Foucault”, *Tel quel*, 17 (primavera, 1964), p. 12.

<sup>21</sup> Ver *Ibíd.*, p. 13.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>23</sup> “Distance, aspect, origine” (1963) loc. cit., p. 940 (cursivas mías). Un tratamiento perspicaz del acercamiento de Foucault a la literatura hay en Raymond Bellour, “Vers la fiction”, en MFP, pp. 172-181. Cfr., la enigmática descripción de “pensamiento filosófico” en “Jean Hyppolite (1907-1968)”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74, 2 (abril-junio, 1969), p. 131: “Este momento, que es tan difícil aprehender, que se oculta apenas aparece, en el cual el discurso filosófico se decide, se desprende del silencio y se distancia de lo que anteriormente parecía no filosófico”. En efecto, la “ficción” es la única especie de lenguaje capaz de expresar el “distanciamiento” propio del “pensamiento filosófico”. Para un análisis amplio de asuntos semejantes, los lectores dispondrán muy pronto de la todavía inédita *Mémoire de D.E.A.*, de Judith Revel, “Littérature et philosophie dans l’oeuvre de Michel Foucault”. (Aunque no he visto su texto, escuché a Revel leer una comunicación basada en su obra, que promete ser de alguna importancia.)

<sup>24</sup> Cfr. Denis Hollier, “Le mot de Dieu: ‘Je suis mort’”, en MFP, pp. 150-165.

<sup>25</sup> NC, p. v. RR, p. 190.

<sup>26</sup> NC, pp. 1, 133, 128, 138, 139, 199, 175. La frase original de Foucault, “reorganisation syntactique” [NC (1963), p. 197] se convierte en “reorganisation épistémologique” en la edición de 1972, que está expurgada de retórica “estructuralista”. Aquí, como en *Locura y Civilización*, Foucault juega con la ambigüedad de la palabra francesa *mal*: ver más adelante, y también la nota 21 del capítulo cuatro.

<sup>27</sup> NC, pp. 200, 175. Para la fascinación de Roussel con la muerte, ver, además del estudio de Foucault, John Ashbery, “On Raymond Roussel”, reimpresso en RR, *Death and the Labyrinth*, p. xix. Sobre la adicción a las drogas y la locura de Roussel, ver también Wayne Andrews, *The Surrealist Parade* (Nueva York, 1990), pp. 124-125. (Una coincidencia interesante: cuando se suicidó, Roussel estaba por ir a consultar a un famoso especialista... el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger.)

<sup>28</sup> RR, p. 209. Cfr., la explicación preliminar del uso de la palabra “juego” en Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. de G.E.M. Anscombe (Oxford, 1958), I, -23. Foucault se refiere explícitamente a Wittgenstein en AS, p. 36, y también en “Entretien”, *La Quinzaine Littéraire*, 5 (16, mayo, 1966), p. 14. Cfr. Paul Veyne, “Le Dernier Foucault et sa morale”, *Critique* (agosto-septiembre, 1986), p. 940nl. En “La verité et les formes juridiques”, transcripción de conferencias que dictó en 1974 en Brasil, Foucault atribuye expresamente su propia idea del lenguaje como un “juego” a “filósofos anglo-americanos” que no nombra (traduzco desde una transcripción francesa inédita, p. 6). Quizás convenga recordar aquí que Pierre Klossowski, amigo de Foucault, tradujo al francés el *Tractatus*, de Wittgenstein. Por otra parte, Hans Sluga, profesor de filosofía en Berkeley, experto en Wittgenstein y amigo de Foucault, informa que el filósofo, en el curso de sus conversaciones, admitía de buen grado que nunca había estudiado a fondo la obra de Wittgenstein, aunque

estaba ansioso por conocerla más. (Entrevista con Sluga, el 28 de septiembre de 1989).

<sup>29</sup> Ashbery, "On Raymond Roussel", en RR, *Death and the Labyrinth*, pp. xxiv-xxv. Ver también Andrews, *The Surrealist Parade*, p. 118.

<sup>30</sup> Michel Leiris, *Brisées*, trad. de Lydia Davis (Berkeley, Calif., 1990), p. 52. MC, 395. RR, p. 210.

<sup>31</sup> RR, p. 208, 209.

<sup>32</sup> MC, p. 395. Cfr. "Entretien: Michel Foucault, 'les mots et les choses'" (entrev. 1966), en Bellour, *Le Livre des autres*, p. 142: El hombre morirá por los signos que han nacido en él; eso fue lo que Nietzsche, el primero en verlo, quería decir".

<sup>33</sup> NC (1963), p. xiv. (La edición de 1972 cambia "analyse structurale" por "l'analyse d'un type de discours"). Para la jerga en su formulación original, ver Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trad. de Wade Baskin (Nueva York, 1959), p. 67.

<sup>34</sup> Edward Said, *Beginnings* (Nueva York, 1975), p. 323. El análisis de Said, que abrió todo un camino nuevo, sigue siendo uno de los mejores acerca de Foucault y el "momento estructuralista". Debe advertirse que el "estructuralismo" francés tiene muy poca relación, de hecho, con la ciencia de la lingüística estructural, punto muy bien aclarado en Thomas Pavel, *The Feud of Language* (Oxford, 1989).

<sup>35</sup> Para Barthes, ver la biografía de Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes* (París, 1990). Para Foucault y Barthes, cfr. Eribon, *Foucault*, pp. 175-176. El conocedor es Pierre Bourdieu: ver su prefacio a la edición en inglés de *Homo Academicus*, trad. de Peter Collier (Palo Alto, Ca., 1981), p. xxii (que aplica a Barthes una descripción que hizo un contemporáneo de Theophile Gautier).

<sup>36</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Scope of Anthropology*, trad. de Sherry Ortner Paul y Robert A. Paul (Londres, 1967), pp. 16, 21, 28; todas éstas son citas de la conferencia inaugural que dictó Lévi-Strauss en 1960 en el Collège de France. Durante toda su vida, Foucault envió copia de lo que iba publicando a Lévi-Strauss; pero parece que hasta allí alcanzaba su relación. Ver Claude Lévi-Strauss y Didier Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, trad. de Paula Wissig (Chicago, 1991), p. 72.

<sup>37</sup> Para la confesada incompreensión de Lacan, ver Jacques-Alain Miller, "Michel Foucault et le psychoanalyse", en MFP, p. 81. También sobre Lacan, ver CF (entrev. 1978), p. 37: "Lacan, por cierto, me ha influido. Pero no lo he seguido al punto que me permita decir que poseo una experiencia profunda de sus enseñanzas". Sobre Foucault y el estructuralismo, cfr. el relato de Eribon, *Foucault*, pp. 195-197. Tan tarde como en marzo de 1968, Foucault jugaba con entusiasmo al juego del lenguaje estructuralista: ver "Linguistique et sciences sociales", *Revue Tunisienne de sciences sociales*, 19 (diciembre de 1969), p. 255: "Para resumir, diría que la lingüística actualmente está articulando la estructura epistemológica propia de las ciencias humanas y sociales..." (del texto de una conferencia dictada en marzo de 1968). Años después, Foucault le diría a Hubert Dreyfus y Paul Rabinow que "no fue tan reticente como pudo haber sido a la seducción del vocabulario estructuralista"; ver BSH, p. viii. Esto parece demasiado consciente para ser creíble. Una cosa es clara: como indica



la revisión de 1972 del *Nacimiento de la Clínica*, libro de 1963, Foucault utilizaba casi de manera cosmética el *jargon* estructuralista: todas las muletillas las pudo expulsar con facilidad en 1972, y esto no alteró el argumento central del libro.

<sup>38</sup> Georges Dumézil, "Le Messenger des dieux", *Magazine Littéraire*, 229 (abril, 1986), p. 19. Para Dumézil, ver también C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology* (Berkeley, Calif., 1966), y Arnaldo Momigliano, "Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization", *History and Theory*, XXIII, 3 (1984), pp. 312-330.

<sup>39</sup> NC, p. 203. "Revenir à l'histoire" (conferencia dictada originalmente en Kyoto, Japón, en octubre de 1970), transcrita en la revista japonesa *Représentations*, 2, (otoño de 1991), pp. v-vi (el pasaje citado aparece en el contexto de una amplia y positiva discusión del análisis comparativo que hace Dumézil de mitos irlandeses y romanos). Foucault discute la obra de Dumézil sobre las últimas palabras de Sócrates en su conferencia del 15 de febrero de 1984 en el Collège de France (que relatamos más adelante, en el capítulo once). Ver también sus comentarios sobre Dumézil en "Entretien" (entrev. 1966), loc. cit., p. 14.

<sup>40</sup> El manifiesto aparece en André Breton, *What is Surrealism?*, ed. y trad. de Franklin Rosemont (Londres, 1978), pp. 346-48.

<sup>41</sup> Daniel Defert recuerda la actitud de Foucault en una carta al autor del 8 de enero de 1991. Maurice Pinguet recuerda que Foucault se interesó relativamente poco en el conflicto de Argelia (como Sartre antes de 1960): ver Maurice Pinguet, "Les années d'apprentissage", *Le débat*, 41 (septiembre-noviembre 1986), p. 127. Para un relato más detallado de la posición política de Foucault en esos años, ver capítulo seis.

<sup>42</sup> Para un relato detallado del compromiso (periférico) de Sartre en el manifiesto, ver Anne Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, trad. de Anna Cancogni (Nueva York, 1987), pp. 415-417.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 415; ver también pp. 426-431.

<sup>44</sup> Ver *ibid.*, pp. 387-288.

<sup>45</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (París, 1960), pp. 29, 142, 153.

<sup>46</sup> El tópico de la tesis de Foucault es un tanto excéntrico: la mayoría de los estudiantes de Kant jamás repara en su antropología. Resulta revelador que una traducción al inglés sólo se haya publicado en 1978. En su tesis, Foucault argumenta apasionadamente a favor de la centralidad de la Antropología en la obra de Kant: ver *Introduction a l'anthropologie de Kant*, tomo primero (*thèse complémentaire*, manuscrito mecanografiado disponible en la Bibliothèque de la Sorbonne, y fotocopia disponible en el Centre Michel Foucault de París). Ernst Cassirer, en cambio, propone una apreciación más convencional en su *Kant's Life and Thought*, trad. de James Haden (New Haven, Conn., 1982), pp. 52-55.

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Werke*, ed. de Ernst Cassirer (Berlín, 1923), Vol. VIII, p. 343. Ver también Martin Buber, "What Is Man?" (1983), trad. de Ronald Gregor Smith, en Buber, *Between Man and Man* (Nueva York, 1965), pp. 118-126.

<sup>48</sup> Immanuel Kant, *Anthropology, from a Pragmatic Point of View*, trad. de Vic'or Lyle Dowdell (Carbondale, Ill., 1978), pp. 81-82, 223, 100-101, 184. Para Heide-

gger, ver Martín Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (publicado originalmente en 1929 en Alemania), trad. de James S. Churchill (Bloomington, Ind., 1962), esp. pp. 212-226 (sobre "The Laying of the Foundation of Metaphysics as Anthropology"). Cfr. Cassirer, *Kant Life and Thought*, p. 408, que descalifica, con una sola frase, la *Antropología*. Conviene recordar aquí que Foucault estudió a Kant en la Ecole Normale con Jean Beaufret, el más distinguido discípulo de Heidegger en la Francia de posguerra. Cuando le pregunté a Daniel Defert si Foucault había leído *Kant y el Problema de la Metafísica*, me respondió "por supuesto; lo leyó, lo sé, cuando trabajaba en su tesis sobre Kant". (Conversación de Defert con el autor el 2 de noviembre de 1991).

<sup>49</sup> MC, p. 396. "Maurice Florence" (seudónimo de Foucault), "Michel Foucault", en Denis Huisman, ed., *Dictionnaire des philosophes* (París, 1984), p. 941. Cfr. Ian Hacking, "Self-Improvement", en FCR, pp. 238-239.

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith (Londres, 1929), B1. Cassirer, *Kant's Life and Thought*, p. 151.

<sup>51</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, A317/B374.

<sup>52</sup> *Introduction à l'anthropologie de Kant*, loc. cit., p. 17.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 83-84, 89, 119; cfr. p. 103.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 72, 42, 100, 101.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>56</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, A800/B828. *Introduction à l'anthropologie de Kant*, p. 41.

<sup>57</sup> Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, pp. 173, 172, 140. Heidegger no es el único filósofo que hace esos cargos. Desde una perspectiva completamente distinta, el filósofo analítico norteamericano Joel Feinberg ha advertido de modo semejante que la condenación del suicidio que hace Kant muestra en su "lenguaje... que debemos cuidar y proteger la opción de la persona no porque sea su opción, sino, simplemente, porque en ella hay algo, por completo independiente de su voluntad, una especie de Ciudad del Vaticano interior que no está sujeta a su control soberano". (Ver Joel Feinberg, *Harm to Self* [Nueva York, 1986], p. 94. El análisis que hace Foucault de la *Antropología* sugiere que la "ciudad del Vaticano" de Kant debía afirmarse en la red de prácticas sociales con las que creció.

<sup>58</sup> "Préface à la transgression", *Critique*, 195-196 (agosto-septiembre, 1963), pp. 757-758. *Introduction à l'anthropologie de Kant*, loc. cit., p. 117. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, p. 39. MC., p. 352.

<sup>59</sup> *Introduction à l'anthropologie de Kant*, loc. cit., p. 106-107. Cfr. MC, pp. 336-337. Para distinguir su propio uso de "experiencia-límite" del de Husserl y Merleau-Ponty (que es blanco implícito, también, de estos comentarios), Foucault siempre se refiere en su texto a la experiencia del mundo y de la vida como *le vécu*, literalmente "lo vivido".

<sup>60</sup> "Un cours inédit", *Magazine Littéraire*, 207 (mayo, 1984), p. 39.

<sup>61</sup> *Introduction à l'anthropologie de Kant*, loc. cit., pp. 125-126.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>63</sup> CF (entrev., 1978), p. 59.

<sup>64</sup> Para las "ciencias humanas" premodernas, como fuente de Kant, ver *Introduction à l'anthropologie de Kant*, loc. cit., p. 109. MC, 333.

<sup>65</sup> “Préface à la transgression” (1963), loc. cit., p. 766. “La recherche scientifique et la psychologie”, en Jean Edouard Morere, *Des chercheurs français s'interrogent* (París, 1957), p. 197. (Considero aquí el idiosincrático desarrollo foucaultiano de *recherche* como una especie de “búsqueda” no científica que equivaldría virtualmente a un sinónimo de su idea, igualmente idiosincrática, de que la “experiencia” es una especie de experimento que pone a prueba el conocimiento).

<sup>66</sup> MC, pp. 353, 334. Habla aquí Foucault de “*expériences non fondées*” (experiencias sin fundamento) y de “*les expériences de la pensée non fondée*”. Cfr. “Conversazione con Michel Foucault” (entrev.), *La Fiera Letteraria*, 39 (28, septiembre, 1967), donde Foucault explica que en nuestra época ha desaparecido la filosofía, pero no el filósofo.

<sup>67</sup> “Distance, aspect, origine” (1963), loc. cit., p. 940. “Préface à la transgression” (1963), p. 760 “L’Arrière-fable” (1966), loc. cit., p. 11. Cfr. NC, xii: “Para Kant, la posibilidad y necesidad de una crítica se vinculaban, a través de ciertos contenidos específicos, al hecho de que existe una cosa como el conocimiento. En nuestro tiempo –y Nietzsche, el filósofo, da testimonio de ello– se vinculan al hecho de que existe el lenguaje y de que, en las innumerables palabras que hablan los hombres –sean ellas razonables o insanas, demostrativas o poéticas– ha adquirido forma un significado que se cierne sobre nosotros”.

<sup>68</sup> MC, pp. 386-387 (cursivas mías). Ver también “Préface a la transgression” (1963), loc. cit., p. 762, donde se discute la posibilidad de un “filósofo loco”.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, pp. 761-762.

<sup>70</sup> El laberinto es una imagen importante para el mismo Roussel, pero en vista del uso que voy a hacer del desarrollo foucaultiano de la imagen en su discusión de la obra de Roussel, vale la pena señalar que el novelista jamás elaboró esa especie de fantasía del Minotauro que realiza Foucault. Años más tarde, el mismo Foucault dijo del libro de Roussel que “es secreta... Mi relación con el libro de Roussel, y con la obra de Roussel, es algo muy personal... No hay duda de que podría decirse que quizás las mismas razones que por una parte, debido a mi tendencia a la perversión ‘*risas*’ y a mi propia organización psicopatológica, me llevan a continuar interesado en la locura, me hacen, por otra, seguir interesado en Roussel”. “An Interview with Michel Foucault” (1983, por Charles Ruas), RR, *Death and the Labyrinth*, pp. 185, 176. Ver también, en esta entrevista, los comentarios de Foucault sobre la homosexualidad de Roussel, en pp. 183-184.

<sup>71</sup> “Un si cruel savoir”, *Critique*, 182 (julio, 1962), p. 610. Este ensayo es una comparación de dos obras pornográficas, una de Claude Crébillon, publicada por primera vez en 1736-38, y la otra, de J.A. Reveroni de Saint-Cyr, publicada por primera vez en 1798. En su ensayo, Foucault utiliza esos dos autores como demostración de su hipótesis de que hay un “quiebre” tajante que separa, incluso en el género pornográfico, la época clásica de *Les liaisons dangereuses* y la era “moderna”, que señalan Sade y también Reveroni.

<sup>72</sup> “Un si cruel savoir” (1962), loc. cit., pp. 598, 609.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 604.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 609. “Ariadne s'est pendue”, *Le Nouvel Observateur*, 229 (31, marzo 1969), pp. 36-37 (la imagen de Ariadne surge en el contexto de una reseña de *Différence et répétition*, de Gilles Deleuze).

<sup>75</sup> “Un si cruel savoir” (1962), loc. cit., pp. 609-610.

<sup>76</sup> RR, p. 102.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 112. Cfr. “Un si cruel savoir” (1962), loc. cit., pp. 610-611, donde se llama al laberinto “un espacio de transmutación; una jaula que hace del hombre una bestia de deseo, que desea como un animal salvaje, que desea como una víctima”.

<sup>78</sup> “Theatrum philosophicum”, *Critique*, 282 (noviembre, 1970), p. 905: Foucault comenta aquí el uso del laberinto en *Logique du sens*, de Deleuze; pero, una vez más, lo hace con frases que manifiestan su propio entendimiento del mito.

<sup>79</sup> MC, p. 393. RR, p. 117. Cfr. PD, 34-35: “La transgresión labora para sobrepasar la prohibición, en un intento de atraer la ley hacia sí; siempre sucumbe a la atracción del retiro esencial de la ley; obstinadamente avanza hacia la apertura de una invisibilidad sobre la cual jamás va a triunfar; de manera demente trabaja para que la ley parezca en orden a fin de venerarla y deslumbrarla con su propio rostro luminoso... ¿[Pues] cómo se podría conocer la ley y experimentarla verdaderamente, cómo se podría forzarla a manifestarse, a ejercer con claridad sus poderes, a hablar, si no se la provoca?... ¿Cómo se podría ver su invisibilidad a menos que se la torne en su contrario, el castigo...?”

<sup>80</sup> RR, pp. 117, 120. La estrella en la frente era el emblema personal de Roussel para su *daimon*. Aparece en su obra de teatro *L'étoile au front*, que Foucault examina, y también en las conversaciones de Roussel con Pierre Janet (un texto que también conocía Foucault). Cfr. Andrews, *The Surrealist, Parade*, pp. 116, 122.

<sup>81</sup> RR, p. 120.

<sup>82</sup> RR, p. 120.

<sup>83</sup> RR, pp. 120, 121.

<sup>84</sup> “Un si cruel savoir”, loc. cit., pp. 610-611 (cursivas mías).

<sup>85</sup> Sobre el laberinto como figura en la cultura occidental, ver Penelope Reed Doob, *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity Through the Middle Ages* (Ithaca, N.Y., 1990). Y ver, también, la descripción de laberintos en Norman O. Brown, *Love's Body* (Nueva York, 1966), pp. 38-48. Vale la pena recordar que la cuarta novela de Robbe-Grillet se titula *En el laberinto*, y también que la primera, y muy conocida, colección de ficciones de Borges se titula (en Francia y en los Estados Unidos) *Laberintos*.

<sup>86</sup> RR, p. 203. En la “Conversazione con Michel Foucault”, de Paolo Caroso, en *La Fiera Letteraria*, 39 (28, septiembre, 1967), Foucault deja muy en claro que su interés en Roussel se afirmaba, en parte, en la interpretación que hace Pierre Janet de la obra de su paciente como un caso expresivo de su psicopatología.

<sup>87</sup> “Un si cruel savoir” (1962), loc. cit., p. 610, FD, p. 507.

<sup>88</sup> Ver Jean-Paul Aron, *Les modernes* (París, 1984), p. 272.

<sup>89</sup> Ver Madeleine Chapsal, “La plus grande révolution depuis l'existentialisme”, *L'Express*, 779 (23-29 de mayo, 1966), pp. 119-122.

<sup>90</sup> Ver Jacques Ehrmann, ed., *Structuralism* (Garden City, N.Y., 1968), reim-

presión del número especial, de 1966, de *Yale French Studies*, uno de los primeros tratamientos importantes de este tema en inglés.

<sup>91</sup> Ver Chapsal, "La plus grande révolution", loc. cit., p. 119.

<sup>92</sup> Aron, *Les modernes*, p. 272. Para otra apreciación crítica de las implicaciones de la alharaca de los medios en torno de *Les mots et les choses*, ver Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.*, p. 408.

<sup>93</sup> Chapsal, "La plus grande révolution", loc. cit., pp. 119-120.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>96</sup> Ver Eribon, *Foucault*, p. 183. Y ver "les succes du mois", *L'Express*, 790 (8-14 de agosto, 1966), p. 32.

<sup>97</sup> Ver de Certeau, "The Black Sun of Language: Foucault", en *Heterologies*, p. 171.

<sup>98</sup> "Entretien: Michel Foucault, 'les mots et les choses'" (entrev. 1966), reimpresa en Bellour, *Les livres des autres*, p. 137.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 138. MC, p. 13. Ver también "Entretien" (entrev. 1966), entrevista de Foucault con Madeleine Chapsal publicada en *La Quinzaine Littéraire*, 5 (16, mayo, 1966), pp. 14-15.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>101</sup> "Entretien: Michel Foucault" (entrev. 1966), reimpresa en Bellour, *Le livre des autres*, p. 142. "Entretien" (entrev. 1966), *La Quinzaine Littéraire*, loc. cit., p. 15.

<sup>102</sup> Georges Canguilhem, entre otros, se preguntaba por qué se omite el desarrollo de la física moderna, que es crucial en el pensamiento de Kant y difícil de encajar en el marco temporal (y epistemológico) de Foucault: ver Georges Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", *Critique*, 242 (julio 1967), pp. 612-613. Un útil resumen de las críticas académicas hay en J.G. Merquior, *Foucault* (Londres, 1985), pp. 56-75.

<sup>103</sup> MC, pp. 38, 42, 48. Que esto no es un cuadro completamente ficticio parece claro si se repara en un relato semejante de la transición de Renacimiento a Edad Clásica que ha propuesto Stephen Toulmin (norteamericano), estimable filósofo de la ciencia.

<sup>104</sup> MC, pp. 59, 129.

<sup>105</sup> MC, pp. 103, 119, 63.

<sup>106</sup> Gilles Deleuze, "L'homme, une existence douteuse", *Le Nouvel Observateur*, 81 (1-7 de junio, 1966), pp. 32-34. MC, p. 274.

<sup>107</sup> Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", en *Comment on écrit l'histoire* (Paris, 1978), p. 235. Cfr. MC, p. 14: "Podemos apreciar que el sistema de positivities fue transformado de manera total a finales del siglo dieciocho y principios del siglo diecinueve. Y no porque la razón no progresara: simplemente sucedió que se alteró profundamente el modo de ser de las cosas y del orden que las dividía antes de presentarlas al entendimiento".

<sup>108</sup> Ver *Le Nouvel Observateur*, 81 (1-7 de junio, de 1966), loc. cit., p. 34.

<sup>109</sup> Canguilhem, "Mort de l'homme", loc. cit., p. 612. Cfr. MC, p. 13: "Lo que estoy intentando poner de manifiesto es el campo epistemológico, la *épistème* en la que el conocimiento, considerado aparte de todo criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, afirma su positividad y a partir de allí

manifiesta una historia que no es tanto la de una creciente perfección sino más bien la de sus condiciones de posibilidad". Los filósofos angloamericanos de la ciencia que quizás estén más cerca de las concepciones de Foucault son Paul Feyerabend y Ian Hacking (con su "anarco-racionalismo"); ambos por lo menos proponen argumentos que pueden aliviar el tipo de inquietud que expresa el ensayo de Canguilhem. Para la observación de Certeau, ver "The Black Sun of Language: Foucault", en *Heterologies*, p. 172.

<sup>110</sup> PD, pp. 15-16.

<sup>111</sup> PD, p. 16.

<sup>112</sup> PD, p. 17.

<sup>113</sup> "Conversazione con Michel Foucault" (entrev. 1967). Traduzco de la transcripción, editada, del original francés de esta entrevista con Paolo Caruso, p. 19.

<sup>114</sup> MC, p. 224.

<sup>115</sup> PD, p. 18. MC, p. 59: "La literatura [en nuestros días] está pareciendo más y más como aquello que debe ser pensado".

<sup>116</sup> MC, p. 64 (cursivas mías). La frase en francés es "une érosion du dehors".

<sup>117</sup> PD, p. 24.

<sup>118</sup> PD, p. 19.

<sup>119</sup> MC, pp. 16, 333, 31.

<sup>120</sup> Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, p. 254 (§322).

<sup>121</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, en Walter Kaufmann, ed. y trad., *The Portable Nietzsche* (Nueva York, 1954), p. 129 (Prefacio, §5).

<sup>122</sup> MC, p. 275.

<sup>123</sup> Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, trad. de R.J. Hollingdale (Cambridge, 1982), p. 184 (-429). Citado en "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), loc. cit., p. 170n.l.

<sup>124</sup> Nietzsche, *Daybreak*, p. 175 (§174).

<sup>125</sup> MC, p. 398, SP, pp. 21-22. Para el uso que hace Nietzsche del océano como emblema, ver *Thus Spoke Zarathustra*, loc. cit., p. 125 (Prefacio, §3): "Atención, les enseño el superhombre: él es el mar..." Cfr. CF (entrev. 1978), p. 77: "Los hombres nunca cesan de producirse a sí mismos, es decir desplazan continuamente el designio de su subjetividad y se constituyen en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes que no tienen fin y jamás nos dejan cara a cara ante algo que sería 'hombre'. El hombre es un animal de experiencia-[límite], está comprometido sin cesar en un proceso que, definiendo un campo de objeto, al mismo tiempo lo desplaza a él, lo deforma y lo transforma y transfigura en objeto. Cuando hablo de la 'muerte del hombre', aunque sea de modo confuso, simplificador y profético, es esto lo que quiero decir..."

<sup>126</sup> MC, pp. 387-399 (cursivas mías).

<sup>127</sup> PD, p. 28. MC, pp. 396-397. "La prose d'Acteon", *La Nouvelle Revue Française*, 135 (marzo de 1964), pp. 444, 452: "Todo en [los hombres presa del éxtasis] se está haciendo trizas, estallando, presentándose y desapareciendo en un mismo instante; podrían estar vivos o muertos, poco importa; el olvido vigila y controla en ellos lo Idéntico".

<sup>128</sup> Nietzsche, *The Spoke Zarathustra*, p. 264 (III, §1). Cfr. PD, p. 17: "Aunque

esta experiencia implica 'salir de uno mismo', esto se hace, finalmente, para hallarse a uno mismo..."

<sup>129</sup> Eribon, *Foucault*, p. 197.

<sup>130</sup> "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1963), loc. cit., p. 165. Merquior, *Foucault*, p. 56.

<sup>131</sup> Entrevista con Daniel Defert el 25 de marzo de 1990. "Du pouvoir" (entrev. 1978), *L'Express*, 1722 (13, julio, 1984), p. 58. CF (entrev. 1978), p. 57.

<sup>132</sup> Jean Piaget, *Structuralism*, trad. de Chaninah Maschler (Nueva York, 1970), p. 134. El otro crítico está citado en Gilles Deleuze, "Un nouvel archiviste", *Critique*, 274 (febrero, 1970): 195 nl. Luc Ferry y Alain Renaut han renovado en Francia en los últimos años este tipo de crítica; en *La pensée* 68 (París, 1985). Curiosamente (y al parecer sin la menor conciencia de las dificultades epistemológicas y ontológicas que están enfrentando) desean retornar a la teoría política de Fichte (!) y al "humanismo" de Jean-Paul Sartre (!!). Sobre este tema, ver Ferry y Renaut, *Heidegger and Modernity*, trad. de Franklin Philip (Chicago, 1990), p. 95-98.

<sup>133</sup> "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, 30 (1966).

<sup>134</sup> CF (entrev., 1978), p. 45.

<sup>135</sup> Ver Eribon, *Foucault*, pp. 199-210.

<sup>136</sup> AS, pp. 188, 37, 164. CF (entrev., 1978), p. 69. Foucault aclaró años más tarde el "misterio" de la erupción, durante un seminario, en 1983, en Berkeley: "Tenemos que entender con mucha claridad, me parece, que una determinada problematización [de un fenómeno como la locura, el crimen, el sexo, etc.] no es un efecto o consecuencia de un contexto o situación históricos, sino que es una respuesta que dan individuos precisos (aunque se pueda hallar la misma respuesta en una serie de textos y en algún momento pueda llegar a ser tan general que resulte anónima)". Ver "On Problematization", *History of the Present* (primavera, 1988), p. 17. Y cfr. AS, p. 261.

<sup>137</sup> Deleuze, *Foucault*, p. 27.

<sup>138</sup> AS, pp. 183, 268, 27, 148, 261, 41, 172-173, 274 (el participio pasado del verbo *méconnaître*, *méconnu*, que he traducido por "ignorado", también se puede traducir por "subestimado").

<sup>139</sup> "Revenir à l'histoire" (1970), loc. cit., p. vii. Cfr. AS, pp. 22-23, 20. Foucault, característicamente, no menciona a Sartre por su nombre en esta crítica, aunque el blanco resulte obvio. (En la *Crítica de la Razón Dialéctica*, Sartre efectivamente se refiere a Braudel, pero sólo al pasar y principalmente para demostrar, con una rápida serie de afirmaciones poco convincentes, que el tipo de fenómenos históricos que interesa a Braudel concuerda con las ideas de Sartre acerca de la libertad y la "praxis".)

<sup>140</sup> AS, p. 20 MC, *The Order of Things* (Nueva York, 1970), p. xiv. El rechazo de Foucault al estructuralismo en este prefacio en inglés es tan "táctico" y engañoso como su anterior *aprobación* del estructuralismo; esto queda muy claro en sus comentarios en "revenir à l'histoire", conferencia que dictó en Japón en octubre de 1970: en este contexto, Foucault se sentía en libertad para explicar con mayor franqueza y menos afán polémico la sustancia de su verdadero interés (y de su deuda con) algunos estructuralistas (especialmente Dumézil) y algunos historiadores de la escuela de *Annales*. Ver "revenir à l'histoire"

(1970), loc. cit., p. viii: "Creo que el estructuralismo... facilita el abandono del gran mito biológico de la historia" (como proceso orgánico de evolución gradual).

<sup>141</sup> AS, p. 27.

<sup>142</sup> Entrevista con Bellour el 30 de marzo de 1990.

<sup>143</sup> "Deuxième entretien: sur les façons d'écrire l'histoire" (entrev. 1967), en Bellour, *Les livres des autres*, p. 197.

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 197, 199. Cfr. AS, pp. 172-173, 274: son dos pasajes críticos de la *Arqueología*, en los cuales Foucault alude a Blanchot y al "afuera" con característica precisión. Cfr., también Maurice Blanchot, "Où maintenant, qui maintenant?", en *Le livre à venir*, p. 290: "*Lo Innombrable* [de Beckett] es, precisamente, una experiencia vivida bajo la amenaza de lo impersonal, el acercamiento de una voz neutral que se alza por sí misma, que penetra al hombre que la escucha, que carece de intimidad, que excluye toda intimidad, que es imposible detener, que es lo incesante, lo *interminable*".

<sup>145</sup> "Deuxième entretien: sur les façons d'écrire l'histoire" (entrev. 1967), en Bellour, *Les livres des autres*, pp. 201-202.

<sup>146</sup> *Ibid.*, pp. 206-203.

<sup>147</sup> "Le 'non' du père", *Critique*, 178 (marzo, 1962), p. 200.

<sup>148</sup> "Deuxième entretien: sur les façons d'écrire l'histoire" (entrev. 1967), loc. cit., p. 204.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 203. Hans Ulrich Gumbrecht tiene más de algo interesante que decir acerca de la recepción académica de Foucault; en su comunicación "Beyond Foucault/Foucault Style", que está por aparecer en la edición de la conferencia "Le siècle de Foucault" desarrollada en noviembre de 1991 en la Universidad de Tokio.

<sup>150</sup> Nietzsche, *Daybreak*, p. 1 [Prefacio, §1].

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 1 [Prefacio, §1].

<sup>152</sup> AS, p. 28.

<sup>153</sup> Ver Robert Graves, *The Greek Myths* (Armondsworth, Inglaterra, 1960), vol. I, pp. 285-286, acerca de Trofonius. Quizás convenga señalar que Karl Jaspers, en su estudio *Nietzsche*, trad. de Charles F. Wallraf y Frederick J. Schmitz (Chicago, 1969), pp. 225-227, arguye que el laberinto es también en Nietzsche una figura que se utiliza para expresar "la verdad final" de la "muerte".

<sup>154</sup> Cfr. "Theatrum philosophicum" (1970), loc. cit., p. 905: "Llegar a ser conduce a este gran laberinto interior... Dionisio con Ariadna: ahora sois mi laberinto".

## CAPITULO 6: ¡SE CRUEL!

<sup>1</sup> Para el relato de la Noche de las Barricadas (y mucho más en este capítulo), me apoyo en Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Génération* (París, 1987-88), una historia épica y por lo general acuciosa de la izquierda francesa universitaria: ver Vol. I, pp. 476-488. También me he apoyado en el breve y vívido relato, lleno de recuerdos de primera mano, *1968: A Student Generation in Revolt*, de Ronald Fraser (Nueva York, 1988), pp. 203-30, y en René Viénet, *Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations* (París, 1968), el más útil de los



sesgados relatos contemporáneos (Viénet era situacionista), y, en fin, en Patrick Seale y Maureen McConville, *Red Flag, Black Flag: French Revolution 1968* (Nueva York, 1968), una descripción, a menudo crítica pero bien informada, que realizaron dos periodistas británicos que cubrieron los acontecimientos de mayo para *The Observer*; también, en la cobertura que realizó de esos sucesos *Le Monde*.

<sup>2</sup> Citado en Fraser, ed., 1968, p. 210.

<sup>3</sup> Ver Hamon y Rotman, *Génération*, I, p. 477; Viénet, *Enragés et situationistes*, p. 58; Seale y McConville, *Red Flag, Black Flag*, p. 85; Fraser, ed., 1968, pp. 210-211.

<sup>4</sup> Ver el mapa en Viénet, *Enragés et situationistes*, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>6</sup> La importancia de las emisiones de radio se destaca adecuadamente en Fraser, ed, 1968, pp. 212-213.

<sup>7</sup> Ver Hamon y Rotman, *Génération*, I, p. 487.

<sup>8</sup> Ver las fotografías en Viénet, *Enragés et situationistes*, pp. 95, 97, 100, 99; y en Julien Besançon, *Les murs ont la parole* (París, 1968), p. 171; y los ejemplos en Greil Marcus, *Lipstick Traces* (Cambridge, Mass., 1989), pp. 31-32.

<sup>9</sup> "We Are On Our Way", reimpreso en Alain Schapp y Pierre Vidal-Naquet, ed., *The French Student Uprising*, trad. de María Jolas (Boston, 1971), p. 456. El informe sobre una "comisión" estudiantil de "cultura y creatividad" se cita en José Pierre, "Create!", en Charles Posner, ed., *Reflections on the Revolution in France* (Middlesex, Inglaterra, 1979), p. 242.

<sup>10</sup> Sobre el "comité revolucionario de acción pederasta", ver "Les quarante insolences du FHAR, Quelques dates heroïques", en *Gai Pied*, 25 (abril, 1981), p. 34.

<sup>11</sup> André Glucksmann, *Strategy and Revolution in France 1968*, trad. en *New Left Review*, 52 (noviembre-diciembre, 1968), p. 101.

<sup>12</sup> Para un relato más detallado de la estancia de Foucault en Túnez, ver Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989), pp. 199-210.

<sup>13</sup> Jean Daniel, "La Passion de Michel Foucault", *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio, 1984, p. 20.

<sup>14</sup> Daniel Defert, carta al autor, 8 de enero de 1991, p. 2.

<sup>15</sup> "Michel Foucault, An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity" (entrev., 1982), *The Advocate*, 400 (7, agosto, 1984), p. 58 (cursivas mías), para precisar la distinción entre partido y "movimiento" que se solía hacer en esos años. Foucault dice algo muy parecido, aunque con ligera diferencia de énfasis: ver CF (entrev., 1978).

<sup>16</sup> Quiero agradecer al profesor Clement Henry de la Universidad de Texas, Austin, por informarme de los aspectos generales de la política tunecina después de la independencia; ver también Clement H. Moore y Arlie R. Hochschild, "Student Unions in North African Politics", *Daedalus*, 97, 1 (invierno, 1968), pp. 21-50. Cfr. Eribon, *Foucault*, pp. 204-208.

<sup>17</sup> CF (entrev., 1978), V, p. 18. Ver también Howard C. Reese, et. al, *Area Handbook for the Republic of Tunisia* (Washington, D.C., 1970), pp. 192-193.

<sup>18</sup> Ver la carta de Foucault, del 7 de junio de 1967, a Georges Canguilhem, citada en Eribon, *Foucault*, p. 205. Daniel Defert confirmó, en una carta al

autor (del 8 de enero de 1991) que esa carta refleja con exactitud los sentimientos de Foucault.

<sup>19</sup> CF (entrev. 1978), V, p. 20. Georges Sorel, *Reflections on Violence*, trad. de J. Roth y T. E. Hulme (Nueva York, 1961), p. 127 (del capítulo cuatro, sobre "La huelga proletaria" como mito).

<sup>20</sup> Ver Eribon, *Foucault*, p. 206. La decisión de Foucault, y la solicitud de los estudiantes de Túnez de que se quedara, me la describió Daniel Defert por carta el 8 de enero de 1991 (p. 3).

<sup>21</sup> CF (entrev., 1978), V, p. 19.

<sup>22</sup> Creo que, en este sentido, la impresión que deja la biografía de Eribon es engañosa. El ensayo de Foucault, "Réponse à une question", de 1968, pone al descubierto los numerosos hilos que vinculan su preocupación por el lenguaje, a mediados de los años sesenta, con su creciente interés en la política después de mayo de 1968: ver "Réponse à une question", *Esprit*, 371 (mayo, 1968), esp. pp. 871-874. Estas páginas resumen las "hipótesis" de Foucault acerca de las implicaciones de su obra para "une politique progressiste", frase que Foucault no volverá a utilizar y por una razón precisa: desde una perspectiva nietzscheana consistente, la idea de una "política progresista" de ningún modo se puede referir con claridad o precisión a los movimientos liberales o socialistas de izquierda, y equivale a un virtual oxímoron. De hecho, el aspecto más interesante de este ensayo es lo que le *falla*. La pregunta que Foucault responde es la siguiente: "¿El pensamiento que introduce la discontinuidad y la restricción de un sistema en la historia de la mente suprime todo fundamento para una intervención política progresista? Esto parece llevar al siguiente dilema: o bien la aceptación del sistema, o bien la apelación a un suceso salvaje (*l'événement sauvage*), a la erupción de una violencia externa que sería lo único capaz de perturbar el sistema" (p. 850). Foucault declara en este ensayo: "acepto casi enteramente este diagnóstico" (p. 850). Prosigue y disiente de la noción de que este modo de pensar supone "una aceptación del sistema"; pero *nada* dice de su posible llamado a *l'événement sauvage*, por la simple razón de que esto es una glosa perfectamente exacta del fundamento más importante (aunque no único) del cambio político desde su punto de vista. El resumen más sucinto de su perspectiva sobre este asunto lo ofreció una década después en su ensayo "Inutile de se soulever?", en *Le Monde*, 11 de mayo, 1979: "No hay explicación para el hombre que se rebela. Su acción, necesariamente, constituye un quiebre del hilo de la historia y su larga cadena de razones, y así entonces un hombre puede preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer" (p. 1). Lo que diferencia de manera tajante esta concepción del relato hegeliano de la dialéctica amo-esclavo (que destaca de modo similar la disposición a morir) es, precisamente, el énfasis *antidialéctico* de Foucault en lo "Intempestivo" (en el sentido de Nietzsche: "un quiebre del hilo de la historia") como el ámbito (en última instancia irracional) de la rebelión. Las complejas consecuencias prácticas de este modo de pensar la política quedarán claras en lo que sigue.

<sup>23</sup> CF (entrev., 1978), V, pp. 19, 20. Ver también Eribon, *Foucault*, pp. 201, 270, para la negativa de Dumézil a considerar seriamente el izquierdismo de Foucault.

<sup>24</sup> Acerca de las reformas de Fouchet, ver Schnapp y Vidal-Naquet, ed., *The French Student Uprising*, pp. 15-16. Los autores de esta colección de documentos rechazan, de modo convincente, lo que más de una vez se ha dicho: que las reformas de Fouchet fueron el factor que desató el movimiento estudiantil de mayo del 68. Sobre los comentarios de Foucault acerca de la reforma de la educación en 1966, ver "Entretien", *La Quinzaine Littéraire*, 5 (16, mayo, 1966), p. 15.

<sup>25</sup> "Conversazione con Michel Foucault" (entrev.), *La Fiera Letteraria*, 39, 28, septiembre, 1967: traduzco de la transcripción francesa, editada, p. 24 (cursivas mías).

<sup>26</sup> CF, V, p. 21.

<sup>27</sup> Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine* (París, 1986), pp. 9-10. Las circunstancias de este encuentro las recuerda Daniel Defert en carta al autor, del 8 de enero, 1991, p. 4.

<sup>28</sup> Eribon, *Foucault*, p. 204. (Cursivas mías).

<sup>29</sup> CF (entrev., 1978), p. 74. Al evocar la visión de Marx del "hombre nuevo", estoy parafraseando su expresión quizás más lírica, en sus "Comments on James Mill, *Eléments d'économie politique*", en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works* (Moscú, 1975), III, pp. 227-228.

<sup>30</sup> CF (entrev., 1978), p. 75. Para la visión de Nietzsche, estoy parafraseando *Así habló Zaratustra*, prefacio, §3, sobre el *übermensch*.

<sup>31</sup> Para el fin del impulso revolucionario en Francia, ver Fraser, ed., 1968, pp. 226-230.

<sup>32</sup> Para más detalles sobre el compromiso de Foucault con Vincennes, ver Eribon, *Foucault*, pp. 208-210.

<sup>33</sup> Ver "Postface", en Schnapp y Vidal-Naquet, eds., *The French Student Uprising*, p. 597.

<sup>34</sup> Ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 64; y Eribon, *Foucault*, p. 215.

<sup>35</sup> Ver Eribon, *Foucault*, pp. 215-216. Serres huyó muy pronto, abrumado por el desorden que había en Vincennes; Chatelet se quedó. Para el punto de vista de Chatelet, ver François Chatelet, "Le mai permanent de l'université", *Magazine Littéraire*, 112-13 (mayo, 1976), p. 27.

<sup>36</sup> Ver *ibíd.*, p. 216. Glucksmann me habló de los esfuerzos de Foucault por contratarlo (en una entrevista del 26 de marzo de 1990). Para otra perspectiva de la facultad maoísta de Vincennes, ver Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan and Co.*, trad. de Jeffrey Mehlman (Chicago, 1990), pp. 553-554.

<sup>37</sup> Para el GP en general y las dimensiones de su militancia activa en particular, ver Bernard Kouchner y Michel-Antoine Burnier, *La France sauvage* (París, 1970), esp. p. 159. Un relato, breve y bien informado, es el de Belden Fields, "French Maoism", en Sohnya Sayres et al., eds., *The Sixties Without Apology* (Minneapolis, 1984), pp. 148-177. La fuente francesa más exhaustiva es Hamon y Rotman, *Génération*.

<sup>38</sup> Ver *Chairman Mao Tse-tung on People's War* (Pekín, 1967), p. 4.

<sup>39</sup> Sobre el ataque a Fauchon, ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, pp. 169-171.

<sup>40</sup> CF (entrev. 1978), V, p. 22.

<sup>41</sup> "Revenir à l'histoire", originalmente una conferencia que dictó en Kyoto,

Japón, en octubre de 1970; transcrita en la revista japonesa *Répresentation*, 2 (otoño de 1991), p. iv. CF (entrev., 1978), V, p. 21.

<sup>42</sup> CF (entrev., 1978), V, p. 23. (Cursivas mías).

<sup>43</sup> George Bataille, "Propositions" (1937), en Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, ed. y trad. de Allan Stoekl con Carl R. Lovitt y Donald M. Leslie, Jr. (Minneapolis, 1985), p. 200. Para la moda de Bataille entre los estudiantes franceses extremistas después de mayo de 1968, ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 112 (Gallimard empezó la publicación de las obras completas de Bataille en 1970). Glucksmann, *Strategy and Revolution in France, 1968*, loc. cit., p. 99. El líder del GP es Pierre Victor, hablando con Foucault en "Sur la justice populaire: Débat avec les maos", *Les temps modernes*, 310 (bis, 1972), p. 336.

<sup>44</sup> Ver "L'Agitation universitaire", *Le Monde* (25 de enero, 1969), p. 1.

<sup>45</sup> Ver B. Frappat, "Vincennes: cinc milles etudiants se sont inscrit au centre expérimental", *Le Monde* (15 de enero de 1969).

<sup>46</sup> Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 62.

<sup>47</sup> *Ibid.*, II, p. 56.

<sup>48</sup> Entrevista con Glucksmann el 26 de marzo de 1990.

<sup>49</sup> Entrevista con Defert el 25 de marzo de 1990. Para el uso de la imagen de Foucault en la *London Review*, ver Alan Sheridan, "Diary", *London Review of Books* (19 de julio-1 de agosto, 1984), p. 21.

<sup>50</sup> Entrevista con Glucksmann, 26 de marzo de 1990.

<sup>51</sup> Ver Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.*, p. 558. Eribon, *Foucault*, p. 221.

<sup>52</sup> "Le piège de Vincennes" (entrev.), *Le Nouvel Observateur*, 274 (9 de febrero, 1970), pp. 35, 34.

<sup>53</sup> "A Conversation with Michel Foucault", *Partisan Review*, 38, 2 (1971), p. 201. Este pasaje se omite en la versión trunca de la entrevista que se publicó en FLI.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 201 (también omitido en FLI). Mis comentarios sobre el rendimiento de Foucault como profesor resumen las impresiones que me dieron François Delaporte y Blandine Barret-Kriegel, dos (de los pocos) estudiantes que realmente realizaron una investigación bajo su supervisión en el Collège de France. Su experiencia confirma con la de varios estudiantes de Berkeley que trabajaron con Foucault en los años ochenta. El modo "relajado" de Foucault presentaba algunos problemas, porque significaba que los estudiantes debían arreglárselas, en gran parte, por sí mismos; también significaba, por supuesto, que Foucault, en la práctica, dedicaba muy poco tiempo a dirigir a los estudiantes fuera de la clase misma.

<sup>55</sup> Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 62.

<sup>56</sup> Ver "A Conversation with Michel Foucault" (entrev. 1971), loc. cit., p. 195.

<sup>57</sup> Eribon, *Foucault*, p. 222.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>59</sup> "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Hommage a Jean Hyppolite* (París, 1971), pp. 154, 159.

<sup>60</sup> "Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici" (entrev.), *Aut Aut*, 167-168 (sept.-diciembre, 1978). (Cursivas mías).

- <sup>61</sup> "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), loc. cit., p. 163.
- <sup>62</sup> Friedrich Nietzsche, *Human All Too Human*, trad. de R.J. Hollingdale (Cambridge, Inglaterra, 1986), p. 356 ("The Wanderer and His Shadow", §188); anotado al pie de página por Foucault en el pasaje citado.
- <sup>63</sup> Para un detallado relato de las maquinaciones tras el nombramiento de Foucault en el Collège de France, ver Eribon, *Foucault*, pp. 226-232.
- <sup>64</sup> Ver "Le Collège de France: Quelques données sur son histoire et son caractère propre", *Annuaire du Collège de France 1986-1987* (París, sin fecha), pp. 5-8.
- <sup>65</sup> Jean Lacouture, "Le cours inaugural de M. Michel Foucault", *Le Monde* (4 de diciembre, 1970), p. 8.
- <sup>66</sup> Edward Said, "Michel Foucault, 1926-1984", en Jonathan Arac, ed., *After Foucault* (New Brunswick, N.J., 1988), p. 7.
- <sup>67</sup> OD, pp. 10, 37.
- <sup>68</sup> OD, pp. 11, 55, 37.
- <sup>69</sup> OD, p. 17.
- <sup>70</sup> Para una aguda crítica de los aspectos circulares de la exposición de Foucault en esta conferencia, ver Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame, 1990), p. 219. Los aspectos paradójicos de la conferencia de Foucault fueron advertidos de inmediato: ver, por ejemplo, el informe de Lacouture en *Le Monde* (4, diciembre, 1970), p. 8.
- <sup>71</sup> Pierre Bourdieu, "Preface to the English Edition" of *Homo Academicus*, trad. de Peter Collier (Stanford, 1988), p. xix.
- <sup>72</sup> Cuando la revista *Actuel* dedicó un artículo al GIP, entrevistó a Defert y no a Foucault: ver Bernard Kouchner, "Un vrai samourai", en Robert Badinter et al., *Michel Foucault; Une histoire de la vérité* (París, 1985), p. 86. No obstante, manteniendo el rol tras bambalinas que le era propio, Defert no fue el centro del artículo que finalmente publicó Kouchner: ver Bernard Kouchner, "Prisons: les petits matons blêmes", *Actuel*, 9 (junio, 1971), pp. 41-43.
- <sup>73</sup> Daniel Defert, carta al autor, 8 de enero, 1991, p. 5.
- <sup>74</sup> *Ibid.*, p. 6.
- <sup>75</sup> *Ibid.*, p. 6. Para Defert en Vincennes, ver Eribon, *Foucault*, p. 218.
- <sup>76</sup> Entrevista con Edmund White, 12 de marzo, 1990. Cfr. Eribon, *Foucault*, p. 167.
- <sup>77</sup> "Conversation" (entrev. 1981), en Gerard Courant, *Werner Schroeter* (París, 1981), pp. 41, 43, 40.
- <sup>78</sup> Daniel Defert, carta al autor, 8 de enero, 1991, p. 7.
- <sup>79</sup> *Ibid.*, p. 8.
- <sup>80</sup> *Ibid.*, p. 8.
- <sup>81</sup> Para otro panorama de las actividades del GIP, cfr. Eribon, *Foucault*, pp. 237-251.
- <sup>82</sup> Ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, pp. 294-296.
- <sup>83</sup> "Création d'un groupe d'information sur les prisons", *Esprit*, 3 (marzo, 1971), pp. 531-532.
- <sup>84</sup> "Entretien avec Michel Foucault", *Pro Justitia*, 3-4 (octubre, 1973), p. 12. Cf. "Luttes autour des prisons", conversación retrospectiva entre tres veteranos

de la lucha de principios de los años setenta: François Colombet (que fue miembro del sistema judicial). Antoine Lazarus (que trabajó en las cárceles) y "Louis Appert" (seudónimo de un ex activista del GIP, Foucault), publicada en *Esprit*, 35 (noviembre, 1979), pp. 102-111. Aunque, en este contexto, "Appert" destaca la independencia del GIP respecto de los maoístas (lo que sorprende a Lazarus, que recuerda las cosas de una manera muy distinta), acepta (en p. 105) que el GIP trató que la gente no supiera qué era exactamente: "era importante que la burocracia de las cárceles ignorara si se trataba de una [verdadera] organización". Un clásico grupo político de "fachada", el GIP era, en realidad, formalmente "independiente" y estaba muy vinculado a los maoístas. Cfr., las observaciones en G.I.P., "A propos de la justice populaire", *Pro Justitia*, 3-4 (octubre de 1973), p. 116: "Los maoístas fueron el único movimiento político que participó efectivamente en las acciones del GIP y con el cual el GIP discutió sobre problemas de las prisiones".

<sup>85</sup> "Les intellectuels et le pouvoir" (entrev. 1982, con Gilles Deleuze), *L'Arc*, 49 (1972), p. 4. "Foucault répond à Sartre" (entrev. 1968), *La Quinzaine Littéraire*, 46 (1-15 de marzo, 1968), p. 20.

<sup>86</sup> "Foucault: Non au sexe roi" (entrev. 1977), *Le Nouvel Observateur*, 644 (12 de marzo, 1977), p. 130: a riesgo de que la traducción resulte algo extraña, he traducido la palabra "*peine*", en este caso, como "castigo" (y no por "trastorno" o "dificultad") para que se aprecie mejor el peso del sacrificio físico que Foucault insiste el revolucionario debe soportar.

<sup>87</sup> Jean-Paul Sartre, "A propos de la justice populaire" (entrev. 1972), *Pro Justitia*, 2 (primer trimestre, 1973), p. 26. La ironía es todavía mayor: ¡Sartre va a apoyar al GIP! Por más que Foucault trataba y trataba de distinguir su propio *modus operandi*, de algún modo terminaba produciendo los mismos resultados prácticos: año tras año, él y Sartre apoyaron las mismas causas, firmaron los mismos manifiestos, marcharon en las mismas manifestaciones, lucharon aparentemente en la misma lucha. Para los lazos de Sartre con el movimiento-maoísta, ver Annie Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, trad. de Anna Canogni (Nueva York, 1987), pp. 478-486.

<sup>88</sup> "Creation d'un groupe d'information sur les prisons", *Esprit*, 3 (marzo, 1971), p. 532.

<sup>89</sup> Gilles Deleuze, "Foucault and the Prison" (entrev. 1986), *History of the Present*, 2 (primavera, 1986), p. 1. G.I.P., "A propos de la justice populaire", loc. cit., p. 115.

<sup>90</sup> "Les intellectuels et le pouvoir" (entrev. 1972), loc. cit., p. 6.

<sup>91</sup> Deleuze, "Foucault and the Prison", loc. cit., p. 1.

<sup>92</sup> Michelle Perrot, "La leçon des ténèbres: Michel Foucault et la prison", *Actes* (verano 1986), p. 76.

<sup>93</sup> Deleuze, "Foucault and the Prison", loc. cit., p. 1.

<sup>94</sup> Sobre la importancia de Attica, ver G.I.P. "A propos de la justice populaire", loc. cit., p. 115.

<sup>95</sup> Para la rebelión de Toul, ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 377-379. Para Foucault sobre la "*déculpabilisation*", ver "Luttes autour des prisons" (entrev. 1979), loc. cit., p. 109.

<sup>96</sup> Ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 381. Esta conferencia de prensa —y

el compromiso del movimiento maoísta en la rebelión de Toul— sólo ocurrió después de un violento debate en el seno del movimiento. André Glucksmann (y Foucault) estaban a favor de continuar la agitación en torno al asunto de las cárceles; Pierre Victor continuaba oponiéndose, en la creencia de que la mayoría de los trabajadores no condona la conducta criminal. Ver *ibíd.*, p. 380.

<sup>97</sup> Edith Rose, “Je puis affirmer...”, *Le Nouvel Observateur*, 372 (27, diciembre, 1971-2, enero, 1972), p. 15.

<sup>98</sup> “Le discours de Toul”, *Le Nouvel Observateur* 372 (27, diciembre, 1971-2, enero, 1972), p. 15.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>100</sup> *Suicides de Prison* (1972) (París, 1973), pp. 7-8.

<sup>101</sup> Ver el esquema biográfico de H.M. en *ibíd.*, pp. 15-16.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, pp. 21, 28, 29, 22, 39.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, pp. 39, 18, 22.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>107</sup> “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971), loc. cit., p. 154.

<sup>108</sup> Deleuze, “Foucault and the Prison”, loc. cit., p.1.

<sup>109</sup> Ver los “repères biographiques” en el número especial, dedicado a Deleuze, de *Magazine Littéraire*, 257 (septiembre, 1988), p. 19. Y el breve esquema de su propia generación filosófica en Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (París, 1968), pp. 1-2.

<sup>110</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, 1888), p. 253. La primera exposición de Hume que hace Deleuze está en *Empirisme et subjectivité* (París, 1953); reitera su propio “empirismo” (y la deuda con Hume) en *Différence et répétition* (ver p. 3), y también en *Logique du sens* (París, 1969), p. 23.

<sup>111</sup> Ver la bibliografía en *Magazine Littéraire*, 257 (septiembre, 1988), pp. 64-65.

<sup>112</sup> Gilles Deleuze, “Lettre à un critique sévère”, en Deleuze, *Pourparlers* (París, 1990), pp. 15-16.

<sup>113</sup> Deleuze, “Fendre les choses, fendre les mots” (entrev. 1986), en *Pourparlers*, p. 118. Cfr. Foucault, pp. 162-163.

<sup>114</sup> Foucault, “Theatrum philosophicum”, *Critique*, 282 (noviembre 1970), p. 905. Deleuze, *Logique du sens*, pp. 11-12. Aun cuando Foucault y Deleuze se distanciaron después de 1977 por razones que se explican en el capítulo nueve, continuaron escribiéndose acerca de la obra de cada uno, según informa un amigo común que les sirvió de correo en más de una oportunidad (entrevista anónima, 22 de marzo, 1990).

<sup>115</sup> Deleuze, “Contrôle et devenir” (entrev. 1990), en *Pourparlers*, p. 231.

<sup>116</sup> Ver Deleuze, “Lettre à un critique sévère”, en *Pourparlers*, p. 21. Ver también Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 235.

<sup>117</sup> Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.*, p. 495 Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam, “Translators’ Introduction” a Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, trad. de Tomlinson y Habberjam (Nueva York, 1987), p. xii, xiii.

<sup>118</sup> Deleuze, “Lettre a un critique sévère”, en *Pourparlers*, pp. 13, 21. Cfr. Simeon Wade, *Foucault in California*, manuscrito inédito, p. 31: Wade le pregunta a Foucault si Deleuze es una “persona ‘informal’” y Foucault responde:

"En realidad, Deleuze no tiene nada de especial... Parece completamente convencional. Está casado y tiene dos hijos".

<sup>119</sup> Ver Deleuze, *Logique du sens*, pp. 9-10, y también p. 91: "Rodear la plaza vacía, y hacer hablar a las singularidades pre-individuales e impersonales, en suma, *producir* [y no reproducir] el sentido: ésa es la tarea de hoy". En un nivel, *Logique du sens* es un esfuerzo por comprender los complejos mecanismos de la creatividad, de la innovación, del "pensar de modo diferente" como habría dicho Foucault. Para el laberinto, como emblema del pensamiento de Deleuze, ver Foucault, "Theatrum philosophicum" (1970), loc. cit., p. 905.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 891. Foucault se refiere aquí expresamente a las raíces de la concepción de Deleuze en Blanchot.

<sup>121</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pp. 199, 200. Ver Deleuze, *Différence et répétition*, pp. 146-153, sobre el *thanatos* de Freud y el "eterno retorno" de Nietzsche.

<sup>122</sup> Ver Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 201. Ver también Gilles Deleuze, *Masochism*, trad. de Jean McNeill (Nueva York, 1971), esp. p. 58; y Deleuze, *Logique du sens*, pp. 180-189.

<sup>123</sup> *Logique du sens*, pp. 179, 9, 188, 91. Foucault, "Theatrum philosophicum" (1970), loc. cit., p. 905. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 212.

<sup>124</sup> Deleuze y Parnet, *Dialogues*, pp. 138-139. Deleuze, *Logique du sens*, p. 180.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 188.

<sup>126</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. de Walter Kauffmann, en *The Portable Nietzsche* (Nueva York, 1954), p. 128 (prefacio, §4).

<sup>127</sup> "A Conversation with Michel Foucault", *Partisan Review*, 38, 2 (1971), p. 192.

<sup>128</sup> Nietzsche, *Twilight of the Idols*, en *The Portable Nietzsche*, p. 563 ("What I Owe to the Ancients", §5).

<sup>129</sup> Acerca de las vicisitudes de *Actuel* en sus primeros tiempos, ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, esp. pp. 262-615.

<sup>130</sup> Ver "Pal delà le bien et le mal" (entrev.), *Actuel*, 14 (noviembre, 1971), p. 42.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, pp. 42-43.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 46. (El concepto nietzscheano de la voluntad de poder se suele traducir al francés como "*la volonté de puissance*"; Foucault habla aquí de "la volonté de pouvoir").

<sup>135</sup> *Ibíd.*, pp. 44, 46, 47.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>142</sup> Entrevista con Noam Chomsky, 16 de enero, 1990.

<sup>143</sup> Entrevista con Chomsky, 16 de enero, 1990.

<sup>144</sup> Entrevista con Chomsky, 16 de enero, 1990. Foucault conversó con Wade sobre el "Ío de Chomsky"; ver Simeon Wade, *Foucault in California*, p. 20.



<sup>145</sup> “Human Nature: Justice versus Power”, en Fons Elders, ed., *Reflexive Water: The Basis Concerns of Mankind* (Londres, 1974), pp. 140, 149. Conviene mencionar que el mismo Foucault revisó las observaciones antes de la publicación; este volumen no es una transcripción palabra por palabra, lo que vuelve aun más notable lo que sigue, ya que representa la opinión *oficial* de Foucault en ese momento.

<sup>146</sup> Entrevista con Chomsky, 16 de enero, 1990.

<sup>147</sup> “Human Nature”, loc. cit., p. 168.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>154</sup> Entrevista con Chomsky, 16 de enero, 1990.

<sup>155</sup> Ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 281.

<sup>156</sup> Eslóganes citados en Cohen-Solal, *Sartre*, p. 476.

<sup>157</sup> Entrevista con Glucksmann, 26 de marzo, 1990.

<sup>158</sup> Entrevista con Glucksmann, 26 de marzo, 1990. Glucksmann me contó que Foucault *tenía* que criticar los tribunales “desde un punto de vista izquierdista, para que lo escucharan. ¿Sí? En todo caso era muy ambiguo... Era una decisión táctica, aunque espiritualmente nada clara”. Mi propia relectura de este intercambio, en el contexto de esta fase de la vida de Foucault, me ha convencido, en cambio, que las observaciones de Foucault eran muy claras, y perfectamente consonantes con sus nociones sado-nietzscheanas acerca de la política revolucionaria. Estas nociones, como veremos en el capítulo nueve, las abandonó Foucault más tarde (como Glucksmann); pero nunca las criticó tan expresamente como Glucksmann en su famoso estudio *Les maîtres penseurs* (París, 1977).

<sup>159</sup> “Sur la justice populaire” (entrev.), *Les temps modernes*, 310 (bis 1972), pp. 366, 364.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>161</sup> Mi descripción de las masacres de septiembre se apoya en Simon Schama, *Citizens* (Nueva York, 1989), pp. 630-639. Durante la discusión con Victor, de manera muy poco plausible, Foucault imputó los excesos de este episodio sangriento al (vano) esfuerzo por atemperar la sed popular de sangre mediante la improvisación de “juicios” rudimentarios durante la masacre. Ver “Sur la justice populaire”, loc. cit., p. 337.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 336-337.

<sup>163</sup> *Ibid.*, pp. 339-340, 359-360.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 340. El oficial a cargo de la Bastilla el 14 de julio de 1789 era de Launay, cuyo nombre se transcribe erróneamente por “Delaunay”.

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 360, 346.

<sup>166</sup> Para un relato detallado de este episodio, que resultaría decisivo para el maoísmo francés, ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, pp. 383-422.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>168</sup> Ver *ibid.*, pp. 404 y ss.

<sup>169</sup> Los maoístas franceses, al borde ya de la extinción y mucho después de que Foucault y Defert y la mayoría de las otras figuras claves de mayo de 1968 hubieran abandonado cualquier ademán revolucionario de acción directa, recurrieron, de hecho, una vez al asesinato: para vengar finalmente la muerte de Overnay. En 1977, después de cumplir dos años de cárcel por haber matado a Overnay, el funcionario de seguridad de la Renault, Jean-Antoine Tramoni, fue baleado, a su vez, por militantes maoístas. Ver Fields, "French Maoism", loc. cit., p. 177n33.

<sup>170</sup> Cfr. Deleuze y Parnet, *Dialogues*, p. 137: "La política es activo experimento, ya que no conocemos anticipadamente en qué dirección se inclinará una línea determinada. Tire la línea, dice el contador; pero uno puede, en la práctica, tirarla *en cualquier parte*."

## CAPITULO 7: UN ARTE DE SENSACIONES INSOPORTABLES

<sup>1</sup> SP, p. 9. "*Insoutenable*" fue la palabra que utilizó Max Gallo en su reseña. "La prison selon Michel Foucault" *L'Express*, 1233 (24 de febrero-2 de marzo, 1975), p. 31.

<sup>2</sup> SP, p. 11.

<sup>3</sup> Citado en François Ewald, "Anatomie et corps politiques", *Critique*, 343 (diciembre, 1975), p. 1228n.

<sup>4</sup> OD, pp. 25, 28. Sobre la descripción de Foucault de la muerte de Damians como "*faites avec amour*", cfr. Gilles Deleuze, *Foucault* (París, 1986), p. 31. La ficción de Borges a que alude Foucault es "Pierre Menard, autor del Quijote", en la cual la "admirable intención" del autor imaginario es "producir unas pocas páginas que coincidan –palabra por palabra y frase por frase– con las de Miguel de Cervantes" para así alcanzar y transfigurar de manera sutil "el Quijote mediante las experiencias de Pierre Menard" y convertir las palabras de la novela en una doctrina pragmática de la historia como origen de la verdad. Ver Jorge Luis Borges, *Labyrinths*, ed. de Donald A. Yates y James F. Irby (Nueva York, 1964), pp. 36-44.

<sup>5</sup> SP, pp. 9-10.

<sup>6</sup> SP, pp. 12, 13.

<sup>7</sup> SP, pp. 19-20.

<sup>8</sup> Quizás la crítica más importante en lengua inglesa que se ha hecho a esta obra de Foucault sea la de Pieter Spirenborg, *The Spectacle of Suffering* (Cambridge, 1984), un esfuerzo muy académico (y tediosamente pedante) por construir un "contra-paradigma" del foucaultiano. Por otra parte, Daniel S. Milo ha escrito una comunicación muy interesante sobre este libro (aunque, que yo sepa, permanece inédita), titulada "Dire-faire? La discontinuité: la machine(rie) metaphorique de *Surveiller et punir* de Michel Foucault". Entre otras cosas, Milo tabula las metáforas calientes y las frías que hay en el texto (caliente, por muerte por tortura, como se podría suponer; fría por el régimen carcelario); demuestra también que Foucault ha extraído la cita de Faucher de su polémico contexto original, e ignorado aparentemente de manera deliberada, las concepciones reales de Faucher (que eran sumamente críticas de la disciplina

mecánica en las cárceles). Agradezco a Jerrold Seigel por llamarme la atención sobre el artículo de Milo.

<sup>9</sup> SP, p. 34.

<sup>10</sup> "Table ronde du 20 mai 1978", en Michelle Perrot, ed., *L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle* (París, 1980), p. 35.

<sup>11</sup> CF (entrev. 1978), p. 6.

<sup>12</sup> "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (entrev.), *La Quinzaine Littéraire*, 247 (1-15, enero, 1977), p. 6.

<sup>13</sup> CF (entrev. 1978), p. 8.

<sup>14</sup> "Table ronde du 20 mai 1978", loc. cit., p. 31. Deleuze, *Foucault*, p. 31.

<sup>15</sup> SP, pp. 21-22, 238, 302.

<sup>16</sup> Edward Peters, en su breve y ejemplar historia de la *Torture* (Oxford, 1985), p. 89, señala esta doble transvaloración. "L'éclat des supplices" es el título del capítulo dos de SP.

<sup>17</sup> Para el tema de la crueldad en Deleuze, ver, por ejemplo, Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti Oedipus*, trad. de Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane (Nueva York, 1972), pp. 144-145: "la crueldad es el movimiento cultural que se realiza en los cuerpos y en ellos se inscribe", asunto que desarrollan en relación con la *Genealogía de la Moral*, de Nietzsche. Cfr. SP, p. 29n.1: "En cualquier caso, no puedo dar la menor noción, por referencias o citas, de lo que este libro debe a Gilles Deleuze y a la obra que está haciendo con Félix Guattari".

<sup>18</sup> "Entretien sur la prison", *Magazine Littéraire*, 101 (junio, 1975), p. 33. Cfr. sus observaciones acerca de que SP "reactiva el proyecto de una 'genealogía de la moral'", en "Table ronde du 20 mai 1978", loc. cit., p. 40. Y ver también la última frase de su propia presentación del libro en la contratapa de la edición francesa de SP: "¿Se puede producir una genealogía de la moral moderna mediante una historia política de los cuerpos?"

<sup>19</sup> Para el curso de 1970, ver Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989), p. 219. Para el curso de 1971 en el Collège de France, ver RC, pp. 9-16. Mientras estaba en plena redacción de SP, Foucault volvió a dictar conferencias acerca de la teoría nietzscheana del conocimiento (en mayo de 1973, en Brasil). Ver la primera de las cuatro conferencias, que se titula "La vérité et les formes juridiques". En este caso su punto de partida es la primera frase del ensayo temprano de Nietzsche, "Sobre la Verdad y la Mentira en un Sentido Extra-moral" (1873): "En un rincón remoto del universo de incontables sistemas solares parpadeantes, hubo una vez una estrella en la cual avispados animales inventaron el conocimiento. Este fue el momento más arrogante y menos verdadero de la 'historia del mundo'..." (Ver *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, ed. de Sander L. Gilman, Carole Blair y David J. Parent [Oxford, 1989], p. 246.)

<sup>20</sup> RC, pp. 13-14. Quizás convenga notar la manera como Foucault propende a asimilar las intuiciones de Canguilhem a su propia perspectiva nietzscheana: ver sus comentarios sobre el "error" como "raíz de lo que construye la historia y el pensamiento humanos", en su "Introduction" a Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, trad. de Carolyn R. Fawcett (Nueva York, 1989), p. 22.

<sup>21</sup> SP, p. 143. Cfr. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Hommage a Jean Hyppolite* (Paris, 1971), pp.151-158.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1967), p. 61 (II, §3), 40 (I, §11). Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, trad. R.J. Hollingdale (Cambridge, 1982), p. 16 (§18).

<sup>23</sup> Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pp. 60 (II, §3), 58 (II, §1), 59 (II, §2).

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 61 (II, §3), 58 (II, §1).

<sup>25</sup> "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), loc. cit., p. 157. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 62 (II, §3).

<sup>26</sup> SP, pp. 38, 49.

<sup>27</sup> Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pp. 67 (II, §6), 82 (II, §14).

<sup>28</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1967), p. 312 ("Genealogy of Morals").

<sup>29</sup> Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 83 (II, §15). "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), loc. cit., p. 147.

<sup>30</sup> Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 79 (II, §12). Nietzsche, *Daybreak*, p. 16 (§18).

<sup>31</sup> Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 84 (II, §16).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 87 (II, §17).

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 57-58 (II, §1), 59 (II, §2).

<sup>34</sup> Nietzsche, *Daybreak*, p. 16 (§18).

<sup>35</sup> Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pp. 87-88 (II, §18).

<sup>36</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1966), p. 67 (§55).

<sup>37</sup> Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 96 (II, §24). "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), loc. cit., pp. 170-171.

<sup>38</sup> Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 161 (§230). Cfr. Deleuze, *Foucault*, p. 31.

<sup>39</sup> SP., pp. 34, 228.

<sup>40</sup> SP, p. 84.

<sup>41</sup> "Entretien avec Michel Foucault à propos de l'enfermement pénitentiaire" *Pro Justitia*, 3-4 (octubre 1973), p. 7 (cursivas mías).

<sup>42</sup> Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection House: Containing the Idea of a New Principle of Construction Aplicable to Any Sort of Establishment, in Which Persons of any Description are to be kept under Inspection; and in particular to Penitentiary Houses, Prisons, Houses of Industry, Work-Houses, Manufactories, Mad-Houses, Lazarettos, Hospitals, and Schools: With a Plan of Management Adapted to the Principle: In a Series of Letters Written in the Year 1787, from Crecheff in White Russia, to a Friend in England*, in John Bowring, ed., *The Works of Jeremy Bentham* (Nueva York, 1962), Vol. 4, p. 39. Bentham, sobre las ventajas del Panopticon, se cita en Elie Halevy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. de Mary Morris (Londres, 1955), p. 83. Para la imagen popular de Bentham como un maniático, ver también Halevy, p. 251.

<sup>43</sup> Ver el *Oxford English Dictionary*, entrada de "panopticon", para la evolución del término.

<sup>44</sup> "L'oeil du pouvoir" (entrev.), en Jeremy Bentham, *Le panoptique* (París, 1977), p. 7.

<sup>45</sup> SP, pp. 201-202.

<sup>46</sup> Bentham, *Panopticon*, loc. cit., vol. 4, pp. 64, 39.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York, 1967), p. 463 (§866). Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. de Walter Kaufmann, en *The Portable Nietzsche* (Nueva York, 1954), p. 129 (Prólogo, §5).

<sup>48</sup> SP, p. 207.

<sup>49</sup> SP, pp. 140, 202.

<sup>50</sup> CF (entrev., 1978), VIII, p. 18. SP, 309-310, 180, 228.

<sup>51</sup> "L'oeil du pouvoir" (entrev. 1977), loc. cit., p. 19.

<sup>52</sup> Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, loc. cit., p. 130 (Prólogo, §5). Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 93 (II, §22).

<sup>53</sup> VS, p. 65. SP, p. 195.

<sup>54</sup> "Theatrum philosophicum", *Critique*, 282 (noviembre, 1970), pp. 888-889. MC, p. 290. SP, p. 195. "La prose d'Acteon", *La Nouvelle Revue Française*, 135 (marzo, 1964), p. 456. La imagen del "granito" es de Nietzsche: ver *Beyond Good and Evil*, p. 162 (§231). "Phantasm" es término artístico para Gilles Deleuze, que lo vincula con el concepto nietzscheano de eterno retorno: ver Deleuze, *Différence et répétition* (París, 1968), p. 165. Cfr. Gilles Deleuze, *Logique du sens* (París, 1969), p. 249: "En el fantasma aparece el movimiento en el cual el ego se abre a la superficie y libera las singularidades acósmicas, impersonales y preindividuales que ha tenido aprisionadas. Literalmente las libera como esporas y estalla (*éclate*) mientras se descarga".

<sup>55</sup> FD, p. 381.

<sup>56</sup> "Les intellectuels et le pouvoir", *L'Arc*, 49 (1972), p. 5. SP, pp. 295-296. El período de su mayor interés en el crimen fue también el tiempo en que estuvo más cerca de Jean Genet: ver Eribon, *Foucault*, pp. 255-256.

<sup>57</sup> "La vie des hommes infâmes", *Les cahiers du chemin*, 29 (15 de enero, 1977), p. 13. Les habló a estudiantes y a colegas acerca de esta "vibración": Arlette Farge y François Delaporte le oyeron hablar en esos términos en diversas ocasiones.

<sup>58</sup> "La vie des hommes infâmes" (1977), loc. cit., p. 13.

<sup>59</sup> RC, p. 24.

<sup>60</sup> PR, pp. 10-11.

<sup>61</sup> PR, pp. 11-14.

<sup>62</sup> PR, p. 27.

<sup>63</sup> PR, p. 129.

<sup>64</sup> PR, p. 68.

<sup>65</sup> PR, p. 21.

<sup>66</sup> "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th-Century Legal Psychiatry", *International Journal of Law and Psychiatry*, 1 (1978), reimpresso en PPC, p. 131. Sobre la obra de Sade como un "rechazo total" de la cultura moderna, ver FD, p. 551. Cfr. PR, p. 11, donde Foucault habla de la "belleza" de la vida de Rivière.

<sup>67</sup> PR, p. 26.

<sup>68</sup> PR, pp. 34-35.

<sup>69</sup> PR, p. 132.

<sup>70</sup> PR, p. 148.

<sup>71</sup> SP, p. 64.

<sup>72</sup> PR, pp. 183, 202.

<sup>73</sup> PR, pp. 199, 225.

<sup>74</sup> PR, p. 13.

<sup>75</sup> PR, pp. 14, 271-272. "La vie des hommes infâmes" (1977), loc. cit., pp. 17, 13. Conviene recordar que la transvaloración que hace Foucault del criminal lo sitúa en una distinguida tradición francesa que incluye a los foureristas, anarquistas *fin-de-siècle*, surrealistas y, por supuesto, a Jean Genet.

<sup>76</sup> "Foucault, pasee-frontières de la philosophie" (entrev. 1975), *Le Monde*, 6 de septiembre, 1986.

<sup>77</sup> "Entretien avec Michel Foucault" (entrev.), *Cahiers du Cinéma*, 271 (noviembre, 1976), p. 52.

<sup>78</sup> FD, p. 556.

<sup>79</sup> "Entretien avec Michel Foucault à propos de l'enfermement pénitentiaire" (entrev.) *Pro Justitia*, 3-4 (octubre, 1973), pp. 5-14. Las conferencias de Foucault sobre este tópico en el Collège de France durante el invierno de 1973, resumidas en RC, pp. 29-51, sugieren que hacia 1973 ya había completado el esqueleto teórico de SP.

<sup>80</sup> "Entretien avec Michel Foucault à propos de l'enfermement pénitentiaire" (entrev. 1973), loc. cit., p. 5. SP, p. 72. PR, p. 271.

<sup>81</sup> "Entretien avec Michel Foucault à propos de l'enfermement pénitentiaire" (entrev. 1973), loc. cit., p. 6. Las observaciones que hace aquí Foucault acerca de la "normalización" de la violencia popular en el curso de la Revolución Francesa son esencialmente exactas, por lo menos si uno acepta los relatos historiográficos estándar de la relación entre *sans-culottes* y jacobinos (como los de Albert Soboul y Richard Cobb).

<sup>82</sup> SP, pp. 66-67, 64. "L'esprit d'un monde sans esprit", en Claire Brière y Pierre Blanchet, *Iran: la révolution au nom de Dieu* (París, 1979), p. 229. (La referencia de Foucault a la Revolución Francesa viene en el contexto de la explicación que da su fascinación por la revolución iraní). Pieter Spirinburg informa, en *The Spectacle of Suffering*, que su propia revisión del material de archivo indica que Foucault exageró mucho los aspectos "carnavalescos" y extremistas de las ejecuciones públicas.

<sup>83</sup> "Entretiens avec Michel Foucault à propos de l'enfermement pénitentiaire", loc. cit., p. 8. Cfr. SP, pp. 261-299.

<sup>84</sup> "Entretien avec Michel Foucault à propos de l'enfermement pénitentiaire", loc. cit., p. 6.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>86</sup> Daniel Defert, en carta del 8 de enero de 1991 al autor, enumera las revueltas que causó el GIP. Gilles Deleuze recuerda la impresión que tenía Foucault de que el GIP había fracasado, en "Foucault and the Prison" (entrev., 1986), *History of the Present*, 2 (primavera, 1986), p. 1. El mismo Foucault entrega un veredicto más entusiasta (y también un relato más "reformista" de la organización) en sus comentarios, bajo el seudónimo de "Louis Appert", en la mesa redonda "Luttes autour des prisons", *Esprit*, 35 (noviembre, 1979), pp. 102-111. Sobre el GIP y su desaparición, ver Marc Kravetz, "Qu'est-ce que le

GIP", *Magazine Littéraire*, 101 (junio, 1975), p. 13; Daniel Defert y Jacques Donzelot, "La charnière des prisons", *Magazine Littéraire*, 112-13 (mayo, 1976), pp. 33-35, y también Michelle Perrot, "La leçon des ténèbres: Michel Foucault et la prison", *Actes* (verano, 1986), pp. 74-79.

<sup>87</sup> Para las citas de Victor y *La Cause du peuple*, y para el asunto Bruay en general, ver Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Génération*, vol. II (París, 1988), pp. 428-439, y también Eribon, *Foucault*, pp. 262-265.

<sup>88</sup> En este párrafo y en el anterior sobre la relación de Foucault con los acontecimientos en Bruay, he intentado resolver –y en la práctica he conciliado– relatos conflictivos sobre su posición (la cual, conforme a los indicios disponibles, concluyo que fue ambivalente). Para el interés de Foucault en Bruay, ver Claude Mauriac, *Et comme l'esperance est violente* (París, 1977), pp. 372-374. Y para un relato de alguna de sus reservas, tal cual las expresó en una reunión para fundar el periódico *Libération*, ver *ibíd.*, pp. 419. Benny Lévy (a. Pierre Victor) recuerda que Foucault "estaba intrigado" por los sucesos de Bruay; ver Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 439. Es la misma impresión que tuvieron algunos otros testigos (por ejemplo Yves Cohen, otro maoísta de esos años, amigo de Lévy y que más tarde conocería a Foucault y trabajaría con él). Al mismo tiempo, otros (incluso François Ewald, que en esos días era uno de los líderes maoístas en Bruay) han destacado la *distancia* que mantuvo Foucault y el hecho que el filósofo jamás se comprometió directamente en la agitación; lo cual es verdad. Sin embargo, resulta difícil imaginar que el llamado de Lévy, en 1972, a cortar y exhibir cabezas clavadas en estacas en Bruay, *no* atrajera en alguna medida a Foucault, en vista de los comentarios, tan semejantes, del filósofo acerca de las virtudes de exhibir cabezas en estacas durante su "debate" con Lévy (a. Pierre Victor) "Sur la justice populaire", *Les temps modernes*, 310 (bis, 1972), p. 340.

<sup>89</sup> El comentario de Lévy está en Hamon y Rotman, *Génération*, II, p. 439.

<sup>90</sup> Entrevista con André Glucksmann, 26 de marzo, 1990.

<sup>91</sup> "Foucault: non au sexe roi" (entrev.), *Le Nouvel Observateur*, 644 (12, marzo, 1977), p. 113. La admisión de Foucault de haber cometido un error con el abogado de Bruay aparece en Claude Mauriac, *Une certaine rage* (París, 1977), p. 73. El cambio de corazón político de Foucault ocurrió lentamente: no dejó súbitamente de participar en diversos tipos de activismo. En 1973, por ejemplo, participó en el lanzamiento del nuevo periódico izquierdista *Libération*; y en 1975, en una tumultuosa conferencia de prensa en el aeropuerto de Madrid, a donde había viajado con Yves Montand, Régis Debray y otros para protestar contra unas sentencias de muerte que había dictado el gobierno español. Para un relato detallado de las diversas actividades políticas de Foucault en esos años, ver Eribon, *Foucault*, pp. 265-273, 279-285.

<sup>92</sup> Los comentarios de Foucault pertenecen a un intercambio de preguntas y respuestas con el público después de sus conferencias Howison en el otoño de 1980 en la Universidad de California, Berkeley. He transcrito sus observaciones desde la grabación que se conserva en el Centre Michel Foucault bajo el título "Talk with Philosophers, 23 de octubre, 1980", N° c16\*.

<sup>93</sup> Ver la bibliografía anotada (y exhaustiva) de Foucault, de Michael Clark, *Tool Kit for a New Age* (Nueva York, 1983), p. 24.

<sup>94</sup> Ver *Magazine Littéraire*, 101 (junio, 1975), pp. 6-33; *Critique*, 343 (diciembre, 1975), pp. 1207-1276 (tres ensayos de Gilles Deleuze, François Ewald y Philippe Meyer).

<sup>95</sup> François Ewald propone una ejemplar "lectura" izquierdista del libro, centrada en el concepto de poder en "Anatomie et corps politiques", *Critique*, 343 (diciembre, 1975), pp. 1228-1265. Aunque Ewald ya no sostiene las mismas opiniones que manifiesta en ese artículo, a Foucault le gustó el ensayo y, de hecho, básicamente por este motivo contrató al joven activista para que fuera su asistente en el Collège de France.

<sup>96</sup> Gilles Deleuze, "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *Critique*, 343 (diciembre, 1975), p. 1212. Este ensayo, con ligeras modificaciones, está reimpresso en Deleuze, *Foucault*, p. 38.

<sup>97</sup> CF (entrev., 1978), I, p. 14. "Table ronde du 20 mai 1978", loc. cit., p. 37. Ver también Gallo, "La prison selon Michel Foucault", *L'Express*, 1233 (24 de febrero-2 de marzo 1975), pp. 31-32. Y un asunto interesante: el aliado más próximo de Foucault en el GIP, Daniel Defert, nada "paralizado", tenía sus reservas acerca de *Vigilar y Castigar*: el libro, recuerda, le pareció "demasiado nietzscheano". (Entrevista del 25 de marzo de 1990 con Daniel Defert: en ese momento me estaba leyendo una nota que había escrito en 1975).

<sup>98</sup> Entrevista con Daniel Defert el 25 de marzo de 1990.

<sup>99</sup> "An Exchange with Michel Foucault", *The New York Review of Books* (31 de marzo, 1983), p. 42. Resulta revelador, en sí mismo, que Foucault contestara tan minuciosamente las críticas de Lawrence, incluso detalles marginales. Aunque, como veremos en el capítulo diez, en la época de esa carta había empezado a preocuparse un poco por la "probidad" de su trabajo académico. Arlette Farge, joven académica que colaboró con Foucault en un libro que recopila "lettres de cachet" de los archivos franceses (*Le désordre des familles*, publicado en 1982), también advirtió que a Foucault lo molestaba que los historiadores profesionales no lo consideraran con mayor seriedad (entrevista con Farge, el 30 de marzo de 1990). Ver también el ensayo de Farge sobre este tema, "face à l'histoire", *Magazine Littéraire*, 207 (mayo, 1984), pp. 40-42.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>101</sup> Ver René Viénet, *Enragés et Situationnistes dans le mouvement des occupations* (París, 1968), p. 99.

<sup>102</sup> Georges Bataille, "The Use Value of D.A.F. de Sade", en *Visions of Excess*, trad. de Allan Stoekl (Minneapolis, Minn., 1985), p. 102.

<sup>103</sup> Georges Bataille, *Erotism: Death and Sensuality*, trad. de Mary Dalwood (Nueva York, 1962), p. 180.

<sup>104</sup> La descripción de las obras del Bosco (*La tentación de San Antonio*, de Lisboa) y de Goya (*Todos Caerán, Caprichos*, cuadro 19) se inspira en la referencia de Foucault a ambos artistas en FD, p. 550. Leo Bersani dice más de algo interesante acerca de los impulsos sadomasoquistas en el arte, en *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art* (Nueva York, 1986).

<sup>105</sup> SP, p. 38. "An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity", *Advocate* (7 de agosto, 1984), pp. 27, 29. Mi descripción del juego S/M es, en parte, una paráfrasis de la de Leo Bersani, "Is the Rectum a Grave?", en Douglas Crimp, ed., *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Criticism* (Cambridge, Mass., 1988), p. 217.



<sup>106</sup> Para una evaluación sensata, aunque cautelosa, de las ideas de Nietzsche acerca de la crueldad en la política, ver Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass., 1985), pp. 215-217.

<sup>107</sup> Estas categorías las ha trabajado copiosamente Gilles Deleuze en *Nietzsche et la philosophie* (París, 1962); ver, por ejemplo, pp. 148-149.

<sup>108</sup> Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trad. de Ralph Manheim (Garden, City, N.Y., 1961), p. 137. En vista del debate en curso sobre la relación de Heidegger con el movimiento nazi, conviene advertir que en ningún momento abogó Heidegger de modo explícito por la “guerra total” y que, de hecho, parece haber llegado a considerarla, quizás ya en 1936, como una siniestra apoteosis de la tecnología moderna. Su cambiante concepción de la tecnología está vinculada a la evolución de su crítica al concepto de voluntad de poder de Nietzsche, que exponemos brevemente en el capítulo uno, nota 32. Por otra parte, Ernst Jünger, un contemporáneo que Heidegger conocía y estimaba, sí que abogaba por la guerra total, aunque, tal como Heidegger después de 1936, se mantuvo aristocráticamente distanciado del liderazgo nazi.

<sup>109</sup> “Prefacio” de la edición norteamericana del *Anti-Oedipus* de Deleuze y Guattari, p. xiii. Para las concepciones de Deleuze y Guattari, ver, por ejemplo, p. 105 y también, p. 277: no son tan enfáticos como Foucault, aunque discuten la “oscilación” de lo inconsciente e impensado entre “su carga reaccionaria y su potencial revolucionario”. En este contexto, conviene recordar que el *Anti Edipo* apareció por primera vez en 1972, antes de que culminara el debate sobre la violencia de la izquierda. La primera crítica importante de Glucksmann a la tentación “fascista” de la izquierda apareció en 1975, casi al mismo tiempo que *Vigilar y Castigar*; ver André Glucksmann, *La cuisinière et la mangeur d'hommes* (París, 1975).

<sup>110</sup> Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 111. “Discourse and Truth: The Problematicization of *Parrhesia*”, ed. de Joseph Pearson (transcripción no autorizada, 1985, del seminario que dictó Foucault en Berkeley durante el otoño de 1983), p. 14.

<sup>111</sup> Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pp. 54 (I, §16), 86-87 (II, §17).

<sup>112</sup> Deleuze y Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 277.

<sup>113</sup> “Preface” a Deleuze y Guattari, *Anti-Oedipus*, p. xiii.

<sup>114</sup> Citado en Fons Elders, “Postscript” a Elders, ed., *Reflexive Water: The Basics Concerns of Mankind* (Londres, 1974), pp. 288-289.

<sup>115</sup> Entrevista con Defert el 25 de marzo de 1990.

<sup>116</sup> SP, p. 139.

<sup>117</sup> “Le jeu de Michel Foucault” (entrev.) *Ornicar?* 10 (julio, 1977), p. 90.

<sup>118</sup> VS, p. 181.

<sup>119</sup> VS, pp. 178-179.

<sup>120</sup> SP, 58. VS, p. 182, 187. Ver también el texto de la última conferencia del curso de Foucault en el Collège de France en el invierno de 1976 –que ofrece una primera versión pública del último capítulo de *La Voluntad de Saber*– “Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme”, *Les temps modernes*, 535 (febrero, 1991), pp. 49 y (sobre la muerte) p. 53: “en última instancia, el sexo es hoy menos tabú que la muerte”. Y cfr. RC, p. 88.

<sup>121</sup> VS, p. 182. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 133.

<sup>122</sup> VS, p. 182. Uno piensa, por supuesto, en el primer gran estudio de Durkheim, *Suicide*.

<sup>123</sup> VS, p. 191.

<sup>124</sup> Ver VS, pp. 191, 193. Cfr. "Faire vivre et laisser mourir" (1976), loc. cit., pp. 49-50, donde los asuntos en juego en la supervisión familiar se expresan de modo más concreto.

<sup>125</sup> VS, pp. 196, 206.

<sup>126</sup> Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*. Cfr. la entusiasta reseña de Foucault: "Une érudition étourdissante", *Le Matin*, N° 278, 20 de enero, 1978, p. 25.

<sup>127</sup> VS, p. 180. Cfr. "Faire vivre et laisser mourir" (1976), loc. cit., pp. 56-57.

<sup>128</sup> VS, p. 197. "Faire vivre et laisser mourir" (1976), loc. cit., p. 59.

<sup>129</sup> VS, p. 196. Una crítica semejante de Sade y de las consecuencias políticas de su pensamiento aparece en "Sade, sergent du sexe", *Cinématographie*, 16 (diciembre 1975-enero 1976), pp. 3-5.

<sup>130</sup> VS, p. 198.

<sup>131</sup> Cfr. las observaciones de Foucault sobre la represión y la transgresión, en "Pouvoirs et stratégies" (entrev.). *Les révoltes logiques*, 4 (invierno, 1977), p. 93.

<sup>132</sup> VS, pp. 207-208.

<sup>133</sup> "Entrevista a Michel Foucault" (entrev. 1976), en Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, *Microfísica del Potere* (Torino, 1977).

<sup>134</sup> VS, p. 208. La frase sobre el poder dictatorial es, por supuesto, del propio Foucault, pronunciada al calor de su discusión de 1971 con Noam Chomsky: ver "Human nature: Justice versus Power", en Fons Elders, ed., *Reflexive Water*, p. 182.

<sup>135</sup> VS, p. 208.

## CAPITULO 8: LA VOLUNTAD DEL SABER

<sup>1</sup> Este párrafo y el relato siguiente se apoyan en un manuscrito de 121 páginas, inédito, de Simeon Wade, titulado *Foucault in California*. Conocí y entrevisté a Wade el 3 de octubre de 1989, y he aclarado varios detalles en sucesivas conversaciones telefónicas. Daniel Defert, en la entrevista que tuve con él en marzo de 1990, me confirmó que ese "viaje" de LSD con Wade le resultó crucial a Foucault. Y también lo hizo Leo Bersani, que cenó con Foucault en San Francisco la noche del "viaje". La "experiencia-límite" del Valle de la Muerte fue, en realidad, tan importante para Foucault que la mencionaba con frecuencia a sus amigos y conocidos en Francia y Estados Unidos. Quizás sea el único episodio de la vida privada de Foucault que prácticamente todas las personas que entrevisté me han dicho que conocieron por el propio Foucault. (Y el filósofo se mantuvo en contacto con Wade. En 1981, cuando la revista *Time* publicó un artículo sobre Foucault, la fotografía que acompaña al texto muestra a Foucault sentado junto a Simeon Wade y al amigo de Wade, Michael: ver Otto Friedrich, "France's Philosopher of Power", *Time*, 118, 20 [6 de noviembre, 1991], p. 147.) Y parece indudable la veracidad del relato de Wade: fue la experiencia de su vida; la anotó mentalmente mientras ocurría y más tarde la transcribió; lo mismo hizo su amante, Michael, con quien Wade todavía vive. Por otra parte, hay pruebas circunstan-

ciales importantes sobre la exactitud del manuscrito de Wade: en los días que pasó con Foucault lo ametralló con preguntas personales, que el filósofo respondió; y todas las respuestas (sobre su relación con Jean Barraqué, por ejemplo), tal cual las recuerda Wade, han resultado correctas y verificables. (Es pertinente recordar que Wade terminó su manuscrito mucho antes de que la biografía de Didier Eribon convirtiera en asunto público la vida de Foucault.) Otro indicio, quizás de mayor importancia, de lo fiable que es el manuscrito de Wade involucra el núcleo mismo de la epifanía de Foucault, tal cual la describe. Como explico en la nota 16, a Foucault lo impresionó algo sexual que había en su relación con su hermana: Bersani y Defert me han dicho que para Foucault fue crucial la revelación personal acerca de su relación con su hermana. He decidido, por lo tanto, reproducir diálogos del manuscrito de Wade, pero indicando siempre que son recuerdos de Wade y situando siempre los comentarios de Foucault, como los recuerda Wade, entre comillas dobles: “ ”.

<sup>2</sup> “Qu’est-ce qu’un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63 (julio–septiembre, 1969), p. 78. Gilles Deleuze, “Lettre à un critique sévère”, en Deleuze, *Pourparlers* (Paris, 1990), pp.15-16.

<sup>3</sup> “Militante y profesor del Collège de France” es el epígrafe que utilizaba Foucault en sus primeros artículos para *Libération*: ver “Pour une chronique de la mémoire ouvrière”, *Libération* (22 de febrero, 1973), p. 6.

<sup>4</sup> Wade, *Foucault in California*, pp. 6-7.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 27-28. En el manuscrito, Wade se cita a sí mismo utilizando el eufemismo “poderoso elixir” en lugar de decirle francamente a Foucault que habían traído LSD; pero en una llamada telefónica tanto Wade como su amigo me confesaron que se lo habían dicho directamente y que Foucault sabía que en la agenda del día estaba la experiencia con ácido en el Valle de la Muerte.

<sup>7</sup> “Theatrum philosophicum”, *Critique*, 282 (noviembre 1970), pp. 898, 904. “Conversazione con Michel Foucault (int.)”, *La Fiera Letteraria*, 39 (28 de septiembre, 1967); cito de la transcripción original francesa de esta entrevista con Paolo Caruso, p. 5.

<sup>8</sup> “Theatrum philosophicum” (1970), loc. cit., pp. 904, 903. Traduzco la palabra francesa “*bêtise*”, en este contexto, por “animalidad muda”. En otros contextos, la traducción más adecuada sería “estupidez” o “tontería”.

<sup>9</sup> Wade, *Foucault in California*, pp. 32, 47.

<sup>10</sup> Ver *Sartre: A Life*, de Annie Cohen-Solal, traducción de Anna Cancogni (New York, 1987), pp. 102-103.

<sup>11</sup> Wade, *Foucault in California*, pp. 5-6.

<sup>12</sup> Ver *Ibid.*, p. 45-47 (en este caso y en varios otros, he completado el relato escrito con detalles extraídos de diversas conversaciones con Wade).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55. Foucault se refiere, de paso, a su amor por *Bajo el Volcán* en “La pensée, l’émotion”, en *Duane Michals: Photographie de 1958 à 1982* (París, 1982), p. iii.

<sup>14</sup> Malcolm Lowry, *Under the Volcano* (New York, 1965), pp. 35-36.

<sup>15</sup> Wade, *Foucault in California*, p. 55. Cfr. los comentarios públicos de Foucault, que cito más adelante en este capítulo, acerca de las virtudes del sexo anónimo.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 56. Allí donde están los puntos suspensivos, Foucault continuó diciendo: "Todo vuelve a mi hermana." Tanto Daniel Defert como Leo Bersani (ver nota 1, más arriba) me confirmaron que éste fue un ingrediente crucial de la epifanía de Foucault; y los dos se negaron a decir nada más. Indicios circunstanciales, incluyendo un comentario al pasar que me hizo Bersani ("¿Y qué hay con que estuviera caliente con su hermana? A mucha gente le pasa"; y así es, en efecto), sugieren que la epifanía debió involucrar la memoria de fantasías incestuosas y la culpa que acompaña esas fantasías. Antes del "viaje" ácido, el foco de las observaciones críticas de Foucault acerca de la sexualidad había estado en las prohibiciones en torno de la masturbación; después, el énfasis se desplazó al tabú del incesto. Cfr. las observaciones sobre el incesto en VS, pp. 143-147; y en pp. 109-111: "En una sociedad como la nuestra, en que la familia es el sitio más activo de sexualidad, y en que son sin duda las exigencias de esta última las que mantienen y prolongan su existencia, el incesto... ocupa un lugar central; constantemente se lo solicita y se lo rechaza; es objeto de obsesiones y de atracciones, un temible secreto y una palanca indispensable... Entonces hacen su aparición estos personajes nuevos: la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente, o, peor, la madre asediada por obsesiones asesinas, el impotente, el sádico, el marido perverso, la muchacha histérica o neurasténica, el niño precoz y ya exhausto, y el joven homosexual que rechaza el matrimonio o se despreocupa de su mujer... La familia fue el cristal en el despliegue de la sexualidad." En cuanto a la familia de Foucault, Didier Eribon (aparentemente con el consentimiento de la madre de Foucault) informa que al joven Michel lo enviaron al liceo de Poitiers antes de tiempo, porque "no quería separarse de su hermana". (Ver Didier Eribon, *Michel Foucault* [París, 1989], p. 22) A la hermana de Foucault, por su parte, Defert le informó, después de la muerte de su hermano, sobre la importancia que le había concedido a ella para conocerse a sí mismo; pero la mujer manifestó muy poco interés en el tema. (Entrevista con Defert, 25 de marzo de 1990). Esto, por lo menos, está claro: la epifanía de Foucault con LSD, acerca de su "propia sexualidad", está vinculada a una nueva comprensión de sentimientos que se formaron por primera vez, a temprana edad, en su familia. Pero este tipo de autocomprensión es, por supuesto, un lugar común trivial en nuestra sociedad; y en vista de la falta de más detalles, no mucho más se puede decir con seguridad acerca de este aspecto de la epifanía de Foucault, la cual, por lo tanto, seguirá siendo un enigma y no sólo en este sentido.

<sup>17</sup> Wade, *Foucault in California*, p. 56.

<sup>18</sup> "Michel Foucault: à bas la dictature du sexe!", *L'Express*, 1333 (24-30 de enero, 1977), p. 56.

<sup>19</sup> Entrevista con Daniel Defert, 25 de marzo de 1990. Partes de los borradores de Foucault habían circulado privadamente: el filósofo norteamericano Arnold I. Davidson, por ejemplo, él mismo un estudioso de la historia de la sexualidad, había sido autorizado por Foucault para leer una parte del volumen inconcluso sobre las "perversiones". La porción que leyó, informa, eran unas ochenta páginas dactilografiadas, compuestas en un estilo que se parecía bastante al de *Vigilar y Castigar*; el texto estaba centrado casi exclusivamente en un caso de monomanía homicida ocurrido en el siglo diecinueve; y es evidente

que este tipo de material en bruto serviría de base para el tratamiento "ficticio" final de Foucault. (Comunicación de Arnold I. Davidson al autor).

<sup>20</sup> Stephane Mallarmé, "The Book: A Spiritual Instrument", en Mallarmé, *Selected Poetry and Prose*, edic. de Mary Ann Caws (New York, 1982), p. 84. Cfr. Hervé Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* (París 1990), p. 36, sobre el "sueño [de Foucault] de un libro interminable que planteará toda pregunta concebible, un libro que nada podría terminar a excepción de la muerte o el agotamiento absoluto, el libro más poderoso y frágil del mundo, un tesoro en perpetuo movimiento cuyo creador acerca o retira del abismo con cada giro de su pensamiento mientras juega con la idea de entregarlo a las llamas cada vez que se siente abatido, una biblia destinada al infierno."

<sup>21</sup> Para el proyecto y plan original, ver Eribon, *Foucault*, p. 290 y pp. 273-274.

<sup>22</sup> Entrevista a Defert, 25 de marzo de 1990; Defert fue enfático; me dijo que si bien Foucault había anunciado el plan de la obra, ya lo había abandonado. Wade, *Foucault in California*, p. 7. Cfr. Guibert, *À l'ami*, p. 36; p. 22. Y ver "Le retour de la morale" (intr.), *Les Nouvelles*, 2937 (28 de junio-5 de julio 1984), p. 36: "la ruptura no ocurrió progresivamente. Fue muy abrupta. A partir de 1975-76 abandoné por completo este estilo" de pensar acerca de la *Historia de la Sexualidad*.

<sup>23</sup> En el primer capítulo de *Cities on a Hill* (New York, 1986), de Frances Fitzgerald, pp. 25-119, hay un vívido panorama periodístico de los años del boom de la calle Castro. A pesar de algún puritanismo (y cierta beatería del tipo "yo te lo había dicho") que matiza el relato, Randy Shilts también consigue evocar esos días en *And the Band Played On* (New York, 1987). Un relato más desenfadado (y amistoso) de la edad de oro de los baños de San Francisco, hay en Alan Bérubé, "The History of Gay Bathhouses", *Coming Up*, 6, 4 (diciembre, 1984), pp. 15-19. Debo la referencia a Bérubé y mucho de lo que sigue a Gayle Rubin, que respondió pacientemente a mis preguntas, me corrigió errores en los datos y me dio informaciones nuevas apoyado en su enorme conocimiento de antropólogo que pasó varios años estudiando la comunidad gay de San Francisco, y también a su experiencia de primera mano como uno de los partidarios más elocuentes del S/M como práctica sexual razonable y legítima.

<sup>24</sup> Edmund White, *States of Desire: Travels in Gay America* (New York, 1983), p. 30.

<sup>25</sup> Entrevista con Defert, 25 de marzo, 1990. Cfr. "Le jeu de Michel Foucault" (entrev.), *Ornicar?*, 10 (julio, 1977), p. 86. Refiriéndose al movimiento por la "desexualización", Foucault menciona el movimiento de las mujeres y el de los gays de Norteamérica y su "inventiva. El movimiento homosexual norteamericano efectúa ese desafío de [la invención] de su punto de partida. Como las mujeres, empiezan a buscar formas nuevas de comunidad, coexistencia y placer. Pero, en contraste con la posición de las mujeres, la fijación de los homosexuales en su especificidad sexual es mucho más fuerte, reducen todo al orden del sexo", a excepción, como reconoce Foucault (ver sus comentarios más adelante en este capítulo), de los homosexuales interesados en la "ascesis" radical del S/M.

<sup>26</sup> Wade, *Foucault in California*, pp 64-65.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>28</sup> El único artículo que conozco y que discute este asunto es el de Ed Cohen, "Foucaultian necrologies: 'gay politics'? politically gay?", en *Textual Practice*, 2 (primavera, 1988), pp. 87-101. A pesar de la importancia central del filósofo para las recientes teorizaciones en estudios gay, la literatura sobre Foucault y la liberación gay casi no existe, asunto bastante extraño. Quizás constituya esto un tributo perverso a la persistente homofobia del mundo académico norteamericano y europeo: mientras investigaba para este libro, los foucaultianos heterosexuales no dejaron de repetirme que *no podía y no debía* escribir acerca de este aspecto "puramente personal" de la vida del filósofo; un conocido especialista norteamericano en Foucault se negó a hablar conmigo porque mi curiosidad sobre el posible papel del S/M en el pensamiento de Foucault era "desagradable". Un sentido sorprendentemente anticuado de lo que es "vergonzoso" es evidente que está muy arraigado todavía incluso en intelectuales que se suponen "liberados".

<sup>29</sup> En esto sigo el relato, muy bien resumido, de John D'Emilio y Estelle B. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America* (New York, 1988), pp. 318-322, que también cita el manifiesto GLF. D'Emilio esquematiza de modo mucho más detallado el contexto histórico en *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970* (Chicago, 1983).

<sup>30</sup> Para el FHAR, ver el conjunto de ensayos conmemorativos que, bajo el título general de "FHAR, le coup d'éclat", se publicó en *Gai Pied*, 25 (abril, 1981), pp. 33-35. Cfr. Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Génération* (París, 1988), Vol. II, pp. 327-330. Agradezco a Edmund White por sus ideas sobre el "*pudeur*" como un elemento central del ethos sexual francés.

<sup>31</sup> Ver Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire*, trad. de Daniella Dangoor (Londres, 1978), p. 81. He tomado detalles biográficos de la memoria de Hocquenghem, de René Scherer, que aparece en la edición de 1989 del directorio anual de la Association Amicale des Anciens Élèves de l'École Normale Supérieure, pp. 96-98. Hocquenghem ingresó en 1966 a la ENS; murió de Sida el 28 de agosto de 1988.

<sup>32</sup> Citado en D'Emilio y Freedman, *Intimate Matters*, p. 322. Cfr. el relato en D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities*, pp. 235-236.

<sup>33</sup> "An Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity" (1982), *The Advocate*, 400 (7, agosto, 1984), p. 28.

<sup>34</sup> Entrevista con Bersani, 6 de noviembre, 1989.

<sup>35</sup> Entrevista con Bersani, 6 de noviembre, 1989.

<sup>36</sup> "Histoire et homosexualité" (entrev.) *Masques*, 13 (primavera de 1982), p. 24.

<sup>37</sup> Ver "La loi de la pudeur" (entrev.), *Recherches*, 37 (abril, 1979), pp. 69-82. La alianza de Foucault y Hocquenghem no duró mucho: a principios de los años ochenta, Hocquenghem rompió amargamente con Foucault, por discrepancias políticas. Y, en privado, nunca dejó de burlarse de la angustia de Foucault por no saber cómo encarar los asuntos gay (comunicación al autor; de Mark Blasius, joven científico político norteamericano y activista gay que en esos años habló con Foucault y Hocquenghem acerca de sus posiciones en temas de política gay).

<sup>38</sup> “Enfermement, psychiatrie, prison”, *Change*, 32-33 (1977), p. 97. La ocasión de los comentarios de Foucault fue una mesa redonda en la que participaron el antipsiquiatra inglés David Cooper, el editor francés Jean-Pierre Faye, su asistente editorial Marie-Odèle Faye, y Marine Zecca, colaboradora de Cooper. Las dos mujeres objetaron vigorosamente la propuesta de Foucault.

<sup>39</sup> “Sexualité et politique”, *Combat*, 9274 (27-28 de abril, 1974), p. 16: la ocasión de este breve artículo fue un juicio después que los tribunales franceses prohibieran la obra colectiva titulada *La grande encyclopedie des homosexualités, ou 3 milliards de pervers*, editada por Félix Guattari y publicada en 1973.

<sup>40</sup> Los detalles biográficos sobre Jean Le Bitoux provienen de un resumen que él mismo preparó para un artículo de Gerard Koskovich acerca del movimiento francés de liberación gay que se publicaría en *The Advocate*. Agradezco a Koskovich, que me entregó un ejemplar de ese resumen.

<sup>41</sup> Jean Le Bitoux, “The Real Foucault”, *New York Native* (23 de junio, 1986), p. 5.

<sup>42</sup> “De l’amitié comme mode de vie” (entrev., 1981), *Gai Pied*, 25 (abril, 1981), p. 39; y en *Gai Information*, 7 (primavera, 1981), p. 6.

<sup>43</sup> “De l’amitié comme mode de vie” (entrev. 1981), loc. cit., p. 38; y p. 4 (cursivas mías). La formulación de Foucault acerca de “llegar a ser” homosexual era bastante extraña y provocó de inmediato otras preguntas durante la entrevista para la revista francesa *Masques*: ver “Histoire et homosexualité” (entrev. 1981), loc. cit., p. 24.

<sup>44</sup> “De l’amitié comme mode de vie” (entrev. 1981), loc. cit., pp. 38-39; y p. 5. Me parece que la noción de “ascesis homosexual” es central en el modo como Foucault entendió finalmente su *Historia de la Sexualidad*: ver capítulo diez.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 39; y p. 6. La traducción al francés de “coming out” que hace Foucault es “*se manifester*”.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 39; y p. 6. Además de la entrevista a *Masques*, y además de las dos entrevistas sobre S/M que discutiremos más adelante, Foucault también concedió una al mensuario gay norteamericano *Christopher Street*: ver “The Social Triumph of the Sexual Will”, *Christopher Street*, 64 (otoño, 1982), pp. 36-41. En circunstancias mucho más peculiares –lo entrevistó un heterosexual cuyas preguntas Foucault apenas podía considerar con seriedad–, también se refirió a temas gay en una entrevista que concedió a la revista intelectual norteamericana *Salmagundi*: ver “Sexual Choice, Sexual Act”, *Salmagundi*, 5859 (otoño-invierno, 1983), número especial sobre “Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics”, editado por George Steiner, pp. 10-24.

<sup>47</sup> Leo Bersani, “Is the Rectum a Grave?”, *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism* (Cambridge, Mass., 1988), pp. 219-220.

<sup>48</sup> Mi relato de la fascinación de Foucault con Folsom Street se apoya fundamentalmente en entrevistas con cuatro de sus colegas de Berkeley; en orden alfabético, son: Leo Bersani (6 de noviembre, 1989), Leonard Johnson (28 de septiembre, 1989), D. A. Miller (11 de abril, 1991), y Hans Sluga (30 de septiembre, 1989). En un nivel más general, en mi entrevista con Daniel Defert del 25 de marzo de 1990, él me destacó la importancia que tuvo para Foucault la experiencia de California; aunque, sospecho, a juzgar por nuestras conversa-

ciones posteriores, no está de acuerdo con mi interpretación de lo que estas experiencias pueden haber significado para el Foucault filósofo. Otros elementos decisivos de información me los aportó Edmund White (entrevista del 12 de marzo de 1990) y –claves para las secciones S/M del puzzle– Bob Gallagher (entrevista del 9 de octubre de 1989), cuyas francas observaciones, aunque sólo lo cito directamente una sola vez en lo que sigue, conformaron mi modo de pensar sobre estos aspectos de la vida de Foucault. Y cfr. la textura del retrato, apenas ficticio, de Hervé Guibert, en *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*.

<sup>49</sup> Mi relato del escenario de Folsom Street se apoya en: Gayle Rubin, "Valley of the Kings", *Sentinel USA* (13 de septiembre, 1984), pp. 10-11; ídem, "Requiem for the Valley of the Kings", *Southern Oracle* (otoño, 1989), pp. 10-15; e ídem, "The Catacombs: A Temple of the Butthole", *Drummer*, 139, pp. 28-34. Una fuente de suma importancia ha sido Geoff Mains, *Urban Aborigines: A Celebration of Leathersexuality* (San Francisco, 1984). Para las técnicas de S/M gay de esos años, me apoyo en Larry Townshend, *The Leatherman's Handbook II* (New York, 1983); e ídem, *The New Leatherman's Workbook: A Photo Illustrated Guide to SM Sex Devices* (Los Angeles, 1984). También he utilizado *States of Desire*, de Edmund White, y, aunque se refiere a los territorios S/M de la ciudad de Nueva York, la memoria de Leo Cardini, *Mineshaft Nights* (Teaneck, N.J., 1990). Ver también Bérubé, "The History of the Baths", loc. cit.; y John Rechy, *The Sexual Outlaw* (New York, 1977), pp. 263-281.

<sup>50</sup> White, *States of Desire*, p. 52. Este club abrió sus puertas por primera vez en 1978.

<sup>51</sup> Agradezco a Edmund White por compartir conmigo sus impresiones de la diferencia entre las subculturas gay y S/M de Estados Unidos y Francia (donde ha vivido varios años).

<sup>52</sup> Wade, *Foucault in California*, pp. 38-39. La descripción de los 'poppers' está tomada de Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, p. 283.

<sup>53</sup> Wade, *Foucault in California*, p. 39.

<sup>54</sup> Entrevista con Bersani el 16 de noviembre de 1989.

<sup>55</sup> Entrevista con Bersani el 16 de noviembre de 1989.

<sup>56</sup> Más sobre el estatus legal del S/M, y sobre el control policial de la subcultura, hay en Gayle Rubin, "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M", en SAMOIS, ed., *Coming to Power* (Boston, 1981), pp. 194-229, esp. 199-200. Debería agregar que el S/M, en sus límites, evidentemente es un asunto arriesgado. Suceden accidentes; durante los juegos S/M hay gente que ha quedado herida y hay quien ha muerto. Por razones obvias, la subcultura S/M organizada examina y cuida escrupulosamente sus filas para extirpar de su seno a locos y asesinos. A pesar de las precauciones, como cualquier jefe de policía de cualquier ciudad grande puede atestiguar, y especialmente cuando hay drogas en juego, siempre es posible un error fatal.

<sup>57</sup> Además de las entrevistas sobre S/M que se exponen detalladamente más adelante en este capítulo, también se refirió al tema en la entrevista de *Salmagundi*; ver PPC, pp. 298-299; de modo más indirecto, en la entrevista de 1975, "Sade sergent du sexe", y en la conversación de 1982 con el director de cine alemán Werner Schroeter; ver la nota 104 de este capítulo.

<sup>58</sup> Este relato de los avatares del artículo de *Mec* está tomado de entrevistas grabadas con Le Bitoux, que realizaron Gerard Koskovich (el 22 de septiembre



de 1985) y Adam Block (en octubre de 1989). Agradezco a Koskovich y Block por haberme facilitado las grabaciones.

<sup>59</sup> Entrevista con Bob Gallagher, 9 de octubre, 1989.

<sup>60</sup> "An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity" (entrev. 1982), loc. cit., p. 27.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 28 (sobre las drogas buenas), 29 (sobre el intercambio de roles). "Le gai savoir" (entrev. 1978), *Mec*, 5 (junio, 1988), p. 36 (sobre el anonimato en los baños).

<sup>62</sup> "An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity" (entrev. 1982), loc. cit., pp. 29-30. VS, pp. 66-67.

<sup>63</sup> "Le gai savoir" (entrev., 1978), loc. cit., p. 36.

<sup>64</sup> El libro de Townshend ha tenido numerosas ediciones desde 1972; a pesar de su popularidad, hay que leerlo con cierto escepticismo, pues Townshend se refocila describiendo las fantasías y prácticas más extremas. Según Simeon Wade (carta al autor, de mayo de 1992), el escritor norteamericano sobre S/M favorito de Foucault era John Preston, cuya saga de amos y esclavos, *Mr. Benson*, se publicó por entregas, a principios de los años ochenta, en la revista *S/M Drummer*.

<sup>65</sup> Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, p. 43.

<sup>66</sup> Ver la lista en Robert J. Stoller, M.D., *Pain and Passion: A Psychoanalyst Explores the World of S&M* (Nueva York, 1991), pp. 10-14. Mi planteo del S/M está influido por la obra de Stoller acerca de la dinámica de la excitación sexual cuya expresión clásica está en *Perversion: The Erotic Form of Hatred* (Nueva York, 1975).

<sup>67</sup> Stoller, *Pain and Passion*, p. 21. Gayle Rubin ha precisado el número relativamente mayor de participantes heterosexuales en juegos S/M tanto en las cartas que me ha escrito como en el curso de varias conversaciones; lo que afirma se corrobora en *Pain and Passion*, libro en el que Stoller presenta detalladas entrevistas con los propietarios, administradores y clientes de dos clubes de esclavizamiento y castigo, de predominio heterosexual, situados en West Hollywood.

<sup>68</sup> White, *States of Desire*, p. 54. Ver también Stoller, *Pain and Passion*, p. 19.

<sup>69</sup> White, *States of Desire*, p. 54. Cfr. Stoller, *Pain and Passion*, esp. p. 28: "Las perversiones sadomasoquistas, entonces, no sólo son decididas expresiones de hostilidad, como la crueldad y la culpa (como tienden a afirmar algunas teorías psicoanalíticas), sino, a pesar de las apariencias en contrario, defensas bastante exitosas contra esos impulsos."

<sup>70</sup> Stoller, *Pain and Passion*, pp. 28, 19.

<sup>71</sup> White, *States of Desire*, p. 55. La investigación de Stoller parece confirmar esta hipótesis.

<sup>72</sup> Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, pp. 40, 45.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>74</sup> Mains, *Urban Aborigines*, p. 58. En Stoller, *Pain and Passion*, un participante de esos juegos de S/M describe las abrazaderas ajustables; ver p. 116.

<sup>75</sup> Rubin, "The Catacombs", loc. cit., p. 30. Mains, *Urban Aborigines*, p. 58.

<sup>76</sup> Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, p. 165 (ver también p. 22, sobre el S/M en general como un asunto básicamente "asexual": "Deben haber advertido que no me apoyo demasiado en la palabra 'sexo' como una parte importante de la definición ni de las actividades de este tipo"). Mains, *Urban*

*Aboriginals*, p. 172. Y cfr. John Rechy, citado en Stanley Crouch, *Notes of a Hanging Judge* (Nueva York, 1990), p. 124: "Existen las capuchas, los guantes de cuero, el rostro oculto; muchas veces los actos no tienen ninguna relación con el sexo... Hay muy pocos penes endurecidos en una orgía."

<sup>77</sup> Estoy citando una nota del manuscrito original de Stoller para su artículo "Consensual Sado-Masochistic Perversions" que no aparece en la versión publicada de *Pain and Passion*.

<sup>78</sup> Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, p. 127.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 186-187, 140. Stoller, en el manuscrito original de su artículo "Consensual Sado-Masochistic Perversions", también informa de un caso de realización de fantasías de castración mediante una aguja que atraviesa la piel del pene.

<sup>82</sup> Townshend, *The Leatherman's Handbook II*, p. 277.

<sup>83</sup> Mains, *Urban Aboriginals*, pp. 137-138.

<sup>84</sup> Stoller, *Pain and Passion*, pp. 29, 24. Mains, *Urban Aboriginals*, p. 55. La investigación sobre el dolor que hoy efectúan neuropsiquiatras como Howard Fields en la Universidad de California, Berkeley, no contradice, por cierto, la hipótesis de Mains. (Conversación personal del autor con Fields el 25 de enero de 1990 durante la convención anual de la American Neuropsychiatric Association; agradezco a Barry Fogel, de la Brown University, por hacer posible este encuentro).

<sup>85</sup> "Le gai savoir" (entrev., 1978), loc. cit., p. 34 (cursivas mías).

<sup>86</sup> RC, pp. 13-14.

<sup>87</sup> "L'occident et la vérité du sexe", *Le Monde*, 9885 (5, noviembre, 1976), p. 24.

<sup>88</sup> Ver "La vérité et les formes juridiques", cuatro conferencias dictadas en Brasil del 21 al 25 de mayo de 1973, y el seminario sobre "L'épreuve et l'enquête" que dirigió en Montreal un año más tarde y al que se hace referencia en PCP, pp. 124-125n. En la primera de las conferencias brasileñas, Foucault trabaja con un esquema tripartito de clasificación: agrega "l'examen" a las otras dos categorías (cfr. en SP, pp. 186-194, lo que dice acerca de las prácticas de examen). La oposición binaria (entre "ordalía" e "indagación") parece haber sido suficiente, sin embargo, desde un punto de vista estrictamente epistemológico. Ver el tratamiento de "l'épreuve et l'enquête", extraído de las conferencias de 1974 en el Collège de France, reimpresas como "La maison des fous", en Franco Basaglia y Franca Basaglia-Ongaro, eds., *Les criminels de paix* (París, 1980), pp. 145-160.

<sup>89</sup> "La maison des fous" (1974), loc. cit., p. 149.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>91</sup> Ver *ibid.*, pp. 145-146.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>93</sup> SP, pp. 44, 45. Cfr. "La maison des fous" (1974), loc. cit., p. 147.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 146. Según la ascética cristiana primitiva, los ritos somáticos de la penitencia producían un tipo semejante de "crisis" en el alma: ver las observaciones de Foucault durante las conferencias Howinson de Berkeley, en 1980, que exponemos más adelante en el capítulo diez.

<sup>95</sup> “La maison des fous” (1974), loc. cit., p. 146.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

<sup>97</sup> Gilles Deleuze, *Masochism*, trad. de Jean McNeil (Nueva York, 1971), p. 88.

<sup>98</sup> VS, pp. 205-206.

<sup>99</sup> VS, p. 208.

<sup>100</sup> VS, pp. 54, 62, 67.

<sup>101</sup> VS, p. 205.

<sup>102</sup> “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps” (entrev.) *La Quinzaine Littéraire*, 247 (1-15 enero 1977), p. 6. Un indicio del radicalismo de Foucault es la muy comprensible reticencia de la mayoría de los “construccionistas sociales” sexuales a seguir hasta las últimas consecuencias a su precursor filosófico. Considérese, por ejemplo, esto que dice David M. Halperin en *One Hundred Years of Homosexuality* (Nueva York, 1990), p. 53: “No consigo imaginarme desculturizándome, tal como tampoco me imagino desexualizándome.” Pero la desexualización es precisamente –y literalmente– el improbable objetivo que creo que Foucault consideraba en las últimas páginas de *La voluntad de saber*.

<sup>103</sup> “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps” (entrev., 1977), loc. cit., p. 6.

<sup>104</sup> “Sade, sergent du sexe” (entrev.), *Cinématographe*, 16 (diciembre 1975-enero 1976), pp. 3-5. El pretexto para estos comentarios fue la película del director alemán Werner Schroeter, entonces reciente, *Der Tod der Maria Malibran* (“La muerte de María Malibrán”). Varios años después, Foucault discutiría directamente con Schroeter “la Pasión” del “sufrimiento-placer”; ver “Conversation”, en Gerard Courant, ed., *Werner Schroeter* (París, 1982), pp. 38-47.

<sup>105</sup> VS, pp. 14, 198-200.

<sup>106</sup> VS, pp. 200, 205.

<sup>107</sup> “Sade, sergent du sexe” (entrev., 1975), loc. cit., p. 5. La metáfora del “espejismo” es de Foucault: ver VS, p. 207.

<sup>108</sup> Peter Brown, *The Body and Society* (Nueva York, 1988), p. 168.

<sup>109</sup> Antonin Artaud, “From A Voyage to the Land of the Tarahumara”, en Artaud, *Selected Writings*, ed. de Susan Sontag, trad. de Helen Weaver (Nueva York, 1976), p. 383.

<sup>110</sup> Antonin Artaud, *To Be Done with the Judgement of God*, en Artaud, *Selected Writings*, pp. 570-571. La expresión “castración dionisiaca” aparece en “Un si cruel savoir”, *Critique*, 182 (julio 1962), p. 598.

<sup>111</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. de Brian Massumi (Minneapolis, Minn., 1987), p. 150 (del capítulo seis: “28 de noviembre de 1947: How Do You Make Yourself a Body without Organs?”), publicado originalmente en 1974, en Francia, como ensayo independiente). Para la admiración que sentía Foucault por el *Anti-Edipo*, ver SP, p. 29n.: “Es imposible dar una noción, mediante referencias o citas, de lo que este libro [a saber, *Vigilar y Castigar*] debe a Gilles Deleuze y a la obra que está realizando con Félix Guattari”. Para un ejemplo típico de lo que Deleuze y Guattari, en el *Anti-Edipo*, sugieren que significa “un cuerpo sin órganos”, ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trad. de Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane (Nueva York, 1977), p. 369: la imagen del Cristo crucificado en la pintura

renacentista, declaran, desempeña “el papel de un cuerpo completo sin órganos, un lugar de conexión para todas las máquinas del deseo, un lugar de ejercicios sadomasoquistas en el cual se libera la alegría del artista.”

<sup>112</sup> Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 151.

<sup>113</sup> “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Hommage a Jean Hyppolite* (París, 1971), pp. 159, 154.

<sup>114</sup> Si esta interpretación es correcta, entonces el S/M sería una de las prácticas más importantes a que alude Foucault en “What is Enlightenment?”, en TFR, pp. 46-47, donde alaba “las muy específicas transformaciones que han demostrado su posibilidad en los últimos veinte años en algunas áreas que conciernen a nuestros modos de ser y pensar, a las relaciones entre la autoridad, a las relaciones entre los sexos, al modo como percibimos la locura o la enfermedad...”

<sup>115</sup> Catherine A. MacKinnon, en *Feminism Unmodified* (Cambridge, Mass.) realiza una de las críticas más profundas (y extremas) al S/M, que considera una construcción esencialmente masculina del sexo y la sexualidad; ver esp. pp. 146-162. Como ha mostrado Leo Bersani, y me parece que correctamente, la lógica interna de la crítica que hace MacKinnon y Andrea Dworkin, su aliada, apunta a “la criminalización del sexo hasta que no se lo haya reinventado”. (Ver Bersani, “Is the Rectum a Grave?”, loc. cit., p. 214.) Y como señala Bersani, también hay una paradójica semejanza en el pensamiento de MacKinnon y Foucault: los dos están de acuerdo en la desiderabilidad –y posibilidad– de “reinventar” el sexo, y también en la desiderabilidad de “desexualizar” y “desvirilizar” el cuerpo. Pero los medios que proponen para lograr estos fines (quizás utópicos) son, por cierto, por completo diferentes, pues la lógica interna de la crítica de Foucault (nietzscheana) apunta a la *descriminalización de todo sexo* (incluyendo, en principio, hasta el incesto, la pedofilia y la violación) con el fin de suprimir el peso de la culpa hasta que llegue el tiempo en que se hayan reinventado el cuerpo y sus placeres. Cfr. los comentarios de Foucault sobre la violación (citados antes) en “Enfermement, psychiatrie, prison” (entrev. 1977), loc. cit., p. 97.

<sup>116</sup> RC, p. 14.

<sup>117</sup> “Le jeu de Michel Foucault” (entrev., 1977), loc. cit., p. 76. (cursivas mías).

<sup>118</sup> Ver capítulo siete.

<sup>119</sup> “Un Dibattito Foucault-Preti” (entrev.), *Il Bimestre* (1973); y en FLI, pp. 83, 84.

<sup>120</sup> “Sade, sergent du sexe” (entrev., 1975), loc. cit., p. 5.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 4. “Conversation” con Werner Schroeter (entrev., 1982), loc. cit., p. 40. “An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity” (entrev., 1982), loc. cit., p. 27. Gilles Deleuze, en su libro *Masochism*, hace una distinción tajante y parecida entre “sadismo” (que considera una “idea de la razón demostrativa”, temiblemente coercitiva y dictatorial) y “masoquismo” (que considera consensual y aprueba como “visionario”): ver Deleuze, *Masochism*, esp. pp. 112-116.

<sup>123</sup> FD, p. 372.

<sup>124</sup> “What is Enlightenment?” (1983), en TFR, p. 50. Estoy citando de un texto mecanografiado que sirvió, sin duda, de base para la traducción al inglés (“*une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible*”). La palabra “*franchissement*”, que he traducido por “trascendencia”, en otros contextos se puede utilizar para “superar” o “pasar por encima de” una barrera, o “cruzar” un río.

<sup>125</sup> Ver Marqués de Sade, *Justine*, trad. de Richard Seaver y Austryn Wainhouse (Nueva York, 1965), p. 643 (en el castillo de M. de Gernande).

<sup>126</sup> “Sept propos sur le septième ange”, prefacio a Jean-Pierre Brisset, *La grammaire logique* (París, 1970), p. xix. FD, p. 26. La expresión “misticismo perverso” aparece en Deleuze, *Masochism*, p. 105.

<sup>127</sup> NC, p. vii.

<sup>128</sup> Entrevista con Gallagher el 9 de octubre de 1989. Conviene recordar que “escenas” es un término preciso en la subcultura S/M, y se refiere a guiones eróticos específicos, como la “crucifixión” y la “castración” que ya hemos mencionado.

<sup>129</sup> Pierre Klossowski, “The Marquis de Sade and the Revolution”, en Denis Hollier, ed., *The College of Sociology*, trad. de Betsy Wing (Minneapolis, Minn., 1988), p. 230 (suprimidas las cursivas). Klossowski relaciona su lectura de Sade con “la gnosis maniquea de Marcio”: ver Pierre Klossowski, *Sade My Neighbor*, trad. de Alphonso Lingis (Evanston, Ill., 1991), p. 7. El lazo subterráneo de Foucault, via sus afinidades con Klossowski, con una especie maniquea de gnosticismo, forma el subtexto tácito de la interpretación que propongo del peculiar tipo de “ascetismo” de Foucault en el capítulo diez.

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 222 (cursivas mías). En la primera edición de *Sade, mon prochain*, en la que Klossowski reproduce esta charla de 1947, agrega una nota al pie; allí afirma expresamente la relevancia de Sade para la comprensión –y combate– de la experiencia nazi. Ver *The College of Sociology*, p. 417n5; y cfr. la idea de Foucault acerca de que una vuelta hacia los cuerpos y los placeres borraría de raíz el fascismo interior de cada uno.

<sup>131</sup> “Le gai savoir” (entrev., 1978), loc. cit., p. 36. Cfr. el comentario de Foucault sobre el antiguo arte de la penitencia, en la segunda de sus conferencias Howinson de 1981: “La exposición del pecador debería bastar para borrar los pecados”. (Estoy citando directamente de la transcripción, II, p. 7, corregida conforme a la grabación de la conferencia tal cual se dio).

<sup>132</sup> Entrevista con Edmund White el 12 de marzo de 1990.

<sup>133</sup> El relato que sigue está tomado de Wade, *Foucault in California*, pp. 67-88.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>135</sup> Entrevista con Wade, el 3 de octubre de 1989. Daniel Defert me mostró la fotografía cuando conversé con él en el viejo departamento de Foucault; todavía colgaba cerca de los estantes llenos de libros el 25 de marzo de 1990.

<sup>136</sup> Wade, *Foucault in California*, p. 79 (cursivas mías).

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 81 (cursivas mías).

<sup>138</sup> Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, trad. de R. J. Hollingdale (Cambridge, 1986), p. 35 (I, §39). Cfr. Friedrich Nietzsche, *Philosophy of the Tragic Age of the Greeks*, trad. de Marianne Cowane (Chicago, 1962), p. 63: “El

hombre es necesidad hasta su última fibra, y completamente 'no libre' si uno significa con 'libertad' la exigencia idiota de poder cambiar arbitrariamente la propia *essentia* como se cambia de ropa, una exigencia que todo filósofo serio ha rechazado con el desprecio que corresponde."

<sup>139</sup> Nietzsche, *Human, All Too Human*, pp. 34-35 (I, §39).

<sup>140</sup> "Theatrum Philosophicum" (1970), loc. cit., p. 904.

<sup>141</sup> "What is Enlightenment?" (1983), en TFR, p. 47 (donde glosa, tácitamente, una de las definiciones kantianas de libre albedrío).

## CAPITULO 9: EL ESTRUENDO DISTANTE DE LA BATALLA

<sup>1</sup>...Esta descripción de Foucault en el Collège de France resume los testimonios de numerosas entrevistas con distintas personas que lo escucharon hablar allí, y también los relatos escritos con que contamos. Ver, por ejemplo, Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)", en James Bernauer y David Rasmussen, eds., *The Final Foucault* (Cambridge, Mass., 1988), p. 102.

<sup>2</sup>"Curso del 7 gennaio 1976" y "Curso del 14 gennaio 1976", en Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, *Microfisica del Potere* (Turín, 1977). Desde su designación en el Collège de France, Foucault había dictado cursos acerca de una variedad bastante amplia de tópicos: "La Voluntad de Saber", sobre Aristóteles y Nietzsche, en 1971; "Teorías e Instituciones Penales y 'La Sociedad Punitiva'", en 1972 y 1973, que incluía material que después iba a aparecer en *Vigilar y Castigar*; "Poder Psiquiátrico", en 1974, se remontaba a *Locura y Civilización*, pero relacionaba el material con la última concepción de Foucault sobre una sociedad "disciplinaria" de individuos "normalizados"; y "Lo Anormal", en 1975, que fueron una serie de charlas acerca de una de las categorías claves de toda la obra de Foucault y sobre un concepto decisivo para su proyectada *Historia de la Sexualidad*.

<sup>3</sup>"Curso del 7 de enero de 1976", en PKN, pp. 78-79. Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", trad. de William Arrowsmith, en *Unmodern Observations*, p. 165 (§1).

<sup>4</sup>"Curso del 7 de enero de 1976", en PKN, p. 79.

<sup>5</sup>Ibíd., en PKN, pp. 85, 86, 87.

<sup>6</sup>Ibíd., en PKN, pp. 91, 90, 95. SP, p. 315. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Hommage à Jean Hyppolite* (París, 1971), p. 157. En su conferencia de 1976, Foucault utiliza a Clausewitz, el teórico alemán decimonónico de la guerra, para desarrollar, en parte, la "hipótesis nietzscheana". En vista del argumento que sigue en esta conferencia (y en este capítulo), conviene anotar que a Clausewitz lo tenían en gran estima Frederick Engels, Mao Tse-tung y también numerosos maoístas franceses, especialmente André Glucksmann, cuyo primer libro es un análisis neomarxista de Clausewitz.

<sup>7</sup>"Curso del 7 de enero de 1976", en PKN, p. 92. "Curso del 14 de enero de 1976", en PKN, p. 108.

<sup>8</sup>Gilles Deleuze, "Un portrait de Foucault" (entrev.), en Deleuze, *Pourparlers* (París, 1990), pp. 142-143.

<sup>9</sup> Hervé Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* (París, 1990), p. 36.

<sup>10</sup> "Il faut défendre la société", en RC, p. 87.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>12</sup> Ver RC, p. 88.

<sup>13</sup> RC, p. 89.

<sup>14</sup> RC, pp. 90-91.

<sup>15</sup> RC, p. 90.

<sup>16</sup> Ver RC, pp. 92-94. Karl Marx a Frederick Engels, 27 de julio de 1854, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works* (Nueva York, 1975), XXXIX, p. 473.

<sup>17</sup> Ver "Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme", *Les temps modernes*, 535 (febrero, 1991), pp. 37-61. Esta es una transcripción de la última conferencia que dio Foucault en 1976 en el Collège de France. Gran parte de la conferencia se refiere a material que ya he resumido en el capítulo siete, en mi exposición de "El Derecho del Poder y de la Muerte sobre la Vida", último capítulo de *La Voluntad de Saber*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 53. VS, p. 196.

<sup>19</sup> "Faire vivre et laisser mourir", loc. cit., p. 60. Las ideas racistas, y la disposición a condonar el genocidio, también se manifiestan en las famosas observaciones de Federico Engels acerca de los "pueblos reaccionarios", como los eslavos, y lo deseable que sería derrotarlos y aniquilarlos en una guerra. Ver Frederick Engels, "The Magyar Struggle" (publicada por primera vez en *Neue Rheinische Zeitung*, enero de 1849), en Marx y Engels, *Collected Works*, VIII, p. 238.

<sup>20</sup> "Faire vivre et laisser mourir", loc. cit., p. 61. Foucault compara después estas formas "racistas" de socialismo con las más pacíficas (y menos "racistas", por lo tanto) como las "socialdemócratas", el socialismo de la "Segunda Internacional" e incluso el "mismo marxismo".

<sup>21</sup> "Curso del 14 de enero de 1976", en PKN, p. 108.

<sup>22</sup> Al final del capítulo siete he resumido algunas de las posibles consecuencias políticas del último capítulo de *La Voluntad de Saber*. Sospecho (aunque se trata de mera especulación) que "el 'derecho' a redescubrir lo que uno es y lo que uno puede llegar a ser", al cual se refiere Foucault en *La Voluntad de Saber*, señala en términos generales dónde creía que se podía hallar una "forma nueva de derecho". Ver VS, p. 191.

<sup>23</sup> VS, pp. 53, 65, 15 ("une autre cité"). Una de las paradojas claves que destaca Foucault —que los intentos por estudiar, supervisar y controlar el sexo producen (o "incitan"), de hecho, variantes sexuales y "perversidad"— la pudo haber hallado en la gran *Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers, publicada en 1913. Ver Karl Jaspers, *General Psychopathology*, trad. de J. Hoening y Marian W. Hamilton (Chicago, 1963), p. 628: "En todas estas indagaciones activas hay más que una mera investigación científica. Esto se advierte en la amplia circulación de libros médicos sobre sexo y en el hecho de que todo el tema se ha convertido en asunto de suma preocupación. El oscurantismo del occidente cristiano en todas las materias sexuales se yuxtapone a la curiosidad cuando la fe se deteriora, aunque se sigan observando las convenciones de los tiempos de la fe... Toda esta tendencia de investigación se ha convertido en un factor histórico en el

*modo de realización de la vida sexual.* La escisión, el engaño, nuevos tipos de gratificación, un despliegue del instinto y una modificación de los impulsos... se han vinculado con esta literatura..." La posible influencia de Jaspers en Foucault está pendiente de investigar: quizás convenga recordar aquí también el concepto de "*Grenzsituationen*" ("situación-límite") de Jaspers y su corriente neokantiana de existencialismo con su énfasis en el "enigma" de la "*individualidad*" (ver *ibíd.*, pp. 330, 754). Cfr. el comentario de Foucault, en 1954: "Fue Jaspers quien mostró que el entendimiento se puede ampliar más allá de las fronteras de lo normal y que el entendimiento intersubjetivo puede alcanzar la esencia del mundo patológico." Ver MM\*, p. 55. Las afirmaciones de Foucault acerca de la novedad histórica de las perversiones y la sexualidad han sido elaboradas (y, en parte, corregidas) en dos importantes artículos del filósofo norteamericano Arnold I. Davidson: "Closing up the Corpses: Diseases of Sexuality and the Emergence of the Psychiatric Style of Reasoning", en George Boolos, ed., *Meaning and Method: Essays in Honor of Hillary Putnam* (Cambridge, 1990), pp. 295-325; y "Sex and the Emergence of Sexuality", *Critical Inquiry*, 14 (otoño 1987), pp. 16-48.

<sup>24</sup> "Non au sexe roi" (entrev.), *Le Nouvel Observateur*, 644 (12 de marzo, 1977), p. 92.

<sup>25</sup> "Michel Foucault: à bas la dictature du sexe!" (entrev.), *L'Express*, 1333 (24 de enero de 1977), pp. 56-57. La afirmación, en esta entrevista, de que "el poder ha hecho del hombre un monstruo sexual" resume adecuadamente la afirmación central (y más sobria) del libro acerca de la "implantación perversa".

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pp. 56-67.

<sup>27</sup> En "Non au sexe roi" (entrev., 1977), loc. cit., p. 126, Foucault hace explícito su deseo de dismantelar la "*doxa* izquierdista" y de volver difíciles las "simples aclamaciones (viva la locura, la delincuencia, el sexo)". Lamenta la poca atención que se ha prestado al último capítulo en "Le jeu de Michel Foucault" (entrev.), *Ornicar?*, 10 (julio de 1977) p. 90. Y manifiesta, con gran fuerza, su desilusión por la reacción del público en una entrevista que sirve de prefacio a la traducción alemana del libro: ver los pasajes que cita Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989), p. 292.

<sup>28</sup> "L'occident et la vérité du sexe", *Le Monde*, 9885 (5 de noviembre, 1976), p. 24.

<sup>29</sup> Un ensayo publicado en *The New Yorker* en 1980 describe vívidamente el paso de la vida intelectual a la era de la televisión: "Paris: Le Discours", reimpresso en Jane Kramer, *Europeans* (Nueva York, 1988), pp. 148-168. Sobre el uso en Francia de productos intelectuales como símbolos de estatus, ver también la obra de Pierre Bourdieu y su concepto de "capital cultural" (tal como está elaborado, por ejemplo, en Bourdieu, *Distinction*, trad. de Richard Nice [Cambridge, Mass., 1984]).

<sup>30</sup> "Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?" (entrev.), *Spuren* 1-2 (1983).

<sup>31</sup> Para la surrealista presentación de Foucault en *Apostrophes*, ver Eribon, *Foucault*, pp. 294-295. Para la retrasmisión del fragmento del show, ver Guibert, *À l'ami*, p. 35.



<sup>32</sup> Ver Kramer, *Europeans*, p. 150.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>34</sup> André Glucksmann, *Les maîtres penseurs* (París, 1977), p. 310.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>36</sup> Ver Gilles Deleuze, "À propos des nouveau philosophes et d'un probleme plus général", 5 de junio de 1977, suplemento a *Minuit*, 24 (mayo, 1977).

<sup>37</sup> "La grande colère des faits", *Le Nouvel Observateur*, 652 (9 de mayo, 1977), reimpresso en Sylvie Bouscasse y Denis Bourgeois, *Faut-il brûler les nouveaux philosophes?* (París, 1978), pp. 66, 67. En este contexto, Foucault menciona expresamente, y suscribe, la obra de François Furet sobre la Revolución Francesa; lo cual resulta irónico en vista de la subsecuente hostilidad que Furet y sus jóvenes colegas neoliberales Luc Ferry y Alain Renault manifestaron a Foucault.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 70. Cfr. "Sur la justice populaire" (entrev.), *Les temps modernes*, 310 (bis 1972), p. 340.

<sup>39</sup> Esta información proviene de una entrevista con uno de los más íntimos amigos de Foucault en esa época; prefiere permanecer en el anonimato. En esos meses, este amigo más de una vez actuó de correo entre Foucault y Deleuze. Entrevista anónima del 22 de marzo de 1990. Cfr. Eribon, *Foucault*, p. 292. No se conoce lo que dice la carta de Deleuze: esa correspondencia no se ha publicado.

<sup>40</sup> Entrevista anónima del 22 de marzo de 1990.

<sup>41</sup> Entrevista con Edward Said, el 7 de noviembre de 1989. Said mencionó la política del Medio Oriente como un factor de fricción, basado en una conversación con Deleuze. Le escribí y pregunté a Deleuze: no lo negó. Como la reseña que hizo Deleuze del libro de Glucksmann apareció unas semanas después que la de Foucault, su ataque a Glucksmann equivalía a un distanciamiento público de Foucault acerca del legado de mayo del 68.

<sup>42</sup> Para más detalles sobre el caso de Croissant, ver Eribon, *Foucault*, pp. 275-276.

<sup>43</sup> "Va-t-on extraditer Klaus Croissant?", *Le Nouvel Observateur*, 679 (14 de noviembre, 1977), pp. 62-63. La oposición de Foucault al terrorismo, conviene advertirlo, era esencialmente táctica, no moral. Ver "La securité et l'État" (entrev.), *Tribune socialiste*, 24 de noviembre, 1977: "El terrorismo es aceptable, en última instancia, cuando expresa una nacionalidad que carece de independencia y de estructura estatal y las está exigiendo: el terrorismo judío antes de la creación del Estado de Israel, el terrorismo palestino, incluso el irlandés; aunque se sea hostil a uno u otro de estos tipos de acción, fundamentalmente no se impugna el principio mismo del terrorismo. Lo que se impugna fundamentalmente, en cambio, es el movimiento terrorista en el cual se habla en nombre de una clase o de un grupo político o de una vanguardia o de un grupo marginal, diciendo 'Me rebelo... Amenazo matar a alguien para obtener tal o cual objetivo.'" No es fácil, en la práctica, trazar la distinción que hace Foucault, aunque está bastante claro que deseaba que se prohibiera de algún modo el terrorismo izquierdista del tipo que practicaba el grupo Baader-Meinhof, pero sin que se acabara el terrorismo y la violencia política *tout court*. La evidente ambivalencia de Foucault en este tema, incluso su confusión, se refleja tam-

bién en su entusiasmo por la revolución iraní, que manifestó al mismo tiempo que estaba expresando su reciente admiración por ciertos aspectos del liberalismo clásico. En ambos casos, lo impulsaba a momentos de rebelión y a elementos de economía y derecho que podrían permitir que los individuos y los grupos desafiaran y limitaran el ejercicio del poder. Para ver más sobre estas materias, que Foucault nunca consiguió aclarar, por lo menos en relación con su propia teoría social y política, vale el resto de este capítulo.

<sup>44</sup> Giles Deleuze, carta al autor, 7 de febrero, 1990.

<sup>45</sup> Entrevista anónima del 22 de marzo de 1990.

<sup>46</sup> Entrevista anónima del 22 de marzo de 1990.

<sup>47</sup> Entrevista anónima del 22 de marzo de 1990.

<sup>48</sup> “*Omnes et Singulatum*: Towards a Criticism of ‘Political Reason’”, The Tanner Lectures on Human Values, dictadas en la Universidad de Stanford el 10 y el 16 de octubre de 1979; reimpresas en PPC, p. 59. “Governmentality”, *Ideology and Consciousness*, 6 (otoño 1979), p. 5. Las conferencias Tanner, dictadas al final de esta fase de la obra de Foucault, resumen adecuadamente los temas principales que estaba indagando en 1978 y 1979. “Governmentality” es una traducción al inglés de la cuarta conferencia de la serie de 1978 del Collège de France, dictada el 1 de febrero de 1978. Una versión francesa, ligeramente trunca (que omite las observaciones iniciales que aparecen en la versión inglesa) se ha publicado como “La gouvernementalité”, *Magazine Littéraire*, 269 (septiembre de 1989), pp. 97-103.

<sup>49</sup> “Governmentality” (1978), loc. cit., pp. 5-6.

<sup>50</sup> Ver “*Omnes et Singulatum*” (1979), en PPC, passim.

<sup>51</sup> Ver “La gouvernementalité” (1978), loc. cit., passim. En la segunda de las conferencias Tanner, Foucault expone con relativo detalle la obra, igualmente desconocida, *AristoDemocratic Monarchy*, de Turquet de Mayenne.

<sup>52</sup> “La gouvernementalité” (1978), loc. cit., p. 103. “*Omnes et Singulatum*” (1979), en PPC, pp. 77, 82. “Un état de gouvernement” describe, en realidad, el régimen de poder que Foucault había intentado definir antes en términos de “biopolítica”.

<sup>53</sup> “Conversation with Michel Foucault” (entrev.), *The Threepenny Review*, 1 (invierno-primavera de 1980), pp. 4-5 (esta entrevista con Millicent Dillon se publicó originalmente en el otoño de 1979 como una entrega de prensa para las conferencias Tanner de Stanford).

<sup>54</sup> Para tener alguna noción del tipo de investigaciones que generó esta fase del pensamiento de Foucault, ver los ensayos en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, eds., *The Foucault Effect* (Chicago, 1991).

<sup>55</sup> Entrevista anónima del 22 de marzo de 1990. De Agustín se ocupa bastante en el manuscrito del cuarto volumen de la *Historia de la Sexualidad*.

<sup>56</sup> Ver “Qu’est-ce que la critique?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 84, 2 (abril-junio, 1990), pp. 35-63, transcripción de una conferencia dictada el 27 de mayo de 1978 en la Sorbonne.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 36. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, trad. de Ernest Untermann (Chicago, 1906), p. 87.

<sup>58</sup> “Qu’est-ce que la critique?” (1978), loc. cit., pp. 36, 38.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>60</sup> Immanuel Kant, "What is Enlightenment?", trad. de Lewis White Beck, en Kant, *On History*, ed. de Beck (Indianapolis, Ind., 1963), p. 3.

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York, 1967), pp. 220-221 (§409).

<sup>62</sup> "Qu'est-ce que la critique?" (1978), loc. cit., pp. 47, 45.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 48. "Table ronde du 20 mai 1978", en Michelle Perrot, ed., *L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle* (París, 1980), p. 43. Vale la pena comparar los comentarios de Foucault a los historiadores franceses, que se produjeron una semana antes de su conferencia a la sociedad de filósofos franceses. En ambos casos, estaba, en realidad, tratando de explicar y legitimar su obra ante un jurado escéptico.

<sup>64</sup> "Qu'est-ce que la critique?" (1978), loc. cit., p. 50.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 56. Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, trad. de J. H. Bernard (Nueva York, 1968), p. 116 (I, §29).

<sup>69</sup> "Qu'est-ce que la critique?" (1978), loc. cit., pp. 58-59.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>72</sup> "An Interview" (realizada en 1982 por Stephen Riggins), en *Ethos*, I, 2 (otoño de 1983); reimpresión en PPC, p. 12. Eribon, *Foucault*, p. 337. Más adelante le confió a Paul Veyne que había estado fumando opio.

<sup>73</sup> Entrevista con D. A. Miller, el 11 de abril de 1991. Foucault le dijo a Miller, específicamente, que en esa ocasión tuvo una experiencia de "salida del cuerpo". Volveré sobre las observaciones de Foucault a Miller en el capítulo diez.

<sup>74</sup> Escribiendo sobre Pierre Klossowski en 1964, Foucault imagina el personaje de una de sus novelas atrapado en una especie de trance profano en que "todo" el ser humano "se está quebrando, estallando, presentándose y a un tiempo retirándose". En ese instante, escribe, un hombre "podría estar vivo o muerto"; no importa mucho, pues el "olvido" en este caso "vigila lo Idéntico", "lo Mismo", "el Doble" y conduce al alma a encarar su *daimon*. Ver "La prose d'Actéon", en *La Nouvelle Revue Française* (marzo 1964), p. 452.

<sup>75</sup> "An Interview" (1982), en PPC, p. 12.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>77</sup> Foucault se refiere a Savonarola, a John Leyden y a la Guerra Civil Inglesa en "Teheran: la fede contro lo Scia", uno de sus informes desde Irán para el *Corriere della Sera*: 103, 237 (8 de octubre de 1978), p. 11. Menciona el detalle de las cassettes con las voces sin cuerpo en "La rivolta dell'Iran corre sui nastri delli miniscassette", *Corriere della Sera*, 103, 273 (19 de noviembre, 1978), pp. 1-2.

<sup>78</sup> Ver "L'esprit d'un monde sans esprit" (entrev.), en Claire Brière y Pierre Blanchet, *Iran: la révolution au nom de Dieu* (París, 1979), pp. 33-34. El título de esta entrevista alude al famoso comentario de Karl Marx de que la religión es "el corazón de un mundo sin corazón".

<sup>79</sup> Richard Cottam, "Inside Revolutionary Iran" en R. K. Ramazani, ed., *Iran's*

*Revolution* (Bloomington, Indiana, 1990), p. 3.

<sup>80</sup> Para mi relato de la revolución iraní, me apoyo en Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (Nueva York, 1982), pp. 296-376, y, más en general, en Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (Nueva York, 1985).

<sup>81</sup> Sobre el ciclo de cuarenta días de muerte, ver Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, pp. 373-376; y James A. Bill, *The Eagle and the Lion: The Tragedy of American-Iranian Relations* (New Haven, 1988), p. 236.

<sup>82</sup> CF (entrev., 1978), última cassette [VI?], p. 2. Un relato circunstanciado de la visita de Foucault a Irán hay en Eribon, *Foucault*, pp. 298-309.

<sup>83</sup> "L'esprit d'un monde sans esprit" (entrev., 1979), loc. cit., p. 237.

<sup>84</sup> CF (entrev., 1978), V, p. 21.

<sup>85</sup> "Taccuino Persiano: L'esercito, quando la terra trema" *Corriere della Sera*, 103, 228 (28 de septiembre, 1978), pp. 1-2. "Teheran: la fede contro lo Scia" (1978), loc. cit., p.11.

<sup>86</sup> "A quoi rêvent les Iraniens?", *Le Nouvel Observateur*, 726 (9-16 de octubre de 1978), pp. 48-49. Abol Hassan Bani-Sadr fue quizás el personaje más importante que creyó que Komeini sólo sería una figura decorativa: ver Mortimer, *Faith and Power*, p. 348. Foucault nunca conoció personalmente a Komeini. Fue a visitarlo con François Ewald y (como informa Eribon) con Pierre Blanchet y Claire Brière a Neauphles-le-Château, fuera de París, donde Komeini vivió exiliado desde el 7 de octubre de 1978 hasta su regreso final a Irán el año siguiente; pero el grupo sólo consiguió verlo pasear en la distancia. De todos los líderes religiosos iraníes, los artículos de Foucault en el *Corriere della Sera* manifiestan la mayor simpatía por Shariati, que había muerto en el exilio, en Inglaterra, poco antes de que empezara la revolución. Agresivo pensador moderno, influido por Franz Fanon y el misticismo cristiano, Shariati criticaba duramente a los *ulema* tradicionales; aparte de Komeini, fue quizás el pensador más influyente durante la revolución, y sugirió a los intelectuales seculares de Irán que era posible combinar la lucha por el Islam con un genuino movimiento de liberación y de ilustración nacionales. Ver Mortimer, *Faith and Power*, pp. 335-346. Para Foucault sobre Shariati, ver "Retour au prophète?", *Corriere della Sera*, 22 de octubre de 1978: Le parecía que Shariati encarnaba la posibilidad de una política espiritual y de un misticismo ilustrado.

<sup>87</sup> "Il mitico capo della rivolta nell'Iran", *Corriere della Sera*, 103, 279 (26 de noviembre de 1978), pp. 1-2. "L'esprit d'un monde sans esprit" (entrev. 1979), loc. cit., p. 230. Los comentarios más apocalípticos de Foucault sobre Irán tienen un aire heideggeriano. Cfr. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trad. de Ralph Manheim (Garden City, N. Y., 1961), p. 166, acerca de "la verdad y grandeza interiores" de la revolución alemana de 1933 como "el encuentro de la tecnología global y el hombre moderno". Con esto *no* estoy suponiendo que Foucault fuera un cripto-nazi por sus comentarios sobre Irán; pero estoy sugiriendo que Foucault, como Heidegger, se sentía profundamente atraído por la posibilidad de una decisiva lucha a muerte contra "el peso del orden del mundo entero".

<sup>88</sup> Immanuel Kant, *The Strife of the Faculties*, II (§6); en Kant, *On History*, p. 144. Foucault dedicaría parte de su primera conferencia del curso de 1983 en

el Collège de France al análisis de este pasaje: ver “Un cours inédit”, *Magazine Littéraire*, 207 (mayo de 1984), pp. 35-39.

<sup>89</sup> Para estas ideas de Kant, ver *Religion Within the Bounds of Reason Alone*, trad. de Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (Nueva York, 1934), libro IV, parte 2, N° 4, pp. 176-177n: “Actuar bajo el principio de que quienes alguna vez han estado sometidos a... esclavitud son esencialmente inadecuados para la libertad... es usurpar las prerrogativas de la Divinidad misma, que creó al hombre para la libertad.”

<sup>90</sup> Entrevista anónima del 22 de marzo de 1990. Cfr. “Une esthétique de l’existence” (entrev., 1984), *Le Monde Aujourd’hui* (15-16 de julio, 1984), p. xi.

<sup>91</sup> RC, p. 111.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 111, 112.

<sup>93</sup> Ver *Ibid.*, pp. 112-114.

<sup>94</sup> “L’oeil du pouvoir” (entrevista), en Jeremy Bentham, *Le panoptique* (París, 1977), p. 14. Foucault se refiere aquí explícitamente al gran estudio de Jean Starobinski sobre el pensamiento de Rousseau, *La transparence et l’obstacle*, una callada influencia, sospecho, en *Vigilar y Castigar*.

<sup>95</sup> FD, pp. 521, 513, 516. (La expresión francesa que traduzco por “éticamente uniformes” es, en el original, un neologismo típico de Foucault, “uniformisation éthique”, anticipo de la idea de “normalization”).

<sup>96</sup> Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969), p. 123.

<sup>97</sup> Ver “Inutile de se soulever?”, *Le Monde*, 10, 661 (11 de mayo de 1979), p. 12.

<sup>98</sup> Ver Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, p. 376. Al día siguiente, Foucault comentó el cambio de régimen en “Una polveriera chiamata Islam”, *Corriere della Sera*, 104, 36 (13 de febrero, 1979). Era un momento “decisivo”, escribió. “Un pueblo sin armas” se había levantado y derribado con sus propias manos, y con el poder de las escrituras chiítas, a un régimen considerado “todopoderoso”. Y “este resultado, tan infinitamente insólito en el siglo veinte” había conducido a la instalación de un nuevo régimen, de un poder nuevo, que abría la perspectiva, advierte Foucault, de una nueva “fuerza expansiva” que podía alterar radicalmente el equilibrio de la política del Oriente Medio.

<sup>99</sup> Ver Mortimer, *Faith and Power*, p. 353. En la edición de *Le Nouvel Observateur* del 14 de abril de 1979 (p. 46), Foucault publica una “Lettre ouverte à Mehdi Bazargan” en que reitera su esperanza de que el nuevo “gobierno islámico” de Irán pueda todavía imbuir los “derechos del hombre” con una nueva fuerza espiritual. Fue una súplica vana, como la mayoría de las cartas abiertas de famosos intelectuales a potentados distantes.

<sup>100</sup> “Inutile de se soulever?” (1979), loc. cit., p. 1.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 2. “L’esprit d’un monde sans esprit” (entrev., 1979), loc. cit., p. 236. Este es un insólito suceso en la prosa de Foucault: un pasaje que evoca “luz” y no oscuridad. Como si supusiera que un pueblo, al enfrentar de consuno la muerte, se abriera milagrosamente, mediante la rebelión, al “distante y grandioso espacio de luz” que un cuarto de siglo antes había imaginado que bañaba a Ellen West, la paciente suicida de Binswanger, mientras estaba, en el umbral de la muerte, en auténtica comunión con su *self*.

<sup>103</sup> “Inutile de se soulever?” (1979), loc. cit., p. 1. Cfr. los comentarios de Foucault sobre la “plebe” en “Pouvoirs et stratégies” (entrev.), *Les révoltes logiques*, 4 (invierno 1977), p. 92.

<sup>104</sup> Ver Eribon, *Foucault*, pp. 296-297.

<sup>105</sup> André Glucksmann, “En horreur de la servitude”, *Libération* (30 de junio-1 de julio 1984), p. 22. Blandine Barret-Kriegel, “De l’État de police à l’État de droit”, *Le Monde* (13 de octubre 1989), p. 43, también se refiere al paradójico impacto de Foucault en los jóvenes neoliberales de Francia (como ella).

<sup>106</sup> “Curso del 14 de enero de 1976”, en PKN, p. 96. CF (entrev., 1978), pp. 119-120. RC, p. 90.

<sup>107</sup> RC, p. 89. Durante una discusión después de sus conferencias Howison de 1980 en Berkeley, Foucault dijo esto sobre los derechos humanos: “Cuando uno se ve enfrentado con el fenómeno totalitario, en primer lugar todo el mundo puede estar de acuerdo en que... es muy importante recurrir al sistema [judicial] a un sistema legal, a la referencia a los derechos humanos; pero creo que la gente estará de acuerdo [en que] esto sólo es ahora –¿qué puedo decir?– un recurso táctico. Puede que sea útil, puede que sea posible ahora, pero no creo que volver a estructuras jurídicas de gobierno sea la solución de nuestros problemas actuales”. Transcribo directamente de una cassette de la colección del Centre Michel Foucault de París, titulada “Talk with philosophers, 23 de octubre 1980”, c16\*. Sobre la rebelión como el ancla del derecho, ver “Inutile de se soulever?” (1979), loc. cit., p. 1.

<sup>108</sup> “The Social Triumph of the Sexual Will” (entrev.), *Christopher Street*, 64 (mayo, 1982), p. 38.

<sup>109</sup> Cfr. Blandine Barret-Kriegel, “Michel Foucault et l’État de police”, en MFP, p. 225. La paradoja del demócrata nietzscheano, y su vocación de rechazar el consentimiento, está muy bien elaborada por el filósofo norteamericano Stanley Cavell, en *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago, 1990), pp. 33-63.

<sup>110</sup> “Face aux gouvernements, les droits de l’Homme”, documento escrito y leído por Foucault en una conferencia de prensa, en junio de 1981, en apoyo de la *boat people* vietnamita; publicado en *Libération* (30 de junio-1 de julio, 1984), p. 22.

<sup>111</sup> “Qu’est-ce que la critique?” (1978), loc. cit., p. 60.

<sup>112</sup> “The Subject and Power”, en BSH, p. 209.

<sup>113</sup> *Ibid.*, en BSH, p. 222.

<sup>114</sup> *Ibid.*, en BSH, p. 222.

<sup>115</sup> *Introduction à l’anthropologie de Kant*, tomo 1º, pp. 125-126.

## CAPITULO 10: EL GUIÓN DEL SELF

<sup>1</sup> Sobre el laberinto y el “redescubierto origen”, ver “Theatricum philosophicum”, *Critique*, 282 (noviembre, 1970), p. 905. Cfr. Hervé Guibert, *À l’ami qui ne m’a pas sauvé la vie* (París, 1990), p. 35: “Tal como subvertió en esta nueva obra los fundamentos del consenso sexual, empezó a dinamitar los túneles de su propio laberinto”. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer as Educator*, trad. de

William Arrowsmith, en *Unmodern Observations*, ed. de Arrowsmith (New Haven, 1990), p. 191 (§4).

<sup>2</sup>“Preface to *The History of Sexuality*, volumen II”, en TFR, pp. 338-339: Foucault separó este texto en la primavera de 1984, cuando compuso el prefacio que apareció finalmente en el volumen II de la *Historia de la Sexualidad*.

<sup>3</sup>“Le philosophe masqué”, *Le Monde Dimanche*, 10.945 (6 de abril, 1980), pp. I y XVII.

<sup>4</sup>Edmund White me contó de la incapacidad de Foucault para salir de noche en París y no ser seguido por alguien, otra de las razones por las que gozaba en los Estados Unidos (entrevista con White el 12 de marzo de 1990). El relato que aquí hago de la percepción que tenían los estudiantes norteamericanos de Foucault está basado fundamentalmente en mis propios contactos con estudiantes de distintas universidades norteamericanas entre 1975 y la actualidad.

<sup>5</sup>Ver Michael Bess, “Foucault lecture packs Wheeler”, *The Daily Californian* (10 de noviembre, 1980), p. 15.

<sup>6</sup>Transcrito de una grabación de la primera conferencia Howison sobre “Verdad y Subjetividad”, 20 de octubre de 1980.

<sup>7</sup>Estoy citando de una transcripción no profesional de las conferencias Howison que he confrontado con la grabación directa: I, pp. 6, 8. Cfr. “The Subject and Power”, en BSH, p. 208. El primer enunciado público importante de sus nuevos intereses lo había efectuado Foucault en sus conferencias del Collège de France el invierno anterior: ver RC, pp. 123-129. Estas conferencias, sin embargo, estuvieron dedicadas casi exclusivamente al entendimiento cristiano primitivo del *self*. Las de Berkeley, en cambio, nueve meses después, ampliaron la indagación e incluyen a Sócrates y Séneca, pensadores de los que se ocuparía en la serie siguiente de conferencias en el Collège de France.

<sup>8</sup>Conferencias Howison, I, p. 8.

<sup>9</sup>Ibíd., I, p. 10; II, p. 1. Sobre la necesidad de una ética para los “recientes movimientos de liberación”, ver “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (entrev., 1983), en TFR, p. 343. Cfr. la concepción, más profundamente escéptica, de la posibilidad de moral que se enuncia en MC, pp. 338-339: “El pensamiento moderno nunca ha sido capaz, de hecho, de proponer una moral... ya que cualquier imperativo se aloja en el pensamiento y su movimiento es hacia la aprehensión de lo impensado...” Una nota al pie indica que Foucault ve aquí a Kant como el último pensador clásico, ya que articula una ley moral universal, y también como el primer pensador moderno, ya que el sujeto debe “darse a sí mismo su propia ley”.

<sup>10</sup>“On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (entrev., 1983), en TFR, p. 348.

<sup>11</sup>Conferencias Howison, II, p. 2. El dicho de los santos del desierto está citado en Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978), p. 92. Hans Jonas, en *The Gnostic Religion* (Boston, 1958), p. 283, evoca la confianza de los estoicos comparada con la de los cristianos y los gnósticos.

<sup>12</sup>Conferencias Howison, II, pp. 5, 7, 3.

<sup>13</sup>Ibíd., p. 17.

<sup>14</sup>RC, p. 128.

<sup>15</sup> "Préface à la transgression", *Critique*, 195 (agosto-septiembre 1963), p. 751.

<sup>16</sup> "Qu'est-ce qu'un auteur?" *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63 (julio-septiembre 1969), p. 78. Foucault elaboró el lazo entre escritura y ascetismo durante una discusión pública en 1980 después de sus conferencias Howison: "La literatura moderna empezó, me parece, cuando la hermenéutica del *self* dio paso a una especie de *écriture*, de anotación, que empezaría, por ejemplo, con Montaigne... Como la escritura es, *en cierto sentido*, un sacrificio del *self*, o *tanto* un sacrificio del *self* y la transposición del *self* en el orden de las cosas *como* otro tiempo, otra luz, etcétera, entonces el escritor moderno está relacionado y ligado y se parece a los primeros ascetas cristianos o a los primeros mártires cristianos. Cuando digo eso, por supuesto, lo digo con algo de ironía" (y Foucault, en ese momento, se rió; el público, que evidentemente no tenía la menor idea acerca de lo que estaba diciendo, permaneció inmutable). Continúa el filósofo: "Creo que el mismo problema de la relación entre la hermenéutica del *self* y la *desaparición* del *self*—sacrificio, la negación del *self*— es el núcleo de la experiencia literaria del mundo moderno". He transcrito, *verbatim*, las observaciones de Foucault desde la cassette que está archivada en el Centre Michel Foucault bajo el título "Talk with philosophers 23 de octubre, 1980" c16\*.

<sup>17</sup> Conferencias Howison, II, p. 19.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, II, p. 20.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, II, p. 20.

<sup>20</sup> UP, p. 15.

<sup>21</sup> UP, p. 15. Cfr. la entrada de "essay" (ensayo, estudio) en el *Oxford English Dictionary*.

<sup>22</sup> Leo Bersani, "Pedagogy and Pederasty", *Raritan*, V, 1 (verano 1985), p. 20.

<sup>23</sup> "The Culture of the Self", conferencia dictada en Berkeley el 12 de abril de 1983; he transcrito el pasaje del caso de la grabación de esta conferencia. Conferencias Howison, II, p. 8.

<sup>24</sup> UP, p. 17.

<sup>25</sup> "Discourse and Truth: The Problematization of *Parrhesia*", notas al seminario que dictó Foucault en la Universidad de California, Berkeley, otoño de 1973, transcritas y editadas por Joseph Pearson, p. 2. Esta es una de las ediciones "piratas" de textos de Foucault que circula en los Estados Unidos.

<sup>26</sup> "Preface to *The History of Sexuality*, vol. II", en TFR, p. 339. Sobre la reacción de los especialistas académicos de los Estados Unidos, ver los comentarios de David Halperin en *One Hundred Years of Homosexuality* (Nueva York, 1990), pp. 62-71: un caso importante es el de Martha Nussbaum, que anotó sus reservas en "Affections of the Greeks", *The New York Times Book Review*, 10 de noviembre, 1985, pp. 13-14.

<sup>27</sup> Para los hechos exteriores de la vida de Foucault en estos años, ver Didier Eribon, *Michel Foucault* (París, 1989), pp. 339-355.

<sup>28</sup> Para un relato más detallado de la actividad política de Foucault en estos años, ver Eribon, *Foucault*, pp. 314-328. Este no es, desgraciadamente, uno de los mejores capítulos del libro de Eribon; deja una impresión engañosa, me parece, de la complejidad verdadera y de la ambigüedad de los vínculos de



Foucault con el partido socialista. Algún estudioso futuro deberá investigar con mayor cuidado la Académie Tarnier, el grupo de estudio que Foucault organizó con Bernard Kouchner, el último experimento foucaultiano de política como vehículo de "crítica". Quizás convenga mencionar, finalmente, que uno de los miembros de este grupo de estudio fue André Glucksmann, lo cual lo convierte, quizás, en la figura más importante (aparte de Daniel Defert) que fue aliada de Foucault en todas las etapas de la odisea política del filósofo después de mayo de 1968.

<sup>20</sup> "Michel Foucault, An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity" (entrev., 1982), *The Advocate*, N° 400, 7 de agosto, 1984, p. 27. "De l'amitié comme mode de vie", *Gai Pied*, N° 25 (abril, 1981), p. 39.

<sup>30</sup> "Truth, Power, Self" (entrev., 1982), en Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of the Self* (Amherst, Mass., 1988), p. 9.

<sup>31</sup> Ver "De l'amitié comme mode de vie" (entrev., 1981), loc. cit., pp. 38-39. "The Social Triumph of the Social Will" (entrev.), *Christopher Street*, 64 (otoño, 1982), pp. 36-41. Y ver también "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress" (entrev., 1983), en TFR, p. 345. La mayoría de los comentarios de Foucault sobre la amistad ocurren en el contexto de la discusión de nuevas maneras de ser gay; pero también se refiere a ella en varias conferencias públicas y quizás más lata y precisamente en el último curso del Collège de France, sobre el valor filosófico del amigo como alguien en quien confiar. La amistad, por cierto, desempeña un rol filosófico importante en la conducta estoica, como atestigua la famosa correspondencia de Séneca con Lucilius: en esas cartas, el sabio romano hace todo lo posible para instruir a Lucilius acerca del valor de la amistad, especialmente para los hombres "que se han hundido tanto en los rincones oscuros que los objetos a plena luz del día les parecen borrosos". Ver Séneca, *Letters from a Stoic*, trad. de Robin Campbell (Londres, 1969), p. 36 (*Epistolae Morales ad Lucilium*, III).

<sup>32</sup> Entrevista anónima, 22 de marzo de 1990.

<sup>33</sup> Para la decisiva amistad de Foucault con Guibert, ver el capítulo once.

<sup>34</sup> Ver las observaciones de Badinter en una mesa redonda donde se discutió la pena de muerte, "L'angoisse de juger", *Le Nouvel Observateur*, 655, 30 de mayo, 1977, pp. 92-126: "¿Cómo puede [un juez humano] descartar la idea de que va a cambiar al criminal y conducirlo otra vez a la norma? ¿Qué más se puede hacer? ¿Tirarlo en un agujero durante veinte años? Ya no es posible seguir haciendo eso. ¿Cortarlo en pedazos? Tampoco es posible. ¿Qué, entonces? Reintegrarlo, reinsertarlo, normalizándolo". Y otra señal de lo remotos de Foucault que estaban los intereses y convicciones políticas de Badinter: después de la muerte del filósofo, el abogado colaboró con su esposa (Elisabeth Badinter, conocida académica y feminista) en un estudio de Condorcet, el *philosophe* liberal de la Ilustración.

<sup>35</sup> Entrevista con Robert Badinter, 29 de marzo, 1990.

<sup>36</sup> "De la nécessité de mettre un terme à toute peine", *Libération*, 185, 18 de diciembre, 1981, p. 12.

<sup>37</sup> Entrevista con Badinter, 29 de marzo, 1990.

<sup>38</sup> Entrevistas anónimas, 22 de marzo, 1990, y 21 de mayo de 1991.

<sup>39</sup> Esta y todas las otras citas de Badinter provienen de la entrevista que tuve con él en marzo de 1990 (el día 29).

<sup>40</sup> Ver: "Un cours inédit", *Magazine Littéraire*, 207 (mayo, 1984), pp. 35-39; y en PPC, pp. 86-95 (transcripción parcial de la conferencia del Collège de France del 5 de enero de 1983; Foucault continuó hablando, en términos muy eruditos, sobre las circunstancias en que se escribió el ensayo de Kant). "What is Enlightenment?" (1983), en TFR, esp. p. 32. He transcrito la pregunta "¿Qué somos 'nosotros' ahora?" de la conferencia de Foucault sobre "The Culture of the Self", dictada en Berkeley el 12 de abril de 1983, que empezó con comentarios sobre el ensayo de Kant, pasó después a Sócrates y Séneca. Eribon, *Foucault*, pp. 62-63, menciona la permanente fascinación de Foucault con los tests de Rorschach. Conviene notar que el ensayo de Kant se convirtió en estos años en un medio central por el que Foucault elaboró su ambivalente relación con la filosofía moderna. La primera vez que habló en público sobre este ensayo, en 1978, hizo todo lo posible por aclarar que él *no* era un filósofo (ver "Qu'est-ce que la critique?", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84, 2 [abril-junio de 1990] p. 41); pero cinco años después habló en términos completamente distintos y sugirió que su obra debía situarse en la tradición de la filosofía moderna que inauguró Kant. La idea de que la filosofía moderna se está preguntando "¿qué está sucediendo ahora?" proviene del mismo período de la vida de Foucault: ver "Non au sexe roi", *Le Nouvel Observateur*, 644 (12 de marzo, 1977), p. 113.

<sup>41</sup> Ver "What is Enlightenment?" (1983), en TFR, pp. 32-50. Este texto se originó en una conferencia que Foucault dictó por lo menos una vez, durante un seminario en el otoño de 1983 en Berkeley: ver Hans Sluga, "Foucault, the Author, and the Discourse", *Inquiry*, 28, p. 403. Paul Rabinow dice que Foucault intervino personalmente en la selección de los materiales de *The Foucault Reader* que Rabinow estaba editando para Pantheon Books, y que le entregó el texto de "What is Enlightenment?" con la indicación expresa de que lo incluyera en el volumen (entrevista con Rabinow, 26 de agosto de 1991). Cuando este libro ya estaba en prensa, obtuve un ejemplar del texto francés original de Foucault; afortunadamente, la traducción al inglés que hizo Catherine Porter es excelente, y sólo he modificado ligeramente dos pasajes: ver la nota 124 del capítulo ocho y la nota 45 de este capítulo.

<sup>42</sup> "What is Enlightenment?" (1983), en TFR, pp. 34, 35. Immanuel Kant, "What is Enlightenment?", trad. de Lewis White Beck, en Kant, *On History*, ed. Beck (Indianapolis, Ind., 1963), p. 3.

<sup>43</sup> "What is Enlightenment?" (1983), en TFR, pp. 38, 39. "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté" (entrev.), *Concordia*, 6 (1984), p. 100; y en TFF, p. 4. Pierre Hadot, "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'", en MFP, p. 267. Las observaciones de Hadot son reveladoras. Junto con Paul Veyne y Peter Brown, Hadot inspiró a Foucault su planteamiento; por otra parte, Hadot descifró el vínculo con el dandismo sin haber leído el texto de Foucault sobre el ensayo de Kant. (Quiero agradecer a Arnold I. Davidson por compartir conmigo su amplio conocimiento de la obra de Hadot y de sus vínculos con Foucault: ver también el breve ensayo de Davidson "Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot", *Critical Inquiry*, 16 [primavera, 1990] pp. 480-482.)

<sup>44</sup> “What is Enlightenment?” (1983), en TFR, pp. 42, 41. Charles Baudelaire, “The Painter of Modern Life”, en *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trad. de Jonathan Mayne (Londres, 1964), pp. 27, 28, 29 (“IX, The Dandy”).

<sup>45</sup> “What is Enlightenment?” (1983), en TFR, p. 45: Traduzco “*franchissement*”, en este caso, por “trascendencia”. Porter prefiere “transgresión”, lo que es una opción plausible; pero Foucault había dejado de usar la palabra francesa “*transgression*” después de criticar a Bataille en *La volonté de savoir*. La definición de libertad como la capacidad “de trascender cada límite específico” es, por supuesto, la de Kant: ver *Critique of Pure Reason*, A317/B374.

<sup>46</sup> Charles Baudelaire, “The Painter of Modern Life”, loc. cit., p. 12 (“IV, Modernity”). “What is Enlightenment?” (1983), en TFR, pp. 39, 40, 41, 42 (cursivas mías en el pasaje sobre la muerte). Para la propia lucha de Baudelaire con fantasías de crueldad, tortura y muerte, ver el famoso diario del poeta, “Mi corazón al desnudo”, a que me refiero en el capítulo tres.

<sup>47</sup> “What is Enlightenment?” (1983), en TFR, pp. 46, 43, 42, 46. Cfr. “Le philosophe masqué” (entrev., 1980), loc. cit., p. I: “No puedo sino soñar con una crítica que no trate de juzgar, sino que conduzca a la vida una obra, un libro, una frase, una idea; encendería fuegos, observaría crecer la hierba, escucharía el viento, cogería la espuma del mar y la esparciría en la brisa. No multiplicaría juicios, sino señales de existencia; las llamaría, las arrebataría del sueño. Quizás alguna vez las inventaría; tanto mejor. Tanto mejor.”

<sup>48</sup> Ver Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. de Frederick Lawrence (Cambridge, Mass., 1987), p. xix: “Dicté las cuatro primeras conferencias en el Collège de France en marzo de 1983, en París”.

<sup>49</sup> Entrevista con Jürgen Habermas, el 16 de abril de 1991. Cfr. D.E. (Didier Eribon), “Habermas le ‘moderne’”, *Libération* (9 de marzo, 1983), p. 33.

<sup>50</sup> Jean Lacouture, “Trois images de Michel Foucault”, *Libération* (26 de junio, 1984), p. 6. El episodio con Ricoeur aparece en Eribon, *Foucault*, p. 202.

<sup>51</sup> Jürgen Habermas, “Summation and Response”, trad. de Matesich, *Continum*, 8, 1-2 (primavera-verano, 1970), p. 132. Esta es una formulación temprana que (como advertiría Habermas) puede resultar engañosa, ya que el pasaje citado puede entenderse como que implicara una expectativa temporal verdadera y no tan sólo un supuesto puramente idealizado. Para un serio estudio de los matices de la “hipótesis práctica” de “una situación ideal de habla”, de Habermas, ver Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., 1978), esp. pp. 291-310.

<sup>52</sup> CF (entrev., 1978), pp. 71-72. Cfr. “Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?”, *Spuren*, 1-2 (1983): “Es evidente que si hubiera conocido la Escuela de Frankfurt no habría dicho una serie de estupideces que efectivamente dije y habría evitado muchas de las vueltas que di mientras intentaba avanzar humildemente”. Foucault le contó un día a Martin Jay que la lectura, en 1976, de la traducción francesa del clásico estudio de Jay sobre la Escuela de Frankfurt, *La Imaginación Dialéctica*, le había provocado el tardío interés en Horkheimer y Adorno. La obra de Marcuse, en cambio, la conocía. (Entrevista con Martin Jay, 26 de septiembre, 1989). Foucault le manifestó directamente a Habermas su admiración por *La Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor

Adorno, obra central del canon de la teoría crítica (entrevista con Habermas, el 16 de abril de 1991). Foucault conocía también, es obvio, la conferencia inaugural que en 1965 dictó Habermas en la Universidad de Frankfurt con el título de “Conocimiento e Intereses Humanos” (reimpresa como apéndice de la traducción al inglés del libro del mismo título: ver Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trad. de Jeremy J. Shapiro [Boston, 1971], pp. 301-317). En su primera conferencia Howison, Foucault se refiere expresamente a Habermas (e implícitamente, a su texto) y explica que más allá de las áreas de emprendimiento humano que analiza Habermas (que, tal cual Foucault las describe, incluyen “técnicas de producción”, “técnicas de significación” y “técnicas de dominación”), él desea analizar una cuarta que incluye “técnicas del *self*”. Ver las conferencias Howison, I, p. 7. Foucault muy pocas veces construyó según la obra de un filósofo contemporáneo; sus referencias a Habermas, por más triviales que puedan parecer, no carecen de significación.

<sup>53</sup> CF (entrev., 1978), V, p. 5.

<sup>54</sup> “L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté” (entrev., 1984), loc. cit., p. 114; y en TFF, p. 18.

<sup>55</sup> Jürgen Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, trad. de Seyla Ben-Habib, *New German Critique*, 22 (invierno, 1981), p. 13 (esta traducción de la conferencia de Habermas por el premio Adorno, que dictó en septiembre de 1980 en Frankfurt, fue una de las bases de las conferencias que dictó más tarde en el Collège de France). Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 275-276. Nancy Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, en Fraser, *Unruly Practices* (Minneapolis, Minn., 1989), p. 29; el mismo Habermas cita aprobadoramente este pasaje en una de sus conferencias posteriores sobre Foucault: ver Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 284. Durante mis conversaciones con uno de los colegas más próximos de Foucault en el Collège de France, él me insistió en que el tema de Habermas había cobrado importancia para Foucault en Berkeley. La literatura acerca del “debate” (si es ésa la palabra adecuada) entre Foucault y Habermas es amplia y aumenta; un análisis muy perspicaz es el que propone Thomas McCarthy en “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School”, *Political Theory*, 18, 3 (agosto, 1990), pp. 437-469; y también lo es la de Richard J. Bernstein en “Foucault: Critique as a Philosophic Ethos”, en Axel Honneth et al., eds., *Zwischenbetrachtungen, Im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag* (Frankfurt, 1989), pp. 395-425.

<sup>56</sup> “Space, Knowledge and Power” (entrev.), *Skyline* (marzo, 1982), pp. 18-19; y en TFR, pp. 248-249.

<sup>57</sup> El relato de esta primera conferencia se apoya en Eribon, “Habermas le ‘moderne’”, *Libération* (9 de marzo, 1983), p. 33.

<sup>58</sup> *Ibid.* El artículo ataca después a Habermas a quien califica de pedante estrecho que ha traicionado los principios de la Escuela de Frankfurt. En París se corrió el rumor de que el mismo Foucault había colaborado en el artículo de Eribon, lo cual no es imposible en vista de la amistad del filósofo con el periodista y en vista de la tendencia de Foucault a actuar astuta e indirectamente.

<sup>59</sup> Aunque Habermas, con su característica honestidad, dirá que, en ese

encuentro con Foucault, “quizás no lo entendí bien”. Ver Jürgen Habermas, “Taking Aim at the Heart of the Present”, en FCR, p. 103.

<sup>60</sup> Entrevista con Habermas el 16 de abril de 1991.

<sup>61</sup> “Politics and Ethics: An Interview” (1983), en TFR, p. 373.

<sup>62</sup> *Ibid.*, en TFR, p. 374.

<sup>63</sup> Entrevista con Habermas, el 16 de abril de 1991. Durante estos encuentros, en un gesto que pone de manifiesto cuán enmarcadas estaban esas conversaciones por asuntos planteados con urgencia en un contexto *norteamericano*, Foucault invitó a Habermas a que se reuniera con él y algunos colegas estadounidenses en Berkeley para dar en conjunto una conferencia en 1984 que sirviera para conmemorar, con un nuevo debate sobre el tema, el bicentenario del ensayo de Kant “¿Qué es la Ilustración?”

<sup>64</sup> Entrevista con Habermas, 16 de abril de 1991. Un preciso resumen de la respuesta final de Foucault aparece en “L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté” (entrev., 1984), loc. cit., p. 114; y en TFF, p. 18: “Las relaciones de poder no son malas en sí mismas, algo de lo que uno deba liberarse... El problema no es tratar de disolverlas en la utopía de una comunicación por entero transparente” (Foucault se está refiriendo aquí expresamente a Habermas), “sino darse a uno mismo las normas de la ley, las técnicas del manejo, y también la ética, el *ethos*, la práctica del *self*, que van a permitir que estos juegos del poder se realicen con un mínimo de dominación”. (Foucault define “dominación”, en este contexto, como relaciones de poder asimétricas y reificadas; según este criterio, el S/M, por ejemplo, no es un caso de dominación, ya que en este juego consensual las relaciones de poder son fluidas y reversibles.) Habermas entrega su veredicto final en *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 294: “Su teoría trata de superar... las pseudociencias y llevarlas a una objetividad más rigurosa; al hacerlo, queda aún más atrapado en una historiografía presentista que se ve compelida a una autonegación relativista y no puede dar cuenta de los fundamentos normativos de su propia retórica”.

<sup>65</sup> “Le combat de la chasteté”, *Communications*, 35 (mayo 1982), p. 24; también en “The Battle for Chastity”, trad. de Anthony Foster, en Philippe Ariès y André Bejin, eds., *Western Sexuality* (Oxford, 1985), p. 24. “Rêver de ses plaisirs: sur l'onirocritique d'Artemidore”, *Recherches sur la philosophie et le langage*, N° 3 (1983), incorporado en la primera parte de *Le souci de soi*: ver SS, p. 29. VS, p. 211. RE, p. 114.

<sup>66</sup> Gilles Deleuze, *Foucault* (París, 1987), p. 127. Gilles Deleuze, “Fendre les choses, fendre les mots” (entrev.), en Deleuze, *Pourparlers* (París, 1990), p. 135.

<sup>67</sup> “L'écriture de soi”, *Corps écrit*, 5 (1983), pp. 6-7.

<sup>68</sup> Entrevista del 25 de marzo de 1990 con Daniel Defert. Las observaciones de Paul Veyne se citan en Eribon, *Foucault*, p. 349. Según Defert, el diario de los últimos días de la vida de Foucault está lleno de pasajes de Franz Kafka, escritor que resulta revelador, aunque no sorprendente, que estuviera estudiando. Para Foucault, al cabo, toda sociedad posible estaba destinada a funcionar, abierta o simuladamente, como una máquina de dolor casi indecible, muy semejante a la que Kafka había descrito en su relato breve “En la Colonia Penal”, un instrumento siniestro de mnemotécnica que inscribía la Ley en sangre, escribiendo sentencias arbitrarias y desconcertantes en el cuerpo de

sus desgraciadas víctimas, forzándolas a desentrañar la sentencia que habían recibido mediante la lectura de heridas tan complicadas y tan profundas que sólo se volvían comprensibles, si acaso, en el umbral de la muerte.

<sup>69</sup> Ver "L'écriture de soi" (1983), loc. cit., pp. 3-5, 23. "Le combat de la chasteté" (1982), loc. cit., p. 25. Para el pasaje que Foucault reproduce, ver Saint Athanasius, *The Life of Saint Anthony*, trad. de Robert T. Meyer (Nueva York, 1950), pp. 67-68 (§55).

<sup>70</sup> "L'écriture de soi" (1983), loc. cit., p. 4.

<sup>71</sup> Cursivas mías. He transcrito las observaciones de Foucault desde la casete que hay en el Centre Michel Foucault bajo el título "Talk with philosophers 23 October, 1980", c16\*.

<sup>72</sup> UP, p. 14. James Bernauer señala el vínculo entre la interpretación foucaultiana del sacrificio cristiano del *self* y su propia búsqueda por liberarse de sí mismo, en "Michel Foucault's Ecstatic Thinking", en TFF, p. 69.

<sup>73</sup> FD, pp. 29, 30, 31 (cursivas mías). Cfr. "La prose d'Acteon", *La Nouvelle Revue Française*, 135 (marzo, 1964), p. 444: "El dualismo y el gnosticismo, a pesar de todas las negativas y persecuciones, han pesado mucho en la concepción cristiana del mal... ¿Pero qué si el Demonio, qué si el Otro, fuera el Mismo? ¿Y si la Tentación no fuera un episodio en un gran antagonismo, sino una ligera insinuación del Doble?" Como debería estar claro a estas alturas, me parece que *toda* la obra de Foucault es un esfuerzo por autorizar la indagación de esta posibilidad *daimónica*, y también un vehículo para expresar "ficticiamente" su propia comprensión nietzscheana de esta perturbadora visión de una gnosis más allá del bien y del mal entrevista en los límites de la experiencia.

<sup>74</sup> "La bibliothèque fantastique", publicada originalmente en alemán en 1964, reimpresa, ligeramente abreviada, en francés, como introducción a la edición de 1971, en Livre de Poche, de *La tentation de Saint Antoine*, de Gustave Flaubert, pp. 8, 15.

<sup>75</sup> Veyne, citado en Eribon, *Foucault*, p. 349.

<sup>76</sup> Para el uso posible de la tentación de San Antonio como fragmento alegórico en un guión autobiográfico, ver FD, 30n, donde Foucault observa que algunos especialistas creen que el Bosco, cuando pintó ese rostro sin cuerpo que tienta a San Antonio en el tríptico de Lisboa, pintó un autorretrato.

<sup>77</sup> Entrevista con Hans Sluga, el 28 de septiembre de 1989.

<sup>78</sup> Entrevista con Hans Sluga, el 28 de septiembre de 1989. Sluga cree que la conversación sobre el Sida ocurrió en 1981. Pero Foucault no estuvo ese año en Berkeley, y el otoño de 1980, cuando efectivamente estuvo allí, es una fecha demasiado temprana para que hubiera habido una conversación de este tipo.

<sup>79</sup> UP, p. 14. CF (entrev., 1978), V, p. 5. VS, 14.

<sup>80</sup> Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, trad. de R.J. Hollingdale (Cambridge, 1982), p. 204 (§501). Citado (y glosado) por Foucault en "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Hommage à Jean Hyppolite* (París, 1971), p. 171. Conviene comparar la aparente respuesta de Foucault a la epidemia de Sida con la de Georges Bataille al estallido de la Segunda Guerra Mundial según se registra en el segundo volumen de su *Summa Atheologica*, titulado *Culpable*, un diario nietzscheano tan despiadadamente autoacusatorio, a su modo, como cualquiera de los primeros padres de la iglesia.

“Quería asumir la responsabilidad por esto, yo mismo”, escribió Bataille pocos días después que Alemania invadiera Polonia (y terminó con su proyecto de ofrecer sacrificios humanos a Dionisio): “Sentado por la noche al borde de la cama”, escribe, explicando cómo se imaginaba expiar su mala conciencia en 1939, “practicaba, decidido a convertirme yo mismo en zona de guerra. La urgencia de sacrificarme y la de ser sacrificado se entremezclaban como las ruedas dentadas de una máquina cuyos dientes se traban violentamente al frenarse su marcha”. Ver Georges Bataille, *Guilty*, trad. de Bruce Boone (Venice, Calif., 1988), p. 15 (I, i, “Nighttime”).

<sup>81</sup> “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971), loc. cit., p. 171. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1966), p. 49 (§39): He citado conforme al texto inglés de Kaufmann, que es mucho más próximo al sentido del texto alemán que la versión francesa de Foucault (que, si se traduce literalmente al castellano, hace decir a Nietzsche que “perecer por un conocimiento absoluto muy bien puede formar parte del fundamento del ser”; donde traduce por *être* la palabra alemana, que usa Nietzsche, *Dasein*, que Kaufmann traduce por “existencia”). Las citas anteriores de Nietzsche provienen de *Thus Spoke Zarathustra*, III, §13; y *The Gay Science*, §283.

<sup>82</sup> “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (entrev., 1983), en TFR, p. 341.

<sup>83</sup> *Ibid.*, en TFR, p. 341.

<sup>84</sup> *Ibid.*, en TFR, p. 342.

<sup>85</sup> UP, p. 33.

<sup>86</sup> UP, p. 34.

<sup>87</sup> UP, p. 24.

<sup>88</sup> UP, pp. 34-35. Para todas estas categorías, cfr. “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (entrev., 1983), en TFR, pp. 352-355. La literatura secundaria disponible en inglés acerca de la última “ética” de Foucault sorprende por lo escasa. Pero ver Arnold I. Davidson, “Arqueology, Genealogy, Ethics”, en FCR, pp. 221-233.

<sup>89</sup> “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (entrev., 1983), en TFR, p. 348.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 353. Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, trad. de Ann Smock (Lincoln, Neb., 1982), p. 54.

<sup>91</sup> UP, p. 15.

<sup>92</sup> UP, p. 14. Conferencias Howison. II, p. 3: Al evocar el “resplandor olvidado”, Foucault está hablando del “*self* gnóstico” que se describe en los “textos maniqueos” del apóstol Tomás. Cfr. la inescrutable libertad de Kant como una “especie de reverbero” que Foucault dice haber “tratado de hacer aparecer” en sus obras (en “Qu’est-ce que la critique?” [1978], loc. cit., p. 56). Christian Jambert estudia la última obra de Foucault buscando en ella sus posibles afinidades con los ejercicios espirituales de los sufíes, y consigue mostrar una línea de misticismo: ver Jambert, “Constitution du sujet et pratique spirituelle”, en MFP, pp. 271-286.

<sup>93</sup> Entrevista con D. A. Miller, el 11 de abril de 1991.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> El inmunólogo Anthony Pinching, del St. Mary’s Hospital de Londres,

dijo esto, según aparece citado en Mirko D. Grmek, *History of AIDS*, trad. de Russell C. Maulitz y Jacalyn Duffin (Princeton, 1990), p. 168.

<sup>96</sup> Citado en Randy Shilts, *And the Band Played On* (Nueva York, 1987), p. 250. En la quinta parte de su libro, "Líneas de batalla: enero-junio, 1983", Shilts ofrece un relato vívido y problemático del debate sobre el Sida en la comunidad gay durante esos meses; ver mis comentarios en la nota 43 del capítulo uno.

<sup>97</sup> Otra llamada de atención fue la de Larry Kramer, "1.112 and Counting", que se publicó en el *New York Native* de fecha 14-27 de marzo de 1983 y que poco después se distribuyó masivamente, y se discutió mucho, en la Bay Area. En *And the Band Played On*, Randy Shilts deja una impresión, ligeramente engañosa, sobre las iniciativas de "sexo seguro" de la comunidad gay (ver, por ejemplo, p. 239). Como ha escrito Douglas Crimp —y mi limitada investigación indica que su afirmación es plausible— "los gays inventamos el sexo seguro. Sabíamos que las alternativas —monogamia y abstinencia— eran *inseguras*, porque la gente no se abstiene del sexo y si uno sólo les dice 'digan no' tendrán sexo inseguro. Pudimos inventar el sexo seguro, porque siempre hemos sabido que el sexo no se limita, con epidemia o sin epidemia, a sexo penetrativo. Nuestra promiscuidad nos enseñó muchas cosas no sólo sobre los placeres del sexo, sino sobre la gran multiplicidad de esos placeres. Nuestra preparación psíquica, la experimentación, el trabajo consciente sobre la propia sexualidad nos ha enseñado a muchos de nosotros a cambiar de conducta sexual —algo que 'terapias conductistas' brutales intentaron forzarnos a hacer sin éxito por más de un siglo— muy rápido y de manera tajante". Ver Douglas Crimp, "How to Have Promiscuity in an Epidemic", en Crimp, ed., *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Criticism* (Cambridge, Mass., 1988), pp. 252-253.

<sup>98</sup> Entrevista con Miller, el 11 de abril de 1991.

<sup>99</sup> Séneca, "On Providence", trad. de John W. Basore, en Séneca, *Moral Essays* (Cambridge, Mass., 1928), p. 45. Hasta donde conozco, Foucault nunca se refirió a este pasaje. Pero *si* comentó la práctica estoica de meditar en la muerte propia como "una manera de hacer real la muerte dentro de la vida".

<sup>100</sup> Séneca, "On Providence", loc. cit., p. 45.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>102</sup> RE, p. 113.

<sup>103</sup> "Conversation" (entrev.), en Gerard Courant, ed., *Werner Schroeter* (París, 1982), p. 45.

<sup>104</sup> Daniel Defert, "Plus on est honteux, plus on avoue", *Libération* (31 de octubre-1 de noviembre, 1987), p. 2.

<sup>105</sup> El relato que sigue se apoya en Philip Horvitz, "Don't Cry for Me Academia", *Jimmy & Lucy's House of 'K'*, 2 (agosto, 1984), pp. 78-80; en las notas que tomó Horvitz durante la reunión con Foucault, y también en varias conversaciones con Horvitz, incluso en una entrevista personal el 29 de septiembre de 1989.

<sup>106</sup> Horvitz, "Don't Cry for Me Academia", p. 78.

<sup>107</sup> Transcribo, básicamente, las notas de Horvitz. Cito conforme a las citas de Horvitz: "Todo lo que he entrecomillado es en realidad una cita directa", me escribió (carta al autor, el 11 de agosto de 1987); es decir, una "cita



<sup>11</sup> Una descripción, en inglés, de estas últimas conferencias, se puede ver en Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)", en TFF, pp. 102-118.

<sup>12</sup> "What is Enlightenment?" (1983), en TFR, pp. 41-42. "The Subject and Power" (1982), en BSH, p. 214. VS, p. 79.

<sup>13</sup> "An Interview" (1982), en PPC, p. 14.

<sup>14</sup> En Berkeley, en el otoño de 1983, Foucault esbozó varios de los temas que trabajaría el invierno siguiente en el Collège de France, pero sin un aura autobiográfica tan marcada: ver "Discourse and Truth: The Problematisation of *Parrhesia*", ed. de Joseph Pearson, una transcripción no autorizada, e inédita, de una grabación de las conferencias de Foucault en aquel seminario. En lo que sigue, me apoyo en las observaciones de Foucault acerca del cinismo en ese seminario y en sus últimas conferencias en el Collège.

<sup>15</sup> Conferencia del Collège de France, 15 de febrero de 1984. (Agradezco a Michel Behrent por transcribir ésta y las demás conferencias). El otoño anterior, en Berkeley, Foucault había cerrado su seminario con la indicación de que Sócrates (y los que siguieron) representaban "las raíces de lo que podemos llamar la tradición 'crítica' en Occidente". Ver "Discourse and Truth", p. 114.

<sup>16</sup> Conferencia en el Collège de France, el 15 de febrero de 1984.

<sup>17</sup> Platón, *Fedón*, 67a. Para la complicada y profundamente ambivalente relación entre Nietzsche y Sócrates, ver Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass., 1985), pp. 24-34.

<sup>18</sup> "Discourse and Truth", p. 77.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pp. 78, 79.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 86, 88. Cfr. Maurice Blanchot sobre "Le chant des Sirènes", en *Le livre à venir* (París, 1959), pp. 9-37.

<sup>22</sup> La "tradición" del cinismo es un tópico explícito de la conferencia que dictó el 29 de febrero de 1984 en el Collège de France. Foucault agregó varios nombres más a esta idiosincrática genealogía al principio de la sesión siguiente, el 7 de marzo de 1984. (En este contexto, Foucault menciona también la obra de André Glucksmann, que en su obra de 1981, *Cynisme et passion* había reclamado un patrimonio intelectual semejante). En la última conferencia, del 28 de marzo de 1984, Foucault se refirió con algún detalle a la relación entre cinismo y cristianismo: sugirió que el primer ascetismo cristiano fue una fusión de técnicas cínicas del *self* con ontología platónica, fusión que reemplaza el énfasis cínico en la elaboración, mediante un modo de vida natural, de "otro mundo" (*autre monde*) que trasciende las formas sociales artificiales, por la esperanza platónica de entrar en comunión con un mundo sobrenatural que trasciende completamente nuestro mundo terrenal (*monde autre*).

<sup>23</sup> Para Diógenes, ver Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. de R. D. Hicks (Cambridge, Mass., 1929), VI, 23, 41, 54. Las frases sobre "otro mundo" vs. vivir una "vida otra" son de Foucault, de la conferencia que dictó en el Collège de France el 14 de marzo de 1984.

<sup>24</sup> Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, VI, 71. Foucault analizó el significado del oráculo delfico en la conferencia del 14 de marzo de 1984 en el Collège de France. La índole política de "le roi anti-roi" la discutió en la del 21

de marzo de 1984. En el legendario encuentro con Alejandro, Diógenes le dijo: "Apártate de mi camino, me estás bloqueando el sol".

<sup>25</sup> Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, VI, 69. Foucault se refirió a las concepciones cínicas del incesto y el canibalismo en la conferencia del 14 de marzo de 1984 en el Collège de France. Y, dos veces, en el texto de la *Historia de la Sexualidad*, destaca el "gesto escandaloso" de Diógenes masturbándose en la plaza pública. UP, p. 64. SS, p. 164.

<sup>26</sup> La cita es de la conferencia de Foucault el 14 de marzo de 1984 en el Collège de France. Durante la conferencia, describió el cinismo como un "llevar hasta el límite" el entendimiento tradicional del vivir una "vida verdadera".

<sup>27</sup> Epicteto, *The Discourses as Reported by Arrian*, trad. de W. A. Oldfather (Cambridge, Mass., 1935), III, xxii, 16.

<sup>28</sup> "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté" (entrev.), *Concordia*, 6 (1984), p. 110; y en TFF, p. 15 (cursivas mías).

<sup>29</sup> Samuel Beckett, *The Unnameable*, en *Three Novels*, trad. de Samuel Bowles, con Beckett (Nueva York, 1965), p. 414. El mismo pasaje figura de manera prominente al principio de la conferencia inaugural de Foucault en el Collège de France: ver OD, p. 8.

<sup>30</sup> Beckett, *The Unnameable*, pp. 414, 386. Foucault, UP, p. 14.

<sup>31</sup> Entrevista con Daniel Defert el 25 de marzo de 1990. Sobre la evidente importancia que tenían para Foucault sus experiencias infantiles, cfr. su brevísimo comentario durante su epifanía con LSD en el Valle de la Muerte: "Tenemos que regresar a casa".

<sup>32</sup> Para las circunstancias de la composición de "Les secrets d'un homme", ver la entrevista de Guibert con Jonquet, "Vie à crédit", *Globe*, 1990, p. 44.

<sup>33</sup> Hervé Guibert, "La vie sida", *Libération* (1 de marzo, 1990), p. 20. Didier Eribon me ha dicho que la novela, hasta donde ha podido determinar, es verídica, un relato exacto de lo que sucedió a Foucault en sus meses finales. Esta es también la impresión de Edmund White. Incluso Daniel Defert (el personaje Stéphane), a quien se trata bastante mal en la novela, afirma que a pesar de muchos errores de hecho (que casi no precisa), las "interpretaciones de la novela no están tan mal". (Para un ejemplo de "error" específico, ver la nota 48 del capítulo uno). Los detalles que da el relato breve sobre la muerte y el entierro suelen ser (como destaca Eribon) mera fantasía, y naturalmente arrojan dudas sobre la verosimilitud de los "secretos" que se exponen más adelante en este capítulo.

<sup>34</sup> Hervé Guibert, "Les secrets d'un homme", en *Mauve le Vierge* (París, 1988), pp. 103-104. Cfr. Guibert, *À l'ami*, p. 100.

<sup>35</sup> Guibert, "Les secrets", p. 105.

<sup>36</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1966), p. 162 (§231). Según el amigo norteamericano de Foucault, Simeon Wade (entrevista del 3 de octubre de 1989), *Le château des Pyrénées* de Maigritte era una de las pinturas favoritas del filósofo y se entusiasmó cuando la pudo ver, durante una visita que hizo a Nueva York en 1975, en la colección privada de Harry Torczyner (que fue amigo y consejero de Maigritte). Ver también Wade, *Foucault in California* (manuscrito inédito, 1990), p. 51.

<sup>37</sup> Guibert, "Les secrets", pp. 105-106.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 106.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 106.

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, trad. de Marianne Cowan (South Bend, Ind., 1962), "A Later Preface", p. 25.

<sup>41</sup> Paul Rabinow recuerda que Foucault le contó lo de la amputación; entrevista del 26 de septiembre de 1989.

<sup>42</sup> Ver SP, pp. 9-11, 64, 66-67, 75. Ver también NC, p. 175, donde Foucault vincula a Bichat con Sade (aunque sin nombrarlo expresamente).

<sup>43</sup> Todos estos detalles provienen de André Gide, ed., *La Séquestrée de Poitiers* (París, 1930); ver esp. pp. 10-15, 31.

<sup>44</sup> *La Séquestrée de Poitiers* apareció dentro de una serie de Gallimard, que editaba Gide, llamada "Ne jugez pas"; se proyectó, parece, para documentar abusos del Código Penal. *La Séquestrée de Poitiers* se publicó en una edición de mil quinientos ejemplares numerados, es actualmente una pieza de colección y de las más raras (y más raramente leídas) obras de Gide.

<sup>45</sup> Ver Eribon, *Foucault*, pp. 22-23.

<sup>46</sup> "An Interview" (1982), en PPC, p. 7. Vale la pena comparar el posible rol que desempeñaron en la experiencia de Foucault los campos nazis de la muerte con el que efectivamente desempeñaron en la de Alain Robbe-Grillet; ver capítulo cinco.

<sup>47</sup> Foucault, "Preface" a Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trad. de Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane (Nueva York, 1977), p. xiii.

<sup>48</sup> Las entrevistas más importantes de Guibert sobre sus libros aparecieron en los artículos ya citados de *Libération* y del *Globe*. Guibert murió en París el 27 de diciembre de 1991.

<sup>49</sup> Todas estas citas y las que siguen provienen de una transcripción de la entrevista de Guibert con Bernard Pivot en *Apostrophes* el 16 de marzo de 1990.

<sup>50</sup> RR, p. 12.

<sup>51</sup> RR, pp. 8-9.

<sup>52</sup> Esta es la conjetura de Raymond Bellour: ver "Trompe-la-mort", *Magazine Littéraire* (abril 1990), p. 56.

<sup>53</sup> "Le retour de la morale" (entrev.), *Les Nouvelles* (28 de junio-5 de julio, 1984), p. 36; y en PPC, 243. Conversé sobre las circunstancias de esta entrevista con Daniel Defert y Gilles Barbadette, uno de los jóvenes amigos de Foucault que, junto con André Scala, ex alumno de Gilles Deleuze, participó de la entrevista junto al lecho de Foucault. El filósofo estaba tan enfermo entonces que no pudo corregir ni editar la transcripción (como solía hacerlo) para que la entrevista se imprimiera antes de su muerte. Barbadette tuvo la sensación de que sin duda esto pretendía ser "la última voluntad y testamento" de Foucault y también de que el filósofo podía estar recordando el gesto de Roussel.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York, 1966), p. 13 (§6).

<sup>55</sup> Foucault, OD, p. 10. Estos pasajes de la conferencia inaugural de Foucault en el Collège de France —que por sí mismos constituyen toda una confesión indirecta— ocurren en el contexto de un comentario implícito de un pasaje de *Lo Innombrable*, de Beckett, citado en la nota 29 de este capítulo.

<sup>56</sup> Guibert, *À l'ami*, pp. 24-25.

<sup>57</sup> Uno de los colegas más próximos de Foucault, por ejemplo, en la entrevista anónima que tuvo conmigo el 3 de marzo de 1990, afirmó que “había conseguido la serenidad. Una serenidad absoluta”. Cfr. el retrato que hace Paul Veyne, citado en Eribon, *Foucault*, p. 349.

## POSTFACIO

<sup>1</sup> Conferencia en el Collège de France; 14 de marzo, 1984.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens* (París, 1969), p. 153.

<sup>3</sup> Allan Bérubé, “Caught in the Storm: AIDS and the Meaning of Natural Disaster”, *Out/Look* (otoño, 1988), p. 16. Vale la pena notar también que la conducta de Foucault en 1983, fuera la que fuera, seguramente no tuvo relación con su muerte en 1984, ya que lo probable es que se haya contagiado mucho antes, en una época en que nadie sabía nada ni sobre el Sida ni sobre el sexo seguro. Los estudios actuales indican que el promedio de la incubación del Sida es de diez años. Los indicios sugieren que Foucault se contagió en algún momento de los años setenta.

<sup>4</sup> RR, pp. 11, 10. UP, p. 14.

<sup>5</sup> Gayle Rubin, carta al autor, 24 de enero de 1992.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, “Schopenhauer as Educator”, trad. de William Arrowsmith, en *Unmodern Observations*, ed. de Arrowsmith (New Haven, 1990), p. 226.

## NOTAS SOBRE FUENTES Y TRADUCCIONES

\* Ya las ha publicado (París, 1994); N. del T.

\*\* Todas las traducciones de libros de Foucault al español son mías; en algunos casos, he confrontado con las ediciones existentes en castellano. La traducción de citas de ensayos y entrevistas está hecha a partir de la traducción de James Miller. N. del T.

\*\*\* Viene, a continuación, un párrafo, que no traduzco para no provocar confusiones, en que James Miller señala el criterio que utilizó para los títulos de los libros de Foucault: no usó su propia traducción, más literal, para evitar confusiones, y optó por dejar los títulos en inglés, conforme a la versión estándar; pero con una excepción, que conviene también para esta versión en español: “La excepción es *La volonté de savoir* [La voluntad de saber], volumen uno de la *Historia de la Sexualidad*. Tengo para mí que el título nietzscheano de este prolegómeno metodológico es elegante y revelador a un tiempo, mientras que el título principal en inglés –*The History of Sexuality, Volume 1* [*Historia de la Sexualidad*, Volumen 1, también utilizado en la versión estándar en castellano]– es perfectamente anodino, hasta sutilmente engañoso: sea lo que sea el libro, no es, de hecho, una historia. En el libro me he referido siempre, por lo tanto, a *La Voluntad de Saber*, y siempre a la más amplia *Histoire* de Foucault como *Historia de la Sexualidad*, en letras redondas blancas, para evitar una posible confusión con *La Voluntad de Saber*”. (Este último aspecto no lo he respetado en la versión al español: aquí la *Historia de la Sexualidad* aparece en letra cursiva.) N. del T.

## AGRADECIMIENTOS

Mi colega y amigo James Schmidt me hizo empezar este proyecto. También me permitió poner a prueba mis ideas en los seminarios de verano que dirige, con el auspicio de la National Endowment for the Humanities, acerca de la Ilustración y sus críticos.

Otro amigo, Greil Marcus, se ocupó de convencerme de que siguiera adelante y también de alentarme mientras trabajaba, empujándome a indagar otro episodio de lo que llamaba la “historia secreta del siglo veinte”. Cuando terminé, leyó cuidadosamente el manuscrito completo y me dio detallados consejos editoriales. No deja de ser apropiado que mi coconspirador en este libro haya sido un atento estudioso de Dylan, el Dadá y Debord.

Durante las primeras etapas de mi proyecto, recibí apoyo crítico de numerosos académicos que, después de escucharme esbozar mis hipótesis acerca de los lazos entre la vida y la filosofía de Foucault, me alentaron a que continuara mis investigaciones. De especial importancia para mí fueron mis charlas con Jean Starobinski, cuyo planteo interpretativo y generosidad espiritual me parecen ejemplares; con Susan Sontag, cuyos apasionados ensayos sobre Roland Barthes y Artaud me proponían otra clase de modelo, y con Leonard Michaels, a quien en más de una ocasión he envidiado su capacidad para evocar oscuras pasiones con amorosa precisión.

En vista de mi inicial ignorancia sobre la comunidad gay y también sobre el sadomasoquismo consensual, fue una verdadera suerte que mi amigo, el periodista Adam Block, me sirviera de guía en un principio: Adam se bastaba para mostrarme una “mazmorra” de San Francisco llena de cojines y simulando una celda verdadera. Adam también compartió generosamente conmigo material de entrevistas que había reunido por su cuenta con Daniel Defert, con Jean Le Bitoux y Edmund White, y, en fin, comentó detalladamente varios pasajes decisivos de los primeros borradores de mi manuscrito.

A medida que avanzaba mi investigación, conocí a numerosos periodistas y académicos que estaban trabajando temas gay; entre ellos

a Richard Mohr, Jeffrey Escoffier, John D'Emilio, Robert Dawidoff, Edmund White, David Halperin y D. A. Miller. Cada uno de ellos alivió mi ignorancia y a menudo me criticó con suma franqueza.

En el tema, más especializado, del sadomasoquismo consensual, debo mucho a Gayle Rubin, que en diversas coyunturas me ofreció consejo y guía, y también se dio tiempo para leer y comentar el manuscrito completo. El auge de los estudios gay en las universidades norteamericanas ha creado un espacio en el cual académicos como Rubin pueden realizar investigaciones decisivas; sin esa investigación, mi propio trabajo habría resultado muy diferente y, de seguro, menos informado.

Para datar la difusión de las informaciones sobre "sexo seguro" y para verificar la cronología y corregir los errores de *And the Band Played On*, la valiosísima historia del Sida de Randy Shilts, no sólo conté con la ayuda de Rubin, sino también de Ted Hammett y Michael Gross, de Abt Associates; Ted y Michael pudieron apoyarse en su propia investigación acerca de la respuesta oficial a la crisis del Sida.

Debo agradecer especialmente a Robert J. Stoller, que ya ha fallecido. Pensador original y valiente en un campo que no suele destacarse por su coraje y originalidad, este gran psicoanalista norteamericano se dio espacio en su apretada agenda para reunirse conmigo y conversar sobre esta obra. En las cartas que intercambiamos posteriormente, pude aprovechar su amplia experiencia clínica e insaciable curiosidad, no sólo acerca del sadomasoquismo consensual y la dinámica general de la excitación sexual, sino acerca de la naturaleza humana y las enormes dificultades que existen para trazar una frontera entre lo normal y lo "patológico".

Tuve la suerte de poder discutir otros aspectos psicológicos de mi obra con mi mujer, Sarah Minen, y con varios de sus colegas en los campos de la psiquiatría y de la psicología clínica del área de Boston: Justin Newmark, Paul Barreira, Stephanie Engel, Leston Havens y, sobre todo, Bennett Simon, cuya obra acerca de Beckett ofrecía interesantes paralelos con lo que yo estaba tratando de hacer.

También aprendí mucho durante mis conversaciones con diversos filósofos, particularmente con Stanley Cavell, cuyas emersionanas reflexiones acerca de Nietzsche han dejado huellas en mi texto; con Amélie Rorty, cuyas simpáticas dudas acerca de mi proyecto me obligaron a pensar dos veces; con John Rajchman, cuyo ajustado entendimiento de Foucault he utilizado como uno de mis puntos de referencia; con Tom McCarthy, que me ayudó a ponerme en contacto con Jürgen Habermas, y con mi mentor, Alasdair MacIntyre, que una vez más fue generoso y me ayudó sin reservas. Pero debo agradecer especialmente a Arnold I. Davidson: su amplio conocimiento de la obra de

Foucault y su extraordinaria capacidad de acogida –y de reacción– lo convirtieron en uno de mis recursos preferidos para volcar sin miedo mis fantasías interpretativas más desbocadas.

En distintas ocasiones en el curso de mi investigación, tuve la fortuna de poder conversar sobre el contexto global de la vida intelectual de París con Roger Shattuck, que vivió allí a principios de los años cincuenta, con Jeffrey Mehlman, que estuvo allí en la década del sesenta, y con Edward Said, cuyos ensayos sobre teoría francesa siempre han sido incisivos y originales y maravillosamente equilibrados.

Mi deuda es aún mayor con Jerrold Seigel, cuya obra acerca de la bohemia francesa influyó en lo que pienso acerca de los *poètes maudits* y cuyos comentarios, precisos y detallados, sobre mi manuscrito me convencieron y llevaron a cambiar varios puntos sustantivos, especialmente en los primeros capítulos.

Otros con quienes discutí diversos aspectos de mi libro son: Lindsay Waters, invaluable lector y amigo; Paul y Wini Breines, siempre bien dispuestos y responsables; Judy Vichniac, que me puso en contacto con muchas personas valiosas en Francia; Martha Zuber, que me mostró más de algo en París; Robert Scholes, crítico amable y vivaz interlocutor; Harvey Goldman, que estaba indagando temas semejantes en su propia obra acerca de Max Weber y Thomas Mann; Tracy B. Strong, que me ayudó en asuntos relacionados con Nietzsche y en muchos otros, y Daniel Charbonnier, el más agradable de los anfitriones, que convirtió una visita a la *Ecole Normale* en uno de los mejores momentos de un viaje a París.

Jay Cantor fue una de las primeras personas que leyó el texto y también de las primeras que me acompañó conversando sobre Foucault y temas próximos.

Durante la primera fase de mi trabajo, Siddharta Mitter me ayudó a localizar varios artículos inhallables de Foucault. Más tarde, pude hacerme con los *verdaderamente* inhallables gracias a James Bernauer, que hace mucho que estudia la obra de Foucault y compartió conmigo su gran archivo y también sus impresiones del hombre y su filosofía, a pesar de la reticencia que le inspiraba mi planteamiento. Sin su generosidad, mi investigación habría tardado varios meses más.

Michael Behrendt me transcribió las últimas conferencias de Foucault en el Collège de France y también leyó un borrador del manuscrito completo.

Diversas versiones iniciales del manuscrito fueron leídas por mi padre, James E. Miller, Jr., Sarah Minden, Kathleen Farley y también por Diane Brentari; su entusiasmo me levantó el ánimo. Por otro lado, me ayudaron en parte del manuscrito David Halperin, D. A. Miller y Arnold I. Davidson. Leonard Michaels, Tom McCarthy, Bert Dreyfus,

Edmund White y Paul Berman se dieron tiempo para leer y comentar el manuscrito completo, cosa que también hizo Hans Sluga, que me convenció de cambiar varios pasajes acerca de la filosofía de Heidegger.

Mi crítico favorito quizás fue Leo Bersani, que me apoyó y al mismo tiempo, como siempre, se mantuvo escéptico y mordaz. Después de leer el manuscrito, Bersani me dijo en una carta que “estaba yo excesivamente apegado, pero desde fuera, a los elementos ‘extremos’ de la sexualidad de Foucault”, y que el estilo de mi prosa, aunque le hacía recordar “a un *muy* simpático y paternal académico”, propendía a convertir el tema de la sexualidad de Foucault en algo “aún más impenetrable de lo que fue” y complicaba innecesariamente “algo que, a fin de cuentas, puede no ser tan difícil de entender ni tan misterioso como la ‘*expérience-limite*’ parece indicar”. Impresionado por la agudeza de Bersani, le mostré la carta a Edmund White, que me dijo: “Muy interesante. ¿Te parece verdad? No estoy seguro”. Yo tampoco. Los lectores deberán juzgar por sí mismos.

En los sitios adecuados del manuscrito y de las notas, cito a las personas que entrevisté para este libro. Pero Simeon Wade hizo algo más: me dejó leer y citar extractos de su manuscrito inédito, *Foucault in California*, que forma la base de buena parte del capítulo octavo.

Fundado en mi investigación, presenté ponencias, a partir de 1989, en el Center for European Studies de Harvard, en la New York University, en la Columbia University, en el Humanities Institute de la Universidad de Michigan, en el encuentro de 1991 de la American Political Science Association y en una conferencia internacional en la Universidad de Tokio, ese mismo año, que se titulaba “Le siècle de Michel Foucault”. Las respuestas de mis comentaristas en esas distintas ocasiones (especialmente en Japón, las respuestas de Daniel Defert, François Ewald, Paul Rabinow, Hubert Dreyfus y Hans Ulrich Gumbrecht) han afectado, en diversas magnitudes, mi texto final.

El texto definitivo también se ha configurado, en parte, gracias a la acuciosidad editorial de Jean Stein y sus colegas de *Grand Street*, especialmente Lee Smith, que colaboró en la edición final del libro. Desde principio a fin me ayudaron todavía más mis queridos amigos Robert y Peggy Boyers, de *Salmagundi*, cuyo interés nunca declinó.

Una beca de la National Endowment for the Humanities me apoyó en las fases finales de mi trabajo.

Por último, y no porque sea menos importante, debo reconocer el aporte de Arthur Goldhammer. Art no sólo es uno de los más dotados traductores al inglés de la historiografía francesa, es también un estudioso de la filosofía de Gaston Bachelard y de Georges Canguilhem, un aficionado profundamente sagaz a casi todo aspecto de la historia y cultura de



Francia y, en fin, un gran escritor por derecho propio. Fue mi primer lector en cada etapa. Mientras escribía, me señaló infinidad de fallas de estilo, errores de traducción y sobre sucesos; me ayudó a escribir con más claridad y precisión sobre una amplia diversidad de materias, especialmente sobre los caprichosos mundos de la vida cultural y universitaria de Francia. Junto con Bob Asahina, mi editor de Simon and Schuster, es Art quien más profundamente ha afectado la índole de mi texto. De verdad no tengo como agradecerle bastante su conversación y su amistad.

J.M.  
West Roxbury, Massachusetts  
28 febrero, 1992

# INDICE

## A

- Aborígenes Urbanos* (Mains), 357, 360  
"Acerca de la Providencia" (Séneca), 470  
Action Française, 113  
*Actuel*, 267  
Adorno, Theodor, 451, 452  
Adúlteras, en Irán, 421  
*Advocate, The*, 35, 355  
Afrodita (diosa de la mitología griega), 487  
*Al Amigo que no me Salvó la Vida* (Guibert), 40, 489, 496  
Alejandro el Grande, 486  
Alemania, 24, 173, 274, 278, 391  
  campos en, 64  
  costumbres en, 137, 276, 400  
  filósofos en, 63-69  
  invasión de Francia por, 113  
  liberales en, 419  
  películas en, 454  
  postguerra, 64  
  teóricos en, 407  
  "terrorismo de estado" en, 402  
  ultraizquierda en, 313  
  y Segunda Guerra Mundial, 53-54  
  *Ver también* Campos de concentración; Campos de la muerte; Nazis.  
Althusser, Louis, 23, 26, 77-78, 80, 84, 182, 184, 200, 202, 230.  
Alucinógenos, 336, 337, 371 *Ver también* LSD.  
Ambrosio (padre de la iglesia), 406  
América del Norte  
  crítica social izquierdista en, 452  
  esperanza de transfiguración de la vida en, 440  
  movimiento estudiantil en, 240  
  movimiento gay de liberación en, 25, 341, 343-351  
  intereses de, 414  
  universidades en, 233, 431, 444, 472  
  *Ver también* Norteamérica; Estados Unidos.  
Amfetaminas ("uppers"), 353  
*Les Amis de la Cause du Peuple*, 238  
Anarquistas, 393  
*Antropología desde un punto de vista pragmático* (Kant), 186-193, 202, 211, 213  
*Anti-Edipo* (Deleuze-Guattari), 344, 372, 381, 401  
Antisemitismo, 79, 173, 230-231, 416. *Ver también* Judíos.  
*El Año Pasado en Marienbad* (película), 171  
Apocalipsis (libro del), 213  
Apolo (dios de la mitología griega), 95, 400, 401, 421  
*Apostrophes* (espectáculo de TV), 397-398, 497  
*L'arc*, 215  
Argelia, 24, 309  
Arendt, Hannah, 63, 67  
Ariadna (personaje legendario griego), 196, 222

INDICE

- Ariès, Philippe, 326  
 Aristóteles, 287  
 "Arnés Británico", 359  
 Aron, Jean-Paul, 35, 200, 201  
 Aron, Raymond, 87, 424  
*Arqueología del Saber, La* (Foucault), 112, 169, 215-218, 221, 228, 245  
 Artaud, Antonin, 133, 135, 142, 145, 152, 157, 160, 161, 209, 266, 286, 319, 377  
 como "héroe trágico", 306  
 elemento dionisiaco en, 372  
 en un asilo de locos, 336  
 furia de, 146  
 glosolalia de, 42  
 sobre la realidad, 148  
 última aparición pública de, 129-132, 140, 153  
 y el "cuerpo sin órganos", 372  
 y el "sentido utópico de la vida y la materia", 166  
 y el "teatro de la crueldad", 109-110  
 y los indios Tarahumaras, 333  
 Artemidoro de Daldis, 85, 456  
 Asamblea Nacional (Francia), 296  
 Asesinato de Bruay-en-Artois, 311-312, 313  
*Así Habló Zaratustra* (Nietzsche), 96-97, 122  
 Association AIDES, 34, 35  
 Atanasio, 458, 462  
 Ataque terrorista árabe en las olimpiadas de Munich, 312-313  
 Atenas (antigua), 59  
 Atletas israelíes, asesinados en la olimpiada de Munich, 312-313  
 Auschwitz, 153, 399  
 Australia, 309  
 Aztecas, 118
- B**
- Bachelard, Gastón, 21, 81, 101, 126, 161, 182, 193, 409, 481  
 como *outsider*, 82  
 concepción del mundo de, 83  
 y el agua, 82-83  
 y la imaginación, 82-83  
 Badinter, Robert, 49, 442-445  
*Bajo el Volcán* (Lowry), 338  
 Bakunin, Mijail, 238  
 Bani-Sadr, Abol Hassan, 416  
 Banda Baader-Meinhof, 274, 401, 402, 423  
 Barraqué, Jean, 108, 110, 112, 124  
 alcoholismo de, 125, 338  
 aventura amorosa con Foucault, 91  
 correspondencia inédita de, 124  
 elemento dionisiaco de, 111  
 muerte de, 125, 338  
 música compuesta por, 110-111, 116, 122, 125  
 perfeccionismo de, 111  
 y búsqueda del absoluto, 110  
 y erotismo sadomasoquista, 123  
 Barrio Haight-Ashbury (San Francisco), 341  
 Barthes, Roland, 21, 23, 161, 174, 175, 184, 200  
 influencia de, 181-182  
 Bastian, Melanie, 493  
 Bataille, Georges, 42, 115, 127, 143, 144, 147, 158, 165, 171, 176, 193, 209, 239, 286, 302, 317, 394, 435.  
 antecedentes de, 117  
 elemento dionisiaco de, 118  
 importancia de, 118  
 personalidad de, 117-122  
 pornografía filosófica de, 148, 319  
 y el erotismo sadomasoquista, 119, 120-122, 126, 174  
 y la "experiencia-límite", 161, 174  
 y la "transgresión", 119, 126  
 y la "trascendencia", 120-121  
 Baudelaire, Charles, 48, 107, 110, 115, 123, 259, 302, 485, 488  
 abandono erótico de, 448-449  
 y el dandismo, 446, 447, 448  
*Bay Area Reporter*, 469  
 Bazargan, Mehdi, 416  
 Beaufret, Jean, 62, 65, 66, 171  
 Beckett, Samuel, 27, 108, 111, 115, 171, 446, 485  
 influencia de, 247  
 pasaje de, 488  
 y *Esperando a Godot*, 87-89  
 Beethoven, Ludwig van, 110, 125  
 Bellour, Raymond, 218-219, 220  
 Benito (padre de la iglesia), 406  
 Bentham, Jeremy, 295-297, 298, 419  
 Benthamitas, 419  
 Berg, Alban, 109  
 Bergson, Henri, 21, 52, 81, 262, 385

Berkeley. *Ver* Universidad de California, sede Berkeley.  
 Berlin, Isaiah, 420  
 Bersani, Leo, 346, 349, 350, 353, 437, 439, 462  
 Bibliothèque du Saulchoir (París), 439  
 Bichat, Marie François Xavier, 28, 81, 177-178, 179-180  
 Binswanger, Ludwig, 69, 86, 91, 148, 260  
   antecedentes, 100  
   y el caso de Ellen West, 101-103, 471  
   y el suicidio, 103, 471  
   y la reinterpretación de los sueños, 104-107  
 Binswanger, Otto, 100  
 Blake, William, 338  
 Blanchot, Maurice, 117, 132, 144, 147, 154, 158, 165, 171, 176, 194, 207, 209, 218, 219, 234, 261, 265, 302, 467  
   anonimato de, 112-113  
   lenguaje de, 209  
   sobre la "experiencia-límite", 161  
   sobre las obras de arte, 114  
   sobre la unidad formal de la obra, 114, 149  
   valor singular de, 209  
   y el manifiesto sobre la guerra de Argelia, 184  
   y el modernismo, 115  
   y la muerte, 114  
 Blanqui, Auguste, 393  
 Bleuler (psicólogo), 86  
*Body Politic*, 355  
 Bolcheviques, 238  
 Bopp, Franz, 206  
*Borradores, Los* (Robbe-Grillet), 171  
 Borges, Jorge Luis, 23, 115, 199, 281, 306, 458  
 Bosch, Hieronymus, 133, 139, 140, 145, 146, 319, 460-461  
   "experiencia trágica" de, 139  
 Boulainvilliers, Henri de, 389, 390, 391  
 Boulez, Pierre, 49, 108, 109, 110  
 Bourdieu, Pierre, 49, 249  
 Bourguiba, Habib, 229  
 Brando, Marlon, 351  
 Brasil, 24

Braudel, Fernand, 20, 161, 217  
 Breton, André, 106, 114, 117, 131, 147, 176, 317  
 Brigadas Rojas (Italia), 274, 423  
 Broch, Herman, 115-117  
 Brown, Peter, 371, 442  
 Brueghel, Pieter, 139

## C

California, 31, 35, 37, 396, 426  
*Ver también* Valle de la Muerte; Los Angeles; San Francisco; Universidad de California, sede de Berkeley.  
 Calvino, 133  
*Cambios en la Interpretación y Entendimiento de los Sueños desde los Griegos hasta el Presente* (Binswanger), 101  
 Camboya, 393  
 Campos de Concentración, 53, 173  
 Campos de la Muerte, 48, 53, 110, 117, 231, 321, 375  
 Campus de Vincennes (cerca de París), 236, 239, 240-245, 246, 250  
 Camus, Albert, 147, 203  
 Canadá, 26  
 Canguilhem, Georges, 141, 142, 143, 154, 171, 182, 193, 206  
   y el acento en biología y medicina, 81-82  
 Canto de Sirenas, 485  
*Caprichos* (Goya), 319  
 Carroll, Lewis, 264  
 Carta Magna, 390  
 "Carta sobre el Humanismo" (Heidegger), 65, 67, 68, 69, 113  
 Cartesianismo, 64, 69, 70  
 Casiano, Juan, 433, 434, 456  
 "Caso de Ellen West, El" (Ludwig Binswanger), 101-103, 116, 471  
 Cassirer, Ernst, 81, 188  
*Castillo de los Pirineos, El* (Magritte), 490  
 "Castración" y S/M, 361  
 Católicos, 58, 405  
*La Cause du Peuple*, 238, 257, 311  
 Cavallès, Jean, 81, 83  
*Celos* (Robbe-Grillet), 171  
 Certeau, Michel de, 207  
 Cervantes, Miguel de, 133, 134

- CFTD. *Ver* Confederación francesa democrática del trabajo.
- CGT (sindicato francés), 226
- Chapsal, Madeleine, 201, 204
- Char, René, 109, 115, 147-148
- Chardin, Teilhard de, 203
- Chatelet, François, 237
- Chicago, barrios gays de, 350
- Chiítas, en Irán, 414, 416
- China comunista, 80
- China, Revolución Cultural en, 238  
*Ver también* China comunista.
- Chomsky, Noam, 270-273
- Cíncicos (antiguos), 480, 483, 484, 486, 487
- Cinismo (antiguo), 483, 486, 494
- Claremont Graduate School (Calif.), 332
- "Cogito y la Historia de la Locura, El" (Derrida), 161-164
- Coke, Sir Edward, 389, 390, 391, 408
- Collège de France, 21, 49, 183, 251, 302, 363, 423  
conferencias de Foucault en, 33, 246-249, 287, 385-394, 403-406, 418-420, 446, 447, 449, 479, 481, 483-487, 498, 500  
conferencias de Habermas en, 449, 453-456  
orígenes del, 246-247
- Combat*, 113
- Comisión para la Reforma del Código Penal (Francia), 346
- Comité d'Action des Prisonniers, 310
- "Comité Revolucionario de Acción Pederasta", 227
- Cómo Escribí Alguno de mis Libros* (Roussel), 498-499
- "Complot de los Médicos", en la Unión Soviética, 79
- Comuna de París, 1871, 393
- Comuna "taoísta", miembros de, 380
- Comunidad gay, 35-36, 347  
de San Francisco, 37-38, 39-40, 41, 331, 341-342, 353, 383, 395, 440, 468-469, 474, 496, 497  
en Chicago, 350  
en Nueva York, 31, 343-344, 350  
y el Sida, 31, 37-38, 39, 41, 468-469, 474  
*Ver también* Homosexuales; S/M.
- Comunismo, 399
- Concepción sado-nietzscheana del mundo, 233
- Confédération française et démocratique du travail* (CFDT), 440
- Conferencias (Casiano), 456
- Conferencias Howison, de Foucault, 432-437
- "Conócete a ti mismo" (precepto griego), 433, 487
- "Conocimiento tan Cruel, Un", (Foucault), 195
- Conseil constitutionnel* (Francia), 442
- Contra-cultura, 375  
en San Francisco, 340-341
- "Contribución a la Crítica de la Economía Política, Una" (Marx), 407
- "Conversación con un Lector de Cincuenta Años, Una" (entrevista con Foucault), 348
- Cooper, David, 20
- Corriere della Sera*, 415, 416, 417
- Cristianismo, 95, 208, 416, 433, 480, 484  
ascetismo del, 292, 365, 485  
filósofos del, 371  
pensamiento del, 406  
teólogos del, 98  
términos del, 457  
textos del, 439  
tradicional, 189  
y el monaquismo, 459  
y el sacrificio, 435  
y la Inquisición, 300  
y las ciencias humanas modernas, 294  
*Ver también* Tradición judeocristiana.
- Cristo, 23  
Pasión de, 460
- Critique* (revista), 117, 171, 181, 207, 314
- Crítica de la Razón Dialéctica* (Sartre), 61, 185, 203, 215
- Crítica de la Razón Pura* (Kant), 81, 189, 190, 191, 408
- Critón, 482
- Groissant, Klaus, 401
- Cromwell, Oliver, 413
- Cronos (dios de la religión griega), 197
- "Crucifixión", en S/M, 361

Crumb, R, 267  
 "Cuero", en San Francisco, 350-353,  
 357-358, 363, 463  
*Ver también* Folsom Street.  
 "Cuerpo masoquista", de Deleuze y  
 Guattari, 372-373  
 "Culpa, Mala Conciencia y otros asun-  
 tos semejantes" (Nietzsche), 288  
 Cultura helenística, 433, 465  
 Cuvier, Georges, 206

## D

*Daimon*, 97-100, 108, 117, 121, 146,  
 149, 160, 198, 374, 434, 460, 467,  
 481  
 Dalí, Salvador, 337  
 Damiens (regicida), 107, 279, 281,  
 282, 284, 286, 298, 302, 305, 318,  
 492  
 Daniel, Jean, 20, 228, 234  
 Dante, 290  
 "Debate sobre la Novela" (intercam-  
 bio con Foucault), 175  
*Decadencia de Occidente*, (Spengler), 64  
 Dédalo (personaje griego legenda-  
 rio), 195-196, 197, 222  
 Defert, Daniel, 36, 41, 48, 49, 54,  
 101, 113, 161, 228, 231, 234, 241,  
 323, 340, 458, 471, 489  
 acerca del padre de Foucault, 86  
 acerca del sufrimiento de Foucault,  
 77  
 acerca del valor que atribuía  
 Foucault a la cultura de Califor-  
 nia, 342  
 activismo político de, 250, 252  
 antecedentes de, 250  
 apego de Foucault a, 250  
 lealtad a Foucault, 250  
 militancia de, 250  
 y China comunista, 80  
 y el GIP, 254, 255, 256, 257, 310  
 y el LSD, rechazo de, 336-337  
 y la Association AIDES, 34, 35  
 y la guerra de Argelia, 250  
 y la memoria de Foucault, 35-36  
 y la muerte de Foucault, 33  
 y *Las Palabras y las Cosas*, 214  
 y los maoístas, 252  
 y *Vigilar y Castigar*, reacción popu-  
 lar a, 316

De Gaulle, Charles, 185, 226, 233,  
 236, 423  
*De la Gramatología* (Derrida), 164  
 Delay, Jean, 74  
 Deleuze, Gilles, 26, 55, 59, 122, 163,  
 165, 216, 257, 284, 286, 300, 322,  
 335, 344, 345, 381, 383, 388, 457  
 acerca de la muerte de Foucault,  
 29  
 acerca de *Las Palabras y las Cosas*,  
 205  
 acerca del masoquismo, 367  
 acerca de los experimentos de  
 Foucault, 261-262  
 antecedentes de, 261  
 citado, 373  
 elemento dionisiaco en, 265  
 estilo de vida de, 264  
 influencia de Nietzsche en, 262  
 lectura en la ceremonia después  
 de la muerte de Foucault, 49-50  
 reseña de *Vigilar y Castigar*, 315  
 ruptura con Foucault, 401-402  
 y despersionalización, 245  
 y el fenómeno "agujero negro",  
 266, 268, 320  
 y el GIP, 257  
 y el "positivismo enrarecido", 168  
 y los laberintos, 264-265  
 y *Los Maestros Pensantes*, 400  
 y los maoístas, 321  
 Delfos, oráculos en, 365, 481, 486  
 Démeter (diosa de la mitología grie-  
 ga), 487  
 "Derecho de la Muerte y el Poder  
 sobre la Vida" (Foucault), 323, 397  
 Derecho Común Sajón, 391  
 Derrida, Jacques, 23, 49, 65, 67, 450  
 antecedentes de, 161-162  
 arrestado por posesión de marihua-  
 na, 165  
 ataques a Foucault, 162-163  
 contraataques de Foucault a, 164-  
 165  
 técnicas indagatorias de, 162-163  
 Descartes, René, 59, 70, 162, 163,  
 164, 165, 375  
*Deseo Homosexual* (Hocquenghem),  
 344  
 "Día del Orgullo Gay" (Francia), 344,  
 355

INDICE

Diálogo socrático, 484  
*Diccionario de Filósofos*, 187  
 Diderot, Denis, 142, 485  
 Diógenes de Sínope (cínico), 481, 483, 486-487, 488, 491, 498  
 Dionisio (dios de la mitología griega), 95, 123, 222, 400, 401, 421  
 Dios  
   de las batallas, 391  
   gloria eterna de, 23  
   gracia de, 435  
   ideas cristianas tradicionales de, 189  
   muerte de, 21, 212, 293  
   obediencia a, 433  
   "ordalía de la verdad" ante, 435  
   ponderando escalas de posibilidades, 365  
   sabiduría de, 371  
   sacrificio de, 293  
   voluntad de, 435  
 "Discurso de la Sexualidad, El" (conferencias de Foucault), 245  
 "Discurso Filosófico de la Modernidad, El" (Habermas), 449  
*Disparates* (Goya), 319  
*Ditirambos de Dionisio* (Nietzsche), 122  
 Domenach, Jean-Marie, 253  
*Don Quijote* (Cervantes), 133  
 Doors, the, 259  
 Dostoievski, Feodor, 118, 485  
 Dreyfus, Hubert, 432, 465-466, 467  
 Drogas, 178, 270, 334, 337, 352-353, 355, 361, 363, 371  
*Ver también* Alucinógenos; LSD.  
 Dumézil, Georges, 49, 112, 183, 184, 202, 232, 234, 246, 482  
 Durero, Alberto, 139  
 Durkheim, Emile, 182, 183, 419

E

Eco, Humberto, 170  
 Ecole Normale Supérieure (París), 55, 57, 62, 75, 77, 78  
*Ecrits* (Lacan), 183  
 "L'écriture de soi". *Ver* "El Guión del Self".  
 Edad de la Razón, 132, 135, 140, 151, 199, 204, 375, 485  
 Edad Media, 20, 134, 135, 137, 199, 405

Edipo (héroe de la mitología griega), 486-487  
 Einstein, Albert, 82  
 Elders, Fons, 271  
 Elemento apolíneo, de Nietzsche, 93, 96, 124, 144  
 Elemento dionisiaco  
   en Artaud, 372  
   en Barraqué, 111  
   en Bataille, 118  
   en Deleuze, 265  
   en Foucault, 43, 144, 149, 159, 196, 313, 323, 452  
   en Heidegger, 320-321  
   en Nietzsche, 93, 95-97, 118, 122, 123, 144, 157, 162, 210, 293-294  
*Elogio de la Locura* (Erasmus), 133, 139-140  
 Eluard, Paul, 122  
 Empédocles, 152  
*Empirismo y Subjetividad* (Deleuze), 261  
 "Encuentro con Antonin Artaud" (presentación teatral), 129-132  
*En el Laberinto* (Robbe-Grillet), 171  
*Enfermedad Mental y Personalidad* (Foucault), 86, 104  
*Ensayos* (Montaigne), 133  
*Ensayo sobre algunos Problemas Concernientes a lo normal y lo Patológico* (Canguilhem), 81  
 Epicteto, 487  
 Epicuro, 125  
 Erasmo, 133, 139, 145, 163  
 Eribon, Didier, 44, 75, 124  
*Erotismo: Muerte y Sensualidad* (Bataille), 317  
 Erotismo sadomasoquista. *Ver* S/M.  
 Escenarios médicos, en el S/M, 361  
 "Esclavizamiento", en el S/M, 359, 362  
*Escritura y la Diferencia, La* (Derrida), 164  
 Escuela de Frankfurt, 450-452  
 "¿Es Inútil Rebelarse?" (Foucault), 420-422  
 Eslogan nihilista, 181  
 España, 24  
*Espejo de la Política, El* (La Perrière), 405  
*Esperando a Godot* (Beckett), 87-88, 91  
*Esprit*, 253

Esquirol (psiquiatra), 303

Estados Unidos

académicos en, 24-25, 332-333

actos ilegales en, 272

aristocracia literaria en, 170

audiencia en, 36

legalidad del S/M en, 353-354

Sida, hablar del, 36-37

*Vigilar y Castigar*, lectura en, 314

*Ver también* América del Norte.

*Estar Harto del Juicio de Dios* (Artaud), 372

Estoicismo, 433, 434, 458, 483

y el *self*, 447

Estoicos, 457, 480, 483, 485

“deseo de muerte” articulado por, 28

ética de los, 465

y “el guión” del *self*, 459

*Estructura de las Revoluciones Científicas, La* (Kuhn), 83-84

Europa

activistas gay en, 25

colonias de, 309

formalismo en, 111-112

historia de, 323

lenguaje en, 180

liberalismo en, 419

marxismo en, 399

“mnemotécnicas” en, 295

periódicos en, 415

Europa oriental, 232, 423

Europeos

y academia, 444

y cristianismo, 95

y esteticismo, 353

y sofisticación, 353

Euscolapio (dios de la mitología griega), 482, 488

Existencialismo, 55-56, 58-59, 64, 88, 185, 203, 232

“Existencialismo es un Humanismo, El” (Sartre), 58, 64, 261, 397

Existencialistas, 24, 181, 191, 200, 242, 254

Experiencia, 41-45, 143, 188, 194, 240

“Experiencia-Límite”, concepto de Foucault, 41, 42, 44, 46, 49-50, 82, 119, 143, 149, 159, 161, 167, 170, 193-194, 232, 240, 245, 252, 270, 278, 284, 286, 322, 331, 338, 363, 368, 371, 375, 423, 427, 487

*L'Express*, 200, 201, 242, 315, 396

## F

*Fantasma en el Espejo* (Robbe-Grillet), 173

Faucher, Leon (citado), 281-282

Faure, Edgar, 236

Fausto (personaje mítico), 485

Feministas, 369, 374

*Ver también*, Liberación de las mujeres.

*Fenomenología de la Percepción* (Merleau-Ponty), 70

FHAR (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire), 344, 346

*Le Figaro*, 20

Física newtoniana, 82

Fitzgerald, F. Scott, 266

Flaubert, Gustave, 461

*Les Fleurs du mal* (Baudelaire), 48

*Folie et déraison. Ver Locura y Civilización*.

Folsom Street, en San Francisco, 37, 350-353, 357, 368, 383

*Ver también* “Cuero”.

*Forbidden Planet* (película), 336

*Formas y Conocimiento Básicos del “Dasein” Humano, Las* (Binswanger), 101

Foucault, (Paul-) Michel

accidente automovilístico al que sobrevivió, 412-413

acerca de la “conducta escandalosa”, 484

acerca de la crueldad, 317-319

acerca de la experiencia mística, 412

acerca de la sexualidad, desarrollándose, 76

acerca de la sexualidad, reformulada, 429-430

acerca de las preferencias sexuales, 28

acerca de las sexualidades, heréticas, 368

acerca de la televisión, 397-398

acerca del “diálogo provocador”, 484

acerca del estado moderno, 324-325, 327

acerca del estatus sexual, 47, 325-326

acerca de los artistas, 472-474

acerca de los intelectuales, 254-255



- acerca de los nazis, 327  
 acerca del placer, 412-413  
 acerca del Sida, 468, 469-474  
 agonizante, 478, 488, 489-490, 497, 501  
 alabado, 19-20  
 aprueba la *agrégation* en filosofía, 84  
 audacia intelectual, 62  
 autosupresión, 167  
 brillantez de, 60-61  
 "búsqueda" nietzscheana de, 92, 94, 99, 111, 117, 143, 146, 148, 170, 194-195, 221, 245, 246, 261, 329, 349, 386, 429  
 "caleidoscopio" de, 383  
 carrera universitaria de, 170-171  
 ceremonia después de la muerte de, 48-50  
 colapso poco antes de la muerte, 468, 475-476  
 como adolescente, 53-55  
 como maestro del pensamiento, 24  
 conferencias en el Collège de France, 33, 246-249, 287, 403, 406, 418-420, 446, 447, 449, 479, 481-487, 498, 500  
 conferencias Howison, 431-437  
 e Irán, 413-415, 418, 420-422, 425, 436  
 elemento dionisiaco en, 43, 144, 149, 159, 196, 313, 323, 452  
 elusividad de, 26-27  
 en *Apostrophes*, 397-398  
 en el campus de Vincennes, 236, 239, 240-245, 246, 250  
 enfermo de Sida, 33, 35, 36-37, 46, 475-476, 489, 496-497  
 en la Ecole Normale, 62  
 en Túnez, 215, 227-230, 234, 237, 239, 241, 245, 250, 260, 278, 416, 450  
 estilo de, 168-169  
 excentricidades de, 62  
 falsa modestia de, 62-63  
 fama de, 19-21, 183, 200  
 genio de, 148  
 hallar la voz, 104  
 homosexualidad (temprana) de, 75-76  
 idiosincrasias de, 62  
 infancia de, 53, 489, 490, 495  
 influencia de Althusser en, 77-78, 80  
 influencia de Bataille en, 117-122  
 influencia de Bachelard en, 82-83  
 influencia de Blanchot en, 112-115  
 influencia de Deleuze en, 261-267  
 influencia de Heidegger en, 63-69  
 influencia de Hyppolite en, 55, 57  
 influencia de Kant en, 186-193  
 influencia de Nietzsche en, 91-100, 286-295, 317  
 influencia de Robbe-Grillet en, 171-174  
 influencia de Sartre en, 51-52, 60-61  
 influencia global de, 24-26  
 muerte de, 19, 23, 28-30, 31-36, 43, 443  
 nacimiento de, 54, 442, 489  
 objetivo tácito de, 222  
 obsesión con la muerte, 28-29, 40, 44, 75, 102-103, 106-107, 153-154, 203-204, 212, 323, 323-327, 378, 413, 449, 464-465, 471, 474, 482, 495-496  
 odisea intelectual de, 88-89  
 "Pasión" de, 23, 41, 42, 49-50, 251, 496  
 pesadilla (recurrente) de, 492  
 "regla del método" de, 146  
 reputación académica de, 170-171  
 temas de, 169  
 trauma (infantil) de, 490  
 últimos dos libros de, 47  
 viaje al Valle de la Muerte, 331-339, 340, 342, 396, 430  
 vitalismo de, 457  
 vs. Chomsky, 270-273  
 y "agonismo", 427  
 y anonimato, experimento en, 218-221  
 y Barraqué, relación amorosa con, y Bien vs. Mal, 150-151  
 y el apego a Defert, 250  
 y el "capricho poético", 448  
 y el "caso Rivière", 302-305, 306, 307, 309, 494  
 y el conocimiento, 287, 332, 375, 411, 432  
 y el *daimon*, 99-100, 108, 126, 146, 148, 149, 198, 374, 467, 481

- y el estructuralismo, 44, 111, 180-182, 200, 202, 218  
 y el fascismo interior, 321-322, 323, 328, 495  
 y el formalismo, 111-112, 182  
 y el humanismo, 233, 268  
 y el laberinto, 174, 195-198, 210, 212  
 y el lenguaje, 167-168, 176-180  
 y el libre albedrío, 448  
 y el LSD, 331, 332, 334-339, 342, 361, 381, 396, 430  
 y el movimiento de liberación gay, 369, 387  
 y el Panopticón, 297-299, 308, 310  
 y el "placer-doloroso", 42, 251, 374, 376, 440  
 y el poder, 21-23, 268-269, 314, 321, 380, 387, 395, 411, 427, 432, 463, 473, 474, 495  
 y el "poder biológico" ("bio-poder"), 420  
 y el "problema de la voluntad", 426  
 y el racismo, 391-392  
 y el sacrificio, 435-437, 464  
 y el sadismo, 301  
 y el *self*, 95, 428, 429-430, 432-438, 440, 448, 456-467, 473, 500  
 y el sistema carcelario, en Francia, 249, 252-261, 278, 311, 442-443, 494  
 y el sistema carcelario, en *Vigilar y Castigar*, 22, 279-282, 285, 299, 307-310  
 y el S/M, 39-40, 123, 126, 319, 350-356, 363, 367, 374, 376, 378, 395, 440, 467, 477, 496-498  
 y el socialismo, 391-392, 393  
 y el suicidio, 40, 42, 74-76, 103, 108, 260, 325, 471  
 y *enquête* vs. *épreuve*, 364  
 y la "actitud-límite", 449  
 y la amistad con Guibert, 476-478  
 y la amistad (tarde en su vida), 441-442, 445, 476-478, 489  
 y la batalla histórica, 389-393  
 y la biopolítica, 403  
 y la comunidad gay de San Francisco, 37-40, 331, 341, 344-350, 383, 395, 440, 496, 497  
 y la "crisis" médica, 366  
 y la crítica, 407-412, 426, 438, 449, 467  
 y la dominación, 387, 410  
 y la "experiencia-límite", 41, 42, 45, 46, 49-50, 83, 119, 143, 149, 159, 161, 167, 170, 193-194, 232, 240, 245, 252, 270, 278, 284, 286, 322, 331, 338, 368, 371, 375, 423, 427, 487  
 y la experiencia negativa, 126-127  
 y la ficción, 176-283  
 y la felicidad, 233-234  
 y la "gobiernamentalidad", 404-406, 418-420, 430, 445  
 y la hipótesis nietzscheana, 386-387, 388, 406, 425, 443, 459  
 y la Ilustración, 409-410  
 y la influencia de Bataille, 118-122  
 y la "justicia popular", 273-277, 311, 320, 321, 402  
 y la libertad, 418, 420, 425, 427, 448-449, 451, 467, 473, 477  
 y la locura ligada a la muerte, 135-139  
 y la modernidad, 448, 449  
 y la "Noche de las Barricadas", 225, 227, 228, 234, 268, 310  
 y la "positividad", 41-42, 126-128  
 y la racionalidad, 451-452  
 y la "*raison d'Etat*", 418  
 y la relación amorosa con Barraqué, 91  
 y la represión de la sexualidad, 394-398  
 y las drogas, 77, 334, 337, 352-353, 355, 361  
 y las ideas freudianas, 85-86  
 y la tortura, 366  
 y la transgresión, 119-120, 126, 156-157, 194-195, 269-270, 420, 428  
 y la trascendencia, 158-159, 196, 449  
 y la verdad, 46, 95, 192, 283-284, 287, 363-368, 374, 383, 410, 464, 467, 473, 474, 476-488, 497-498, 500-501  
 y liberalismo vs. maquiavelismo, 418-419  
 y los derechos humanos, 45, 424-427  
 y los fantasmas, 300  
 y los genitales, 370  
 y los "lugares privilegiados", 365  
 y los "momentos propicios", 365  
 y los sueños, 104-107

- y pensar de manera diferente, 50, 199, 374, 438, 450, 456-457, 467, 488, 501
  - y razón vs. sinrazón, 151
  - Foucault, Dr., Paul (el padre), 54, 74, 491, 492
  - violencia del, 86
  - Foucault Reader, The*, 446
  - Fouchet, Christian, 233
  - Fourier, Charles, 301
  - Francia, 23, 26, 59, 63, 134, 173, 202, 308, 439, 497
    - Asamblea Nacional, 296
    - Association AIDES en, 34
    - Cine en, 200
    - colonialismo en, 24
    - Comisión de Reforma del Código Penal, 346
    - Conseil constitutionnel*, 442
    - demonstraciones en, 223-227
    - edad del consentimiento en, 346
    - educación en, 223, 233, 242, 454
    - elite política en, 113
    - escuelas de prestigio en, 55
    - fenomenólogos en, 70
    - filósofos en, 65, 80-84
    - "grandes écoles" en, 57
    - homosexualidad en, 344, 346-347
    - intelectuales en, 146, 399
    - invasión de, 113
    - izquierda estudiantil en, 277-278
    - justicia (sistema) en, 312
    - lenguaje en, 180
    - liberales en, 419-420
    - los medios en, 31
    - movimiento gay de liberación en, 227, 263, 344-350
    - movimiento de Resistencia en, 78, 81, 147
    - mundo S/M en, 352
    - neoliberalismo en, 424
    - partido comunista en, 58, 78-80, 226, 232, 236, 261, 393, 423
    - partido socialista en, 78, 236, 392, 439, 442, 444
    - red policial en, 185
    - Senado en, 445
    - Sida, cobertura de los medios en, 31
    - sindicatos en, 226
    - sistema carcelario en, 249, 252-261, 278, 310, 442-443, 494
    - sofisticación sexual en, 76
    - televisión en, 397-398
    - textos de historia en, 268
    - tradición de disenso moral en, 254
    - ultraizquierda en, 280, 313, 319, 321, 344, 401, 423
    - y la guerra de Argelia, 184, 200, 250
    - y la guerra de Indochina, 78
    - y la independencia de Túnez, 229
    - y la "Noche de las Barricadas", 227
    - y la Segunda Guerra Mundial, 52-54
    - y los refugiados vietnamitas, 52
    - Ver también* Maoístas.
  - Francia de Vichy, 53
  - Frankenstein, Dr. (personaje de ficción), 242
  - Frazer, James, 183
  - Frente de liberación gay (GLF) (Estados Unidos), 344, 345
  - Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire. *Ver* FHAR.
  - Freud, Sigmund, 100, 105, 107, 176, 183, 212, 214, 262, 265, 288, 376, 492
    - ideas de, 85
    - influencia de, 381
    - seguidores de, 374
    - y *lánatos*, 114
  - Freudianos marxistas, 394, 395
  - Fureur et mystère* (Char), 147
- G
- Gai Pied*, 348, 354
  - Gallagher, Bob, 354-355, 356, 378
  - Gallimard (editorial), 61, 117, 160, 214, 258
  - Gato Félix (personaje de ficción), 26, 43
  - Gauche Proletarienne* (GP), 237, 238-239, 240, 251-252, 343, 393, 398
  - Gaulismo, 250
  - Gaya Ciencia, La* (Nietzsche), 287
  - Genealogia de la Moral* (Nietzsche), 288, 290, 292, 299, 406
  - Genet, Jean, 249
  - Gide, André, 131, 494
  - GIP (Groupe d'Information sur les Prisons), 249, 252-257, 258-259, 261, 263, 267, 269, 280, 301, 306, 307, 310, 314

Giscard d'Estaing, Valéry, 423  
 Glucksmann, André, 227, 237, 240, 241, 274, 312-313, 321, 398, 400, 423, 424  
 "Gobierno islámico", en Irán, 416, 421  
 "Gobiernomentalidad", concepto foucaultiano, 404-406, 418-420, 430, 445  
 Godard, Jean-Luc, 200  
 Goethe, Johann Wolfgang von, 98, 485  
 Gouhier, Henri, 142, 143  
 Goya, Francisco de, 62, 67, 68, 319  
 GP. *Ver Gauche Proletarienne*.  
 Gran Bretaña, 24  
*Ver también* Inglaterra.  
 Greenwich Village, 343  
 Griegos (antiguos), 85, 203, 248, 390, 427, 433, 437  
   dioses, 482  
   mitos de los, 195-198, 222  
   sabios, 491  
   y el *daimon*, 97-100  
   y el *self*, 429, 457  
   y lo dionisiaco, 162  
   y los monstruos, 167  
   y los sueños, 107  
 Groupe d'Information sur les Prisons. *Ver* GIP.  
*Groupe Pierre-Overney de la Nouvelle Résistance* (grupo maoísta), 278  
 Guattari, Félix, 263, 322, 344, 381, 401  
   citado, 373  
 Guerra árabe-israelí, 230-231  
*Guerra Civil en Francia, La* (Marx), 393  
 Guerra Civil Inglesa, 389  
 Guerra de Argelia, 184, 200, 250  
 Guerra Fría, 398  
 Guibert, Hervé, 40-41, 441, 475, 481, 493, 501  
   amistad con Foucault, 476-478  
   "dioramas terribles" que relata, 491, 493-496, 498  
   en *Apostrophes*, 497-498  
   y Foucault agonizante, 478-479, 488, 496-497, 501  
 Guillermo el Conquistador, 391  
 "Guión del *Self, El*" ("*L'écriture de soi*") (Foucault), 457-462  
 Gulag, como mal, 399-400

## H

Habermas, Jürgen, 26, 449, 462  
 acerca de Heidegger, 454-455  
 acerca de Nietzsche, 454-455  
 conferencias en el Collège de France, 449, 453-454  
 seguidores de, 452  
 y la "ética del discurso", 451  
 y el "diálogo", 450  
 Hayek, Frederick, 418  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 24, 55, 56, 63, 65, 69, 91 105, 206, 208, 399, 409  
 Hegelianos, 333, 454  
 Heidegger, Martín, 28, 55, 83, 88, 113, 115, 147, 162, 171, 187, 206, 209, 216, 261, 325, 409  
 acerca del lenguaje, 180  
 autenticidad en, 100, 105  
 elemento dionisiaco en, 320  
 estilo de la escritura de, 99  
 implicaciones políticas del pensamiento de, 454-455  
 influencia de Foucault en, 63-69  
 "palidez" de, 86  
 seguidores de, 91  
 simpatías nazis de, 58, 64, 320-321  
 términos insultantes, 165  
 y el *Dasein*, 66, 67, 105  
 y el *Sein*, 67  
 y el Ser, 66, 67, 68, 71, 105  
 y el *transcendens* (trascendencia), 65-66, 71, 191, 467  
 y "lo no pensado", 67, 68, 74, 85, 106, 113, 161  
 Henri-IV (liceo) (París), 55, 58, 61  
 Heráclito, 97  
 Hércules (héroe de la mitología clásica), 483, 486  
 "Historia de la Locura en la Epoca Clásica" (subtítulo de *Locura y Civilización*) (Foucault), 132  
*Historia de la Revolución Rusa* (Trotsky), 231  
*Historia de la Sexualidad* (Foucault), 19, 22, 323, 406, 430, 456, 465, 472, 475  
   citada, 49-50  
   formulaciones herméticas en la, 356  
   guardada, 339-340  
   introducción a la, 388

INDICE

primer volumen de la, 23, 367, 369, 370, 392, 394, 480, 500  
 segundo y tercer volumen de la, 30, 48  
*Historia del Ojo* (Bataille), 122  
 Historiadores de *Annales*, 217  
*History of Sexuality, The* (título en inglés de *La Voluntad de Saber*) (Foucault), 394  
 Hitler, Adolf, 66, 214, 231, 321, 327, 455, 495  
 HIV (Virus de Inmunodeficiencia humana), 31, 468  
*Ver también* Sida.  
 H. M. (prisionero francés), 259-260, 302, 306  
 Hocquenghem, Guy, 344, 346-347, 348  
 Hodeir, André, 111, 123  
 Holanda, 354  
 Hölderlin, Friedrich, 68, 152, 160, 171, 209  
*Hombre ante la Muerte, El* (Ariès), 326  
 Homosexuales, 344, 346-347, 348, 421, 469  
*Ver también* FHAR; Comunidad gay; Frente de Liberación Gay; Movimiento de Liberación Gay; Poder Gay; S/M.  
 Hôpital Sainte-Anne (institución psiquiátrica francesa), 85  
 Hôpital de la Salpêtrière (institución histórica), 34  
 Horacio (poeta romano), 184  
 Horkheimer, Max, 451, 452  
 Horvitz, Philip, 472-474  
 Hudson, Rock, 32  
*Humano, demasiado Humano* (Nietzsche), 158  
 Hume, David, 261, 264  
 Husserl, Edmund, 55, 63, 70, 71, 87, 91, 191, 454  
 Hyppolite, Jean, 21, 55, 56, 66, 69, 70, 171, 248

I

Iglesia católica, 408  
 Ilustración, 24, 295, 316  
 Incidente del secuestro en la Renault, 277, 311, 312  
 Indios tarahumaras, 333

Indochina, 78  
*Ver también* Vietnam.  
 Inglaterra, 295-296, 391  
*Ver también* Gran Bretaña,  
*Inquietud de Sí, La* (Foucault), 30, 42  
 Inquisición, y cristianismo, 300  
*Instituciones* (Casiano), 456  
*Instituciones Cristianas* (Calvino), 133  
 "Investigación Científica y Psicología" (Foucault), 126  
 Irán, 413-417, 418, 420-421, 422, 436  
 Israel, 230, 401  
 Italia, 24, 274, 278, 313  
 periódico en, 415

J

Jackson, George, 260  
 Janet, Pierre, 178  
 Japón, 24  
 Jaspers, Karl, 84  
 Jerónimo (padre de la Iglesia), 401  
 Joyce, James, 115  
 Juan de Leyden, 413  
 Judaísmo, 484  
 Judíos, 53, 79, 312, 392, 491, 496  
*Ver también* Antisemitismo; Judaísmo; Tradición judeo-cristiana.  
 Juicio Final, 139  
*Juliette* (Sade), 150, 152, 208, 379  
 Jung, C. G., 100  
 "Justicia popular", concepto de Foucault, 273-277, 311, 320, 321, 402  
*Justine* (Sade), 150, 152, 379

K

Kafka, Franz, 115  
 Kant, Emmanuel, 41, 58, 62, 65, 81, 143, 205, 211, 212, 222, 262, 318, 390, 453, 471, 472  
 análisis de, 69  
 categorías *a priori* de, 188, 189, 192, 193, 211  
 cuatro preguntas de, 45-46, 186  
 después de, 202  
 e "Ideas de Razón", 188  
 ideales de, 427  
 influencia en Foucault, 186-193  
 oposición a, 340  
 preguntas que plantea, 45-46, 186, 194

revolución "copernicana" de, 188  
 seguidores de, 425, 455  
 "trascendental", 70, 188-189, 190,  
 191, 193, 209  
 y *Ausgang*, uso de, 447  
 y el conocimiento, 188-189, 205  
 y el libre albedrío, 188  
 y el suicidio, 471  
 y el tutelaje, 408  
 y la antropología, 186-187, 189-193,  
 194  
 y la crítica, 188-189, 407-408, 409-  
 410  
 y la Ilustración, 408, 410, 427, 447,  
 464, 470  
 y la libertad, 158, 188-189, 411, 449,  
 467  
 y la "predisposición moral", 47  
 y la regla de oro, 59  
 y la Revolución Francesa, 417  
*Kant y el Problema de la Metafísica* (Hei-  
 degger), 187  
 Kerr, Clark, 233  
 Komeini, Ayatolla Ruhollah, 414, 416,  
 420, 421  
 Klossowski, Pierre, 171, 209  
 teoría de, 379  
*Kontakte* (Stockhausen), 331  
 Kouchner, Bernard, 441  
 Kraepelin (psicólogo teorizador), 86  
 Kristeva, Julia, 175  
 Kuhn, Thomas, 83-84  
 Kulaks, ucranianos, 392

## L

Lacan, Jacques, 23, 85, 101, 183, 184,  
 202, 215, 244  
 hija de, 242  
 Lacouture, Jean, 247, 450  
 Lagache, Jean, 85, 336  
 Laing, R. D., 20, 259, 260  
 "Lamento de Ariadna" (Nietzsche),  
 122-123, 222  
 La Perrière, Guillaume de, 405  
 Lawrence de Arabia, 59  
 Lear (personaje de ficción), 135  
*Leatherman's Handbook, The*  
 (Townshend), 357  
 Le Bitoux, Jean, 35, 347-348, 354,  
 356, 363, 380  
 Le Havre (Francia), 352  
 Leiris, Michel, 179  
 Lenin, Vladimir Ilych, 238, 239  
 Leopold y Loeb, 118  
 Lepra, 34, 135, 136  
 Levellers, durante la Guerra Civil  
 Inglesa, 389, 413  
 Levinas, Emmanuel, 113  
 Lévi-Strauss, Claude, 160, 182, 183,  
 184, 200, 202  
 Lévy, Benny, 238  
*Ver también* Victor, Pierre.  
 Lévy, Bernard-Henri, 398, 399  
*Liberation*, 20, 30, 32, 35, 442, 454  
 Libertad, 51, 59, 65, 70, 95-96, 107,  
 120, 158, 189-191, 209, 383, 411,  
 418, 420, 425, 427, 448, 451, 473,  
 477  
 Libros de "Alicia", 264  
 Lilburne, John, 389, 390, 391, 408,  
 425  
*Límites Exteriores, Los* (serie de TV),  
 336  
 Locke, John, 188  
 "Locura, la Ausencia de Obra"  
 (Foucault), 166  
*Locura y Civilización* (Foucault), 20,  
 42, 61, 125, 132-166, 167, 184, 186,  
 208, 211, 213, 217, 229, 282, 314,  
 321, 420, 430, 450, 499  
 alegoría en, 140, 142, 153, 211  
 ambivalencia académica hacia, 140-  
 142  
 argumentos centrales de, 134-135,  
 140, 141, 156-157  
 críticas a, 161-164  
 "culpa" del mundo en, 159, 307  
 "experiencia-límite" en, 143, 170,  
 252  
 forma literaria de, 140, 142, 153-  
 154  
 muerte ligada a locura en, 136-139,  
 150  
 Nave de los Locos en, 83, 137, 138,  
 139, 140, 152  
 notas al pie en, 133  
 orígenes de, 153-154  
 originalidad de, 141  
 páginas iniciales de, 133  
 perspectiva histórica en, 135-140,  
 141-143, 148-149, 204-205, 316  
 prefacio a, 92, 143-146, 164, 165-  
 166, 183, 245, 339  
 primer capítulo de, 135, 140, 460

publicación de, 20, 160-161  
 punto de vista ético de, 154-160  
 sadismo en, 301  
 secuela a, 202  
 significación personal de, 153-154  
 subtítulo de, 132  
 temas de, 133  
 término de, 132-133  
 texto de, 133-134  
 "universo del discurso" que abre, 175  
 y el Hôpital de la Salpêtrière, 34  
 y la psiquiatría, 20, 154-155  
 y la transgresión, 157  
 y la trascendencia, 158  
 y los académicos, ambivalencia hacia, 140-142  
*Lógica* (Hegel), 55  
*Lógica* (Kant), 186-187  
*Lógica del Sentido, La* (Deleuze), 264, 267  
*London Review of Books*, 241  
 Los Angeles, 350  
 Lowry, Malcolm, 266, 338, 477  
 LSD, 267, 361  
 Foucault lo utiliza, 331, 332, 334-339, 342, 380, 396, 430  
 "Lucha por la Castidad, La" (Foucault), 456  
 Luis XIV, rey de Francia, 389  
 Luis Felipe, rey de Francia, 445  
 Luxemburgo, Rosa, 231, 239

M

Macbeth (personaje de ficción), 142  
*Macbeth* (Shakespeare), 133  
 Macbeth, Lady (personaje de ficción), 134  
 MacIntyre, Alasdair, 26  
*Maestros del Pensamiento, Los* (*Les Maîtres penseurs*) (Glucksmann), 399-400  
*Magazine Littéraire*, 314  
 Magritte, René, 477, 490  
 Mains, Geoff, 357, 360, 362  
 Maistre, Joseph de, 379  
*Les Maîtres penseurs. Ver Maestros del Pensamiento, Los*  
 Mallarmé, Stéphane, 115, 209, 340  
 Manet, Edouard, 479  
 "Manifiesto de los 121" (proclama), 184

Maoísmo, 265, 344  
 estructuralismo de, 44  
 Maoístas (franceses), 238, 241, 242, 263, 267, 280, 314, 399, 423  
 desintegración de los, 320, 401  
 violencia guerrillera de los, 321  
 y el asesinato de Bruay-en-Artois, 311-313  
 y el incidente Renault, 277-278, 311  
 y el sistema francés de prisiones, 253-258  
 y la "justicia popular", 273-275, 320  
 Mao Tse-tung, 80, 238, 241, 272  
 Maquiavelo, Nicolás, 319, 388, 405  
 y el principio de "*raison d'Etat*", 418-419  
 Marco Aurelio, 457  
 Marcuse, Herbert, 451  
 Marx, Karl, 22, 55, 63, 65, 69, 86, 206, 230, 231, 262, 391, 399, 409, 410  
 como revolucionario, 481  
 "promesa revolucionaria" de, 56  
 y el "individuo verdadero", 235  
 y el "lumpen proletariado", 252  
 y la burguesía, 215  
 y la Comuna de París, 393  
 y la "crítica", 407  
 Marxismo, 23, 24, 79, 80, 88, 119, 205, 231, 238, 239, 399, 401  
 críticos del, 418  
 desprendimientos del, 451  
 libidinal, 312  
 materialismo de, 314  
 vs. protestantismo, 412  
 y el existencialismo, 185  
 y la fenomenología, 70  
*Ver también* Ultramarxismo.  
 Marxistas, 71, 104, 126  
 concepción de la historia, 56  
 fórmulas, 86  
 jerga de los, 251  
 y el GP, 238  
 y la ciencia del "hombre", 127  
 y la esencia humana, 452  
 y hegelianos, 333  
 Masacres de Septiembre de 1792, 275-276, 308, 312, 415  
 "Más allá del bien y del mal" (conversación con Foucault), 269  
*Más Allá del Bien y del Mal* (Nietzsche), 117, 293

“Máscara de la Muerte Roja” (Poe), 39  
 Masoquismo, 367  
*Ver también* S/M.  
 Masturbación, 371  
 Mauss, Marcel, 117, 182, 183  
 Mayo del 68, rebelión estudiantil, 223-227, 229, 237, 238, 242, 263, 268, 386, 423  
*Ver también* “Noche de las Barricadas”),  
 MDA (sustancia relacionada con anfetaminas), 361, 363  
*Mec* (periódico gay), 354  
 Mecánica galileana, 82  
 Médicis, María de, 445  
*Meditations* (Descartes), 162  
*Meditaciones Inoportunas* (Nietzsche), 91-97  
*Mein Kampf* (Hitler), 214  
*Las Meninas* (Velázquez), 213  
 Merleau-Ponty, Maurice, 21, 55, 57, 62-63, 65, 81, 180, 206  
 crítica a Sartre, 70-71  
 Messiaen, Olivier, 109  
*Metafísica* (Aristóteles), 287  
 Método socrático, 483  
 México, 333  
 Michals, Duane, 477  
*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Rabinow/Dreyfus), 465  
 “Mi Corazón Desnudo” (Baudelaire), 107  
 Mill, James, 295  
 Mill, John Stuart, 426  
 Miller, D. A., 468, 469, 470  
 Miller, Judith, 242  
 Minotauro (monstruo mitológico), 196, 222  
*Mirón, El* (Robbe-Grillet), 171  
 Mises, Ludwig von, 388, 418  
 Mitterrand, François, 439, 442  
 Monarquía borbónica, 445  
*Le Monde*, 20, 29, 49, 134, 223, 234, 247, 314, 431  
 artículo sobre Irán, 420-422  
 Montaigne, Michel Eyquem de, 133, 139, 145  
 Montand, Yves, 49, 249, 423  
 Morbius, Dr. (personaje de ficción), 336  
 Motines de Attica, 257, 310

Motines de Stonewall (Greenwich Village), 343, 344  
 Motines de Toul, 310  
*Mouvement du 22 mars*, 238  
 Movimiento Dadá, 424  
 Movimientos de liberación, 24  
 Movimiento de liberación femenina, 24  
*Ver también* Feministas.  
 Movimiento de liberación gay, 24, 341, 369, 387  
 en América del Norte, 25, 343, 344-352  
 en Francia, 227, 263, 344-348  
 en San Francisco, 37, 350, 383  
 y “salir”, 344-345  
 Movimiento de Resistencia, en Francia, 78, 81, 113, 147  
 Movimiento hippie, 341  
 Movimiento Poder Negro, en Estados Unidos, 343  
 Movimiento religioso chiíta, en Irán, 414, 422  
 Movimientos sociales. *Ver* Movimiento de liberación gay; Movimiento de liberación femenina.  
*Muerte de Virgilio, La* (Broch), 115-117  
 Musil, Robert, 489  
 Mussolini, Benito, 495  
 Musulmanes, en Irán, 414  
 Muzil (personaje de ficción), 489, 497

N

*Nacimiento de la Clínica, El* (Foucault), 42, 168, 177, 181, 492  
*Nausea* (Sartre), 55  
 Nave de los Locos, en *Locura y Civilización*, 83, 137, 138, 139, 140, 152  
 Nazis, 52-53, 64, 67, 91, 173, 231, 327, 375  
 simpatizantes de los, 58  
 y “poderes desatados”, 320-321  
 Nazismo, 250, 327, 455  
 Nerval, Gerard de, 135, 152, 160  
 New York City, comunidad gay de, 31, 343-344, 350  
*New York Review of Books, The*, 271  
 “Niégate a ti mismo” (consejo cristiano), 433



- Nietzsche, Friedrich, 42, 43, 65, 104, 108, 119, 128, 152, 161, 210, 260, 299, 307, 421, 482, 491, 500  
 acerca de la experimentación, 464-465  
 acerca de la historia, 246  
 acerca de la "mnemotécnica", 289  
 acerca del hombre libre, 93  
 acerca de los derechos de la humanidad, 464  
 acerca de los sueños, 107  
 "búsqueda" de, 92, 94, 99, 111, 117, 143, 146, 148, 170, 194-195, 221, 245, 246, 261, 329, 349, 386, 429  
 campo de batalla de, 245  
 concepto central de, 268  
 consecuencias fascistas de, 454-455  
*daimon* para, 97-100, 126, 212  
 dos dimensiones, 95-96  
 elemento apolíneo en, 93, 96, 124, 144  
 elemento dionisiaco de, 93, 95-97, 118, 122, 123, 144, 157, 162, 193, 210, 293-294  
 el "último hombre", 210, 297, 299  
 el "único camino", 97, 386  
 el Zarathustra de, 116, 131, 267  
 "estructuras ciclópeas" de, 167  
 eterno retorno, parábola de, 106, 174  
 hipótesis de, 386-387, 388, 406, 425, 443, 459  
 impacto de, 262  
 influencia en Foucault, 91-100, 286-295, 317  
 insano, al final de su vida, 68  
 irreprochabilidad del hombre individual, 158-159, 382  
 moralidad para, 382  
 poemas de, 122-123  
 posiciones políticas atacadas, 454-456  
 preguntas de, 100, 194, 429  
 seguidores de, 117, 344, 399, 485  
 sentido trágico de, 93  
 sexualidad perturbada de, 121  
 Trofonius, 222  
 y el castigo, tecnología del, 286, 288-290  
 y el conocimiento, teoría del, 288, 332, 363, 374  
 y el "enigma", destrabamiento del, 94, 98, 331  
 y el estilo, según el carácter de cada uno, 123, 125  
 y el "hombre nuevo", 235, 367  
 y el mal, 204  
 y el poder, 21-22, 268, 340, 387  
 y el *self*, 95, 124, 212  
 y el "superhombre" (*übermensch*), 91, 193, 211, 367, 489  
 y "la camisa de fuerza social", 289  
 y la crueldad, 290-293, 318-319  
 y la "gran escalera de la crueldad religiosa", 293  
 y la Ilustración, 409  
 y la interiorización de impulsos crueles, 291-292  
 y la muerte de Dios, 21, 212, 293  
 y la responsabilidad por, 158-159, 383-384  
 y la "transgresión", 126  
 y la verdad, 95  
 y la "voluntad de poder", 66, 91, 159, 265, 292, 382, 411, 467  
 y la voluntad de saber, 293, 408  
 y los artistas, 94-95  
 y los grandes pensadores, 94-95  
 y los laberintos, 210, 212, 222, 265  
 y los orígenes (*Herkunft*), 245  
 y "sobrehumano" vs. "inhumano", 321  
 y *Vigilar y Castigar*, 317  
 "Nietzsche, Genealogía, Historia" (Foucault), 245  
*Nietzsche y la Filosofía* (Deleuze), 262, 265  
 Nitrito de Amyl ("amyl"), 352, 361  
 "Noche de las Barricadas", 223-227, 228, 234, 240, 268, 310  
*Nombre de la Rosa, El* (Eco), 170  
 Normandos, 391  
 Norteamérica  
 comunidad gay en, 37  
 lenguaje en, 180  
 los intelectuales rechazan el marxismo en, 399  
 movimiento de liberación gay en, 341  
*Ver también* América del Norte.  
*Notas desde el Subsuelo* (Dostoievski), 118  
*Nouvelle Revue Française*, 112, 161  
*Le Nouvel Observateur*, 20, 206, 234, 243, 258, 400, 402

*Nuevas Impresiones de Africa* (Roussel),  
179  
Nueva Izquierda (internacional), 393

## O

*Obras Completas* (Bataille), 117  
Obras órficas, 111  
Olimpiadas de Munich, ataque terrorista árabe en, 312-313  
*Oneirocrítica*, (Artemidoro de Daldis), 456  
*Orden del Discurso, El* (Foucault), 43  
Orden dominica, 439  
*Origen de la Tragedia, El* (Nietzsche), 93, 161  
Orígenes, 371, 372  
Overney, Pierre, 277

## P

Pacto fáustico, 47, 321, 324-326  
*Palabras y las Cosas, Las* (*Les mots et les choses*) (Foucault), 26, 42, 61, 69, 85, 169, 186, 187, 191, 194, 199, 200-202, 217, 220, 230, 248, 272, 314, 333, 450, 499  
alusiones filosóficas en, 206  
análisis inicial en, 213  
capítulos finales, 213  
como best-seller, 21, 202, 316  
como "crítica de la Razón Impura", 202  
conclusión de, 211-212  
críticas a, 214-215  
entrevista acerca de, 214-215  
estructuralismo de, 213  
excentricidad de, 213  
éxito popular de, 164  
"finitud" en, 158  
"inocencia original" en, 158  
pasado, planteo del, 204-206  
prefacio a, 217-218  
preguntas sobre, 207  
pretensiones de, 169, 201  
rareza de, 213  
recepción de, 213  
reseñas en revistas de circulación masiva, 397  
subtítulo de, 205  
texto de, 204, 213-214  
última frase de, 21

y el laberinto, 210, 212  
Palacio de Luxemburgo (Francia), 445  
Palestinos, 401  
"Panóptico", 295-299, 308, 310  
*Panopticon* (Bentham), 295-297  
Panteras Negras, 260  
París, 397-398, 477, 494  
comuneros, 393  
controversias en, 439  
*demimonde* gay de, 75  
demostraciones en, 223-227  
intelligentsia de, 399  
y existencialismo, 200  
Parisienses, 169-170, 202, 491  
mercado de ideas nuevas, 397  
reglas de, 431  
estilo de, 456  
y *Esperando a Godot*, 88  
*Parsifal* (Wagner), 116  
Partido comunista, en Francia, 58, 78-80, 226, 232, 236, 261, 393, 423  
Partido socialista, en Francia, 78, 236, 392, 439, 442, 444  
*Pasión según San Mateo, La*, 116  
Pavlov, Iván, 84, 86  
PCF. Ver Partido comunista francés.  
"Pensamiento del Afuera, El" (Foucault), 207-210  
*Pensamiento Salvaje, El* (Lévi-Strauss), 200  
Período victoriano, 371  
Piaget, Jean, 84, 214, 217  
Pinel, Philippe, 154, 155, 156, 419, 420  
Pinguet, Maurice, 91, 125  
Pitagóricos, 97  
Pivot, Bernard, 397, 398, 497-498  
"Placer-doloroso"  
concepto foucaultiano de, 42, 251, 374, 376, 440  
y S/M, 358  
*Planeta Prohibido* (película), 336  
Platón, 58, 162, 188, 210, 447, 486  
Platonismo, 447, 483  
Plon (editorial), 61, 160  
Plutarco, 457  
Poder Gay (EE. UU.), 343  
Poe, Edgar Allan, 39  
Poitiers (Francia), 53-54, 493, 494, 496  
Política del Oriente Medio, 401

INDICE

Polonia, 439, 440  
 Pol Pot, 393  
 Pompidou, Georges, 423  
 Popper, Karl, 409  
 Poppers, 363  
*Ver también* nitrito de Amyl.  
 Pornografía, 320  
*Poseídos, Los* (Dostoievski), 485  
 Positivistas lógicos, 180  
 Pozzo (personaje de ficción), 87-88  
 "Predicación crítica", de los cínicos, 484  
 Presses Universitaires de France (editorial), 160  
*Primera Sonata* (Boulez), 109  
*Pro Justitia*, 307, 309, 310  
 Protestantes, 407-408, 485  
 Protestantismo, 412  
 Protofascistas, 392  
 Proust, Marcel, 262  
 Psicoanálisis, 105  
 Puño en el ano, y S/M, 360, 363  
 Puritanos, 389  
 Putnam, Hilary, 26

Q

"¿Qué es la Crítica?" (Foucault), 407-410, 446  
 "¿Qué es la Ilustración?" (Kant), 408-409, 446  
 "¿Qué es un Autor?" (Foucault), 332, 407  
 Quom (Irán), 414

R

Rabinow, Paul, 465-466, 467  
*Rama Dorada, La* (Frazer), 183  
*Raymond Rousset* (Foucault), 112, 177, 180  
*Ver también* Rousset, Raymond.  
 Reforma, 408, 412, 485  
 Regla de Oro, 60  
 Reich, Wilhelm, 394, 401  
 Renacimiento, 134, 136, 138, 151, 162, 168, 411, 416, 485  
   ciudades en el, 136  
   humanismo de, 140, 459  
   "movilidad" del pensar en, 204  
   mundo perdido del, 205  
 "Revolución copernicana" de Kant, 188

Revolución Cultural, en China, 238  
 Revolución Francesa, 155, 275-276, 294, 308, 309, 379, 417  
   críticas a la, 379  
*Revue de métaphysique et de morale*, 163  
 Ricardo, David, 206  
 Ricoeur, Paul, 171, 450  
 Rilke, Rainer María, 115  
 Rimbaud, Arthur, 110, 115, 122, 137  
 Rivière, Pierre, 302-305, 306, 307, 309, 317, 481, 494  
 Robbe-Grillet, Alain, 113, 115, 175, 176, 199, 209, 215, 258,  
   acerca del mundo moderno, 172  
   deslegitima el humanismo, 172-173  
   "lenguaje soberano y obsesivo de", 174  
   novelas de, 171, 172  
   y *Esperando a Godot*, 87-88  
   y los campos de concentración, 173  
 Robespierre, Maximilien de, 229  
 Romanos (antiguos), 433, 437  
   ciudades de los, 53, 493  
   pensamiento de los, 465  
   sociedad de los, 184  
   y el *self*, 429

Rorty, Richard, 26  
 Rose, Dr. Edith, 257  
 Rousseau, Jean-Jacques, 162, 419  
   influencia de, 139  
 Rousset, Raymond, 46-47, 142, 152, 153, 160, 171, 180, 194, 195, 199, 306  
   "angustia" de, 46, 179  
   excentricidad de, 178-179  
   gesto final de, 498-499  
   juegos de lenguaje de, 178-179  
   tendencias suicidas de, 179  
   y la muerte, 28, 178  
*Ver también* Raymond Rousset.  
 Rubin, Gayle, 357

S

Sacher Masoch, Leopold von, 262, 266, 319, 360, 367  
 Sade, Comte Donatien, Marquis de, 62, 67, 115, 147, 160, 204, 209, 212, 222, 244, 286, 303, 360, 392, 394, 488  
   acerca del mal, 379

- Castillo de los Asesinatos, 156, 158, 198  
 como héroe "trágico", 306  
 confinamiento de, 151-152, 156, 158  
 crímenes de, 151-152  
 crítica a, 327-328  
 crueles fantasías eróticas, 42, 118, 119, 316-317, 326, 376  
 diálogo que inaugura, 151  
 encarcelamiento de, 151-152  
 "experiencia" erótica que articula, 209, 318-319, 326  
 fantasías sexuales (violentas) de, 42, 118, 119, 317, 326, 377  
 fuerza que configura la Edad de la Razón, 151, 375  
 imágenes de, 150-151, 377  
 lenguaje de, 67-68  
 mazmorra de los sueños de, 158  
 muerte para, 152  
 seguidores de, 485  
 transgresión de, 156  
 "universo" de, 175  
 victimización de, 151  
 y el "derecho ilimitado de una monstruosidad todopoderosa", 327  
 y el libre arbitrio, 379  
 y el placer y el dolor, permeabilidad de, 122  
 y el sexo genital, fijación en, 376  
 y la contra-cultura, moderna, 375  
 y la Revolución Francesa, crítico de la, 379  
 y la voluptuosidad de morir, 75, 412
- Salinger, J. D., 112  
*Salvaje, El* (película), 351  
 San Agustín, 406, 430  
 San Antonio, 318, 365, 458, 459, 460, 462, 488  
 San Francisco, 462  
 barrio Haight-Ashbury de, 341  
 comunidad gay de, 37-38, 39-40, 46, 331, 340-342, 350, 383, 395, 440, 496, 497  
 "cuero" en, 350-353, 357, 359, 463  
 Folsom Street, 37, 350-352, 357, 369, 383  
 movimiento gay de liberación, 37, 350, 383  
 S/M en, 37, 39-40, 341, 343-353, 357, 358, 359, 369, 383, 435, 463, 497
- Santo Tomás de Aquino, 118  
 Sartre, Jean-Paul, 19, 22, 81, 88, 113, 134, 158, 169, 200, 214, 217, 234, 249, 255, 261, 275, 318, 423, 445, 454, 481  
 acerca de la imaginación, 61  
 acciones políticas de, 60, 227, 242, 423  
 autoridad de, 161  
 búsqueda de, 48, 63-64  
 ceremonia fúnebre después de la muerte de, 51-52  
 como celebridad mundial, 397  
 como la quintaesencia del intelectual francés, 242  
 desafío de Foucault a, 60-61, 213  
 descubre el *daimon*, 87  
 dualismo cartesiano de, 70  
 estilo humanista de, 51, 65-66, 161, 203  
 existencialismo de, 56, 58-60, 64-65, 88, 203, 232  
 fama de, 61  
 impacto de, 51-52, 55-56  
 influencia de Heidegger en, 62-64  
 influencia en Foucault, 51-52, 60-61  
 muerte de, 424, 431  
 objetivo moral de, 72-74, 172, 203  
 obra de, 60, 61  
 prestigio de, 184, 185-186, 254  
 significado consciente indagado por, 203, 218  
 vs. Merleau-Ponty, 70-71  
 y el inconsciente, 85  
 y el marxismo, 22, 24, 205  
 y el tribunal de Lens, 274  
 y la autenticidad, 73  
 y la Ilustración, 24  
 y la "Noche de las Barricadas", 227  
 y la rebelión estudiantil de mayo del 68, 227, 242  
 y la vergüenza, 73  
 y los maoístas, 255  
 "Sartre responde" (entrevista), 215  
 Saussure, Ferdinand de, 71, 180, 181  
 Savak (policía secreta iraní), 414  
 Savonarola, Girolamo, 413  
 Schoenberg, Arnold, 109  
 Schopenhauer, Arthur, 95, 99, 409  
 "Schopenhauer como Educador"

- (Nietzsche), 94-97, 104, 386  
 "Secretos de un Hombre, Los" (Guibert), 489  
 "Secuestrada de Poitiers, La", 491, 493, 494  
 Segunda Guerra Mundial, 64, 66, 118, 147, 495  
 después de la, 52  
 "Seguridad, Territorio y Población" (Foucault), 403  
 Senado (Francia), 445  
 Séneca, 28, 42, 48, 447, 455, 457, 459, 470, 472, 483  
 acerca del *self*, 434  
 y el suicidio, 471  
*Séquence* (Barraqué), 122  
 Ser galáctico (personaje de ficción), 336  
 Serialismo, 109-110  
 Serres, Michel, 161, 162, 237  
*Ser y la Nada, El* (Sartre), 55, 59, 61, 70, 72, 85, 134, 161, 185, 215  
*Ser y Tiempo* (Heidegger), 28, 55, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 100, 105, 113, 216  
 Seudo Dionisio, 208  
 Shah de Irán, 414, 416, 417, 420  
 Shakespeare, William, 133, 134, 135  
 Shari'atmadari, Ayatolla, 416  
 Sida, 36, 46, 47, 469  
 causas de, 31  
 culpa por el, 32  
 destructividad del, 475-476  
 extrañeza cuando se lo descubrió, 30  
 pánico que provocó, 30  
 y la Association Aides, 34, 35  
 y la muerte de Foucault, 30, 32-33, 488, 497  
 y las comunidades gays, 31, 38, 39, 40, 469, 474  
*Ver también* Virus de Inmunodeficiencia Humana.  
 Signoret, Simone, 49, 249, 423, 441  
 Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida. *Ver* Sida.  
 Sluga, Hans, 344-345  
 S/M (prácticas eróticas sadomasoquistas), 119, 120-122, 123, 126, 319, 353, 367, 376, 378, 395, 440, 477  
 aficionados al, 358  
 aspavientos de, 358  
 "castración" en, 361  
 como subcultura organizada, 358, 362, 373-374  
 como teatro, 359  
 confianza en el, 358  
 "crucifixión" en, 361  
 en San Francisco, 37, 38-40, 341, 343-353, 357, 358, 359, 369, 383, 435, 463, 497  
 escenas médicas en, 361  
 "esclavizamiento en, 359, 362  
 "interacciones ritualizadas" en el, 357  
 inversión de roles en, 355  
 juego de, 355-356, 363  
 ordalías *daimónicas* del, 467  
 "placer-doloroso" en el, 358  
 "simulación de daño" en el, 359  
 submundo heterosexual, 357  
 "suspensión" en, 361  
 "tortura de teillas" en, 359-360  
 y "cuero", 350-352, 357, 358, 359, 463  
 y puño en el ano, 360, 363  
*Ver también* Folsom Street; Comunidad gay; Sade, marqués de  
 "Sobrino de Rameau" (personaje de ficción), 142, 485  
*Social Review*, 355  
*Société française de philosophie*, 407, 426  
 Sócrates, 40, 48, 381, 430, 472, 480, 481, 482, 483  
 "conócete a ti mismo", 487  
*daimon de*, 97-98  
 decir la verdad, 480  
 en Delfos, 365, 486  
 últimas palabras de, 482  
 Solidaridad (movimiento sindical polaco), 439  
 Sollers, Philippe, 174-175  
 Solón (legislador griego), 390  
 Sonoridad renaniana, 247  
 "Soñando los Propios Placeres" (Foucault), 456  
 Sorel, Georges, 231, 239  
 Spengler, Oswald, 64, 214  
 Spinoza, Baruch, 214, 262, 263  
 Stalin, José, 79, 321, 392, 400  
*States of Desire* (White), 351, 357  
 Stockhausen, Karlheinz, 109, 331, 337  
 Stoller, Robert J., 358, 360, 362  
 Stone, Lawrence, 316-317, 326

Suecia, 342  
 "Sueño y Existencia" (Binswanger), 104  
*Suicidios en Prisión* (folleto del GIP), 258, 306  
 "Sujeto y el Poder, El" (Foucault), 427  
 Sumerios, 337  
*Summa Atheologica* (Bataille), 118, 143  
 Superhombre, concepto nietzscheano del, 91, 193, 211, 367, 489  
 Surrealistas, 109-110, 114, 142, 147, 175, 185  
   acerca de los sueños, 106  
   el lenguaje, 176  
   y el sadismo, 317  
   y "escritura automática", 147  
*Surveiller et punir*. Ver *Vigilar y Castigar*.  
 "Suspensión" en S/M, 361  
 Szasz, Thomas, 20

## T

Taylor, Charles, 26  
 Teatro, de S/M, 359  
 Teherán (Irán), 415  
*Tel quel* (revista trimestral), 171, 174, 175, 176, 181, 182, 215  
 Temperamento religioso maniqueo, 379  
*Les Temps modernes*, 203, 275  
*Tentación de San Antonio* (Bosch), 460-461  
*Tentación de San Antonio, La* (Flaubert), 461  
 Teseo (personaje de la mitología griega), 169, 196  
 "Tesis sobre Feuerbach" (Marx), 66  
 Thierry, Agustín, 391, 392  
*Time* (revista), 200, 341  
 Tocqueville, Alexis de, 426  
 Toma de la Bastilla, 276, 308  
 Toronto (Canadá), 354-355  
   desfile del Día del Orgullo Gay, 355  
   subcultura S/M en, 378  
 "Tortura de las tetillas", y S/M, 359-360  
 Tournier, Michel, 55, 59, 60  
 Townshend, Larry, 357, 359, 360  
 Tradición judeocristiana, 159  
 Ver también Cristianismo; judíos.

Trascendencia (*trascendens*), 65-66, 157-158, 411, 471  
 Tribunal de Lens, 274, 276  
 Trofonius (figura del mito griego), 221  
 Trombadori, Duccio, 44, 154  
 Trotsky, León, 230, 231  
 Truffaut, François, 200  
 Tuke, William, 154, 155, 156  
 Túnez, 215, 227-230, 234, 237, 239, 241, 245, 250, 260, 278, 416, 450

## U

"UJC (m-1)". Ver *Union des jeunes communistes (marxiste-léniniste)*  
 Ulises (héroe de la mitología griega), 483, 484  
*Ulysses* (Joyce), 115  
 Ulrich (personaje de ficción), 489  
 Ultramarxismo, 314  
 UNEF (*Union Nationale des Etudiants de France*), 250  
*Union des jeunes communistes (marxiste-léniniste)* ("UJC (m-1)"), 238  
 Unión Soviética, 392-393, 423  
   "complot de los médicos" en la, 79  
   y Europa oriental, 232  
 Ver también Gulag.  
 Universidad de California, sede de Berkeley, 439  
   conferencias Howison, 431-437  
 "Uppers". Ver Anfetaminas.  
*Uso de los Placeres, El* (Foucault), 30, 42, 466  
 "Utilitarismo", concepto de Bentham, 295

## V

"Valor de Uso de D. A. F. de Sade, El" (Bataille), 317  
 Valle de la Muerte (California), 331-339, 341, 342, 352, 368, 379, 383, 396, 430  
 Van Gogh, Vincent, 152, 153, 160  
 Velázquez, Diego de, 213  
 "Verano de Amor" en San Francisco, 341  
 Verdeux, Jacqueline, 101, 104  
 Veyne, Paul, 20, 26, 49, 206, 442, 449, 453, 458, 459, 462

INDICE

*Viaje a la tierra de los Tarahumara, Un* (Artaud), 333  
 Victor, Pierre, 255, 274, 275-277, 311, 320  
*Ver también* Lévy, Benny.  
*Vida de San Antonio* (Atanasio), 458, 459  
*Vida y Muerte de Satán el Loco, La* (Artaud) 133  
 Vidal-Naquet, Pierre, 253  
 "Viernes Negro" (en Irán), 415  
 Vietnam, 271, 440  
   refugiados de, 52, 423  
*Ver también* Indochina.  
*Vigilar y Castigar (Surveiller et Punir)* (Foucault), 34, 258, 278, 279-290, 299-301, 304, 307-310, 313-317, 366, 418, 419, 430, 472, 499  
   autor de, 391  
   capítulo final de, 299  
   como alegoría, 283  
   como acontecimiento, 314  
   como obra seminal de crítica social radical, 314  
   existencia del crimen en, 301  
   frases iniciales de, 279  
   fuentes escritas, 316  
   "gubernamentalidad" en, 406  
   muerte por tortura en, 279-281, 284, 285, 290, 308  
   notas al pie, 294  
   objetivo de, 282  
   páginas iniciales de, 281, 285, 431, 492  
   panoptícismo en, 295, 298  
   pasajes más importantes de, 314  
   peculiaridad de, 283  
   poder de, 313  
   primer capítulo de, 314  
   publicación de, 22, 280, 310, 313-314  
   reacción de los historiadores a, 316-317  
   reacción popular ante, 316  
   reseñas de, 315  
   sistema penitenciario en, 21, 279-282, 285, 298, 301, 309-311  
   tema central en, 316-317  
   temas de, 284, 288  
   traducciones de, 313  
   transvaluación doble en, 285-286  
   último borrador, completo, 323  
   verdad en, 283-284, 287

y la crueldad, 286, 317  
 y la sexualidad, 323  
 y Nietzsche, recapitulación y ampliación de su argumento, 294, 317  
 Virgilio (poeta romano), 115  
 Virus de Inmunodeficiencia Humana, 31, 468  
*Ver también* Sida.  
 "Visage nuptial, Le" (Boulez), 110  
 Voltaire, 185, 240  
 "Voluntad de Poder, La", concepto de Nietzsche, 66, 91, 159, 265, 291, 292, 382, 411, 467  
*Voluntad de Saber, La* ("*La Volonté de savoir*") (libro de Foucault), 19, 22-23, 323-329, 367-370, 392, 394-398, 406, 430, 456, 465, 472, 475  
   consecuencias de, 400  
   crítica del "deseo sexual", en, 401  
   final de, 374, 376, 431  
   posibilidades ocultas en, 376  
   "preocupación por la sangre" en, 392  
   represión de la sexualidad en, 394-397  
   título de, 426  
   último capítulo de, 375, 397, 403  
   "*Voluntad de saber, La*" (conferencia de Foucault), 287, 364

W

Wade, Simeon, 331, 332-339, 340, 342-343, 380-381, 382  
 Wagner, Richard, 93, 110  
 Webern, Anton, 109  
 West, Ellen, 101-103, 106, 107, 108, 114, 153, 471  
 White, Edmund, 77, 341, 351, 357, 358, 359, 380  
 Wilson, Andrew, 354, 355, 356  
 Wilson, Edmund, 112  
 Wittgenstein (filósofo moderno), 178, 180, 409, 463

Y

*Yale French Studies*, 201

Z

Zaratustra, 54, 116, 131, 267  
 Zola, Emile, 19, 242