

## El psicoanálisis, la hermenéutica del sujeto y el giro hacia la ética en la obra tardía de Michel Foucault

*Francisco de la Peña M.<sup>1</sup>*

### **RESUMEN**

Este trabajo trata de la obra del último Foucault, en la cual las preocupaciones éticas y la reflexión sobre la subjetividad ocupan un lugar central. Aborda esta cuestión a la luz de sus trabajos sobre la historia de la sexualidad, sobre la ética y sobre la hermenéutica del sujeto. La controversia que Foucault entabla con el freudismo y con el psicoanálisis en general, misma que recorre todos estos textos, sirve como hilo conductor para poner de relieve el significado y el alcance de sus propuestas en torno a la ética y el problema del sujeto; la estética de la existencia; el cuidado de sí; y la espiritualidad.

**PALABRAS CLAVE:** Foucault, ética, sujeto, psicoanálisis.

### **ABSTRACT**

This article looks at Foucault's last works, where he puts ethical concerns and the reflection about subjectivity at center stage. It deals with this issue in light of his work on the history of sexuality, ethics and the hermeneutics of the subject. The controversy that he opened up with Freudianism and psychoanalysis in general, present in all these texts, is the common thread that throws into relief the meaning and scope of his proposals regarding ethics and the problem of the subject; the aesthetics of existence; care for the self; and spirituality

**KEY WORDS:** Foucault, ethics, subject, psychoanalysis.

<sup>1</sup> Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: paco61@prodigy.net.mx



## INTRODUCCIÓN

EN ESTE TRABAJO PARTO DE DOS CONSTATAACIONES: la obra tardía de Foucault es objeto de un interés cada vez mayor en los últimos años, y las inquietudes éticas que la caracterizan, aunque parece que son opacadas por las cuestiones epistemológicas y políticas que dominan los trabajos más célebres del filósofo francés, sólo en apariencia son secundarias en el sistema foucaultiano.

Es verdad que a esta percepción ha contribuido la idea, bastante difundida, de que existen dos periodos en la obra del filósofo francés: una época estructuralista, focalizada en la epistemología y en la historia de los saberes, y una postestructuralista, interesada en la genealogía del poder y en los dispositivos en los que toma cuerpo. Una visión así, ilustrada por algunos intérpretes de Foucault (Poster, 1987; Merquior, 1988), descuida el hecho de que para la reflexión foucaultiana ni el poder ni la estructura de los saberes han sido su objeto de preocupación sino únicamente en función de una cuestión que recorre todo su trabajo, a saber, el surgimiento y la constitución del sujeto moderno en su relación con la verdad.

Foucault suscribió más de una vez esta manera de comprender su pensamiento: “Mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en cierto juego de verdad [...]; me vi conducido a plantear el problema saber-poder, que no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad” (Foucault, 1999: 403).

Más precisa es la interpretación que Gilles Deleuze plantea al distinguir tres etapas en la obra de Foucault, las que interrogan sucesivamente las posibilidades históricas del saber, de la acción y de la identidad subjetiva, es decir, las posibilidades históricas de los saberes, los poderes y los modos de ser. En opinión de Deleuze, el último Foucault se desplaza de lo que constituyen sus dos primeros temas de reflexión: el eje saber (lo visible y lo enunciable) y el eje poder (o pensamiento del afuera), a lo que él llama los pliegues del pensamiento, o el adentro del pensamiento, o el adentro del afuera, o la interiorización de lo exterior. Desplazamiento que lo lleva de las preguntas por el ¿qué sé? y por el ¿qué puedo? a la pregunta por el ¿qué soy? (Deleuze, 1987).

Foucault suscribe esta visión de su trabajo en su texto *Qué es la Ilustración*, en donde el filósofo define su proyecto como una ontología histórica del presente y sitúa su obra en el horizonte del criticismo kantiano, es decir, del análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. En el contexto de dicha ontología, Foucault apela a tres grandes ámbitos: el de las relaciones de dominio sobre las cosas; el de las relaciones de acción sobre los otros; y el de las relaciones consigo mismo, de los que se desprenden, y en esto imita también el gesto kantiano, tres clases de críticas, la de los saberes, la de los poderes y la de las éticas.

Foucault aclara que se trata de una crítica que no es ni trascendental ni hace posible una metafísica, sino que: “[...] es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método”, una “ontología histórica de nosotros mismos” que “se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible”, una crítica que en esencia busca responder a tres cuestiones: “¿Cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o que sufren relaciones de poder?; y ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?” (Foucault, 1999: 350-351).

En este contexto, una clave de lectura del *corpus* foucaultiano poco discutida, y que acompaña y aclara el desplazamiento de los intereses de Foucault del ámbito epistemológico al político, y de ahí al ético, tiene que ver con la relación entre su pensamiento y el psicoanálisis. Como es sabido, dicha relación está presente a lo largo de toda su obra, pero se trata de una relación, como lo ha puesto de relieve Jacques Derrida, marcada por muchos altibajos y una fuerte ambivalencia, por un extraño vaivén a favor y en contra del psicoanálisis, una suerte de ir y venir que Derrida ha comparado con el célebre “Fort-Da” freudiano (Derrida, 1997).

### **EL DISPOSITIVO DE LA SEXUALIDAD Y EL PSICOANÁLISIS**

En efecto, las ideas de Foucault en torno a la naturaleza del psicoanálisis y a su lugar en la historia de los saberes contrastan notablemente si comparamos sus primeros y sus últimos trabajos. Como Jacques Alain Miller afirma, si en *Las palabras y las cosas* el psicoanálisis aparece como un principio crítico de indagación, si sirve de guía a la arqueología de las ciencias humanas y aparece como una contradisciplina que, junto con la etnología y la lingüística, anticipa la próxima mutación en el campo del saber, más allá de la episteme humanista, en la *Historia de la sexualidad* el psicoanálisis es el objeto de un análisis que lo concibe como una pieza maestra del dispositivo de la sexualidad y del “biopoder” constituido a partir del siglo xvii (Balibar, Deleuze, Dreyfus *et al*, 1990).

En mi opinión, este desplazamiento en la perspectiva foucaultiana sobre el psicoanálisis, al que no resulta ajena la sustitución del enfoque arqueológico-epistémico, predominante en sus primeros trabajos, por un enfoque genealógico-político, está en el origen de la creciente preocupación del último Foucault por las cuestiones éticas. Una preocupación que remite a las conclusiones a las que lo lleva la redacción del primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, en el cual la crítica al psicoanálisis y a la ética del deseo sexual que lo orienta ocupa un lugar central. Conclusiones que orillarán a Foucault a rehacer el proyecto original de esta historia, y a desplazar su mirada desde las épocas clásica y moderna, objeto de sus indagaciones sobre los orígenes del dispositivo sexual, hasta

la antigüedad grecolatina, para buscar en ella los fundamentos de una nueva propuesta ética que tomará la forma de una estética de la existencia basada en el cuidado de sí.

En “La voluntad de saber”, primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, Foucault interroga a la sexualidad poniéndola entre comillas, de la misma manera que el hombre es entrecomillado en *Las palabras y las cosas* y la locura en la *Historia de la locura*. Historiada y desnaturalizada, la sexualidad es vista por el filósofo francés menos como un hecho dado y universal que como un dispositivo comparable a los del hombre y la locura, es decir, como un fenómeno histórico reciente que teniendo un origen no es improbable que pueda también tener un fin.

En este trabajo, en el que se constata el pasaje en la teoría foucaultiana de la problemática del poder del *panoptismo* y la sociedad disciplinaria a la del poder pastoral y la sociedad *gubernamentalizada*, el análisis de las estructuras discursivas y de las estrategias anónimas de poder que rigen el despliegue del dispositivo sexual interesan a Foucault tanto como lo que él llama “las tecnologías del sujeto”.

Con la introducción de la noción de *gubernamentalidad* Foucault se aleja del maquinismo y del conductismo de su primer modelo del poder, y con la idea de *poder pastoral* introduce la cuestión de la maleabilidad del sujeto, así como la relativa a los procesos de individualización y resistencia al poder. Por ello, en su acercamiento a la historia de la sexualidad la realidad del poder deja de reducirse al aparato disciplinario y a la coerción física para acoger las técnicas de sí y el trabajo político sobre la propia interioridad.

En contra de la hipótesis represiva, según la cual la sociedad moderna reprime la sexualidad, Foucault parte de la tesis de que en la sexualidad moderna opera un control productivo antes que uno represivo, y que el discurso sobre el sexo, más que domesticar una realidad preexistente: el sexo, la ha inventado, dado que la sexualidad no sólo no es una realidad y no tiene nada de natural sino que constituye una creación de la sociedad occidental, que nos ha convencido de que no podemos conocernos y definirnos más que en relación con nuestros instintos y nuestros deseos sexuales.

Foucault sostiene que vivimos en un mundo dominado por lo sexual, una sociedad del sexo diferente de las anteriores sociedades, en las cuales el poder hablaba a través del lenguaje de la sangre. En

este sentido, los procedimientos elaborados durante la edad clásica y puestos en acción en el siglo xix han hecho pasar a la sociedad occidental de un régimen dominado por la simbólica de la sangre a uno dominado por la analítica de la sexualidad.

A diferencia del arte sexual que se ha desarrollado en otras civilizaciones, y cuyas características son la iniciación y el secreto, el Occidente cristiano y moderno ha sido el único en practicar la ciencia sexual, un saber fundado en la confesión. El hombre occidental ha sido convertido así, al menos desde el siglo xvi, en un practicante del arte de investigar el pecado como intención, y además obligado a indagar en los sentimientos relacionados con la carne, heredando el dispositivo confesional como el principal ritual laico de producción de la verdad, a partir del cual se han desarrollado poderosas técnicas para internalizar normas relacionadas con la moral y el comportamiento sexual. En este sentido, Occidente es una sociedad singularmente confesional, y el hombre occidental un animal confesante, pues pertenece a una sociedad que ha ordenado el saber del sexo alrededor de la confidencia y no de la transmisión del secreto.

Como correlato de esta ciencia sexual se ha constituido lo que Foucault denomina el *biopoder*, un poder cuya más alta función no es matar sino invadir la vida, incluirla en las redes del poder. Biopoder en cuya configuración y legitimación han convergido las más diversas disciplinas (la medicina, la psicología, la biología, la pedagogía, la psiquiatría, la demografía), y que se manifiesta a la vez como una política del cuerpo (encargada de educar el cuerpo, de aumentar sus aptitudes, de maximizar su fuerza y su utilidad) y como una planificación de la población o *biopolítica* (encargada de regular la proliferación de nacimientos, la mortalidad y los niveles de salud y de longevidad).

La sociedad que se desarrolla a partir del siglo xviii, nos dice Foucault, no se opuso al reconocimiento del sexo sino que, por el contrario, echó a andar todo un dispositivo para producir sobre él discursos verdaderos, más interesada en inscribir al sexo no tanto en una economía del placer como en un régimen de saber. En este contexto, la historia del dispositivo de la sexualidad ha conocido dos momentos decisivos, el que a mediados del siglo xvi desarrolla los procedimientos de dirección y examen de conciencia, y el

que a comienzos del xx ve nacer las tecnologías médicas del sexo, entre las cuales el psicoanálisis ocupa un lugar privilegiado.

A este respecto, la historia del dispositivo de la sexualidad puede ser considerada también como una arqueología del psicoanálisis, en la medida en que este último no sólo no escapa al discurso de la sexualidad sino que puede ser considerado como un heredero del dispositivo confesional y de la tecnología de la carne y de la pastoral cristiana. Foucault considera al psicoanálisis como uno de los instrumentos más relevantes en el proceso de sexualización de la familia nuclear moderna, la cual a partir del siglo xviii ha sido el foco privilegiado del dispositivo sexual, que la ha convertido en el lugar obligatorio de los afectos y el amor, y sobre todo en la encrucijada estratégica de la pasión incestuosa y de su prohibición, un tema mayor que domina el siglo xix y del cual la invención freudiana del complejo de Edipo es una expresión.

El psicoanálisis ha cumplido, en este proceso, la función de dar cuerpo y vida a las reglas de la alianza al saturarlas de deseo y sexualidad, ya que al hacer aparecer en el fondo de esa sexualidad la relación padres-hijos, “en el corazón mismo de esa sexualidad reencontraba como principio de su formación y cifra de su inteligibilidad los juegos mezclados de los esponsales y el parentesco, el incesto” (Foucault, 1977: 137).

El dispositivo de la sexualidad, y junto con él el psicoanálisis, han convertido al sexo en “esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos; ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define” (Foucault, 1977: 88). El sexo no sólo ha suplantado al alma, sino que también ha incubado en los hombres el “deseo del sexo”, es decir, el deseo de tenerlo, de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo y de formularlo como verdad.

En tanto que correlato de la ciencia sexual, la sexualidad se despliega, en consecuencia, como “significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa”, como un “dominio penetrable por procesos patológicos y que, por lo tanto, exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas; una

palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar” (Foucault, 1977: 86).

De las tesis anteriores Foucault desprende una conclusión que va a contracorriente de lo que toda una tradición crítica plantea, al afirmar que la liberación sexual no supone la negación del poder, y que lo que importa no es la afirmación de la sexualidad sino liberarnos de la sexualidad. En efecto, es desde el psicoanálisis, o al menos desde su versión freudo-marxista, que se ha convertido a la liberación sexual en una bandera y a la represión de la sexualidad en un lugar común que nos hace creer que se trata de un rasgo característico del poder en la sociedad moderna. Foucault afirma, por el contrario, que la crítica política de la represión sexual que el psicoanálisis ha alentado no escapa al dispositivo sexual, se despliega a su interior y no fuera de él y, por ello, no sirve a su posible dismantelación sino a su consolidación.

Por ello, contra el dispositivo de la sexualidad, afirma Foucault en las últimas páginas de su trabajo, “el punto de apoyo no debe ser el sexo-deseo sino los cuerpos y los placeres”, premisa en la que basa su crítica al psicoanálisis en tanto fundamento de una ética del deseo sexual que ha convertido en un universal ético el imperativo de vencer nuestras represiones y sublimar nuestros impulsos sexuales. En ella basa igualmente la necesidad de concebir otras formas posibles de subjetivación ajenas al placer sexual como paradigma de todos los placeres posibles, y que suponen una desexualización del placer y la invención de nuevas posibilidades de placer y de subjetivación.

Sin duda, esta búsqueda de alternativas al dispositivo de lo sexual explica por qué en sus últimas obras Foucault se desplaza hasta el pasado grecolatino y hacia una problemática que redimensiona el objetivo inicial de su arqueología del psicoanálisis y del discurso sobre el sexo. En efecto, en estos textos la reflexión de Foucault se sitúa más allá de la sexualidad para comprender la cuestión de la constitución del sí mismo en función de una historia de las problematizaciones éticas elaboradas a partir de las prácticas de sí mismo, una historia que no lo es de los sistemas de la moral o de las prohibiciones, sino una historia de las tecnologías del yo, de “las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y reconoce como sujeto” (Foucault, 1985: 9).

En esta nueva perspectiva, que se plasma en el segundo y el tercer volúmenes de su *Historia de la sexualidad*, Foucault explora la ética sexual del mundo antiguo y precristiano, y encuentra que ésta era menos tolerante y dionisiaca de lo que se piensa, y que se caracterizaba por la exaltación de la austeridad y el ascetismo, experiencias elitistas sin relación con los códigos morales o las prácticas corrientes.

Asimismo, constata que la antigua reflexión moral sobre los placeres nunca condujo a una codificación de los actos ni a una analítica del sexo, sino más bien a una estilización del comportamiento. En la medida en que la erótica era vista como parte de una estética de la existencia que permitía el acceso a la verdad y a una mayor libertad, la ética sexual consistía menos en una introspección del deseo que en un ejercicio de autodomínio y autolimitación en el comportamiento relacionado con el sexo. Una estética de la existencia y un arte de vivir que se perdió con el arribo del cristianismo y su ansiedad por la salvación, momento a partir del cual el hombre confesional substituyó la estética del placer por la analítica del deseo.

### CONOCIMIENTO DE SÍ, CUIDADO DE SÍ. PSICOANÁLISIS Y ESPIRITUALIDAD

En esta dirección, la principal conclusión que extrae el autor francés de su incursión en el pasado es simple pero de enormes consecuencias, a saber, el primado del problema del “cuidado de sí” sobre el problema del “conocimiento de sí” a lo largo de toda la historia precristiana. En efecto, Foucault sostiene que en la Antigüedad el principio delfico “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) era un tema completamente subordinado al “ocuparse de sí mismo” (*epimeleia heautou*), y que no es sino en la modernidad que tal principio será considerado, desde Descartes hasta Husserl, como la quintaesencia de la sabiduría filosófica.

Para explicar esta inversión histórica, Foucault muestra como el “conócete a ti mismo” eclipsó al “ocúpate de ti mismo” debido al doble influjo del cristianismo y de la modernidad sobre nuestra idea de la moral. Ambos, cristianismo y modernidad, fueron reacios al ideal del cuidado de sí, al que consideraban inmoral y egoís-

ta. La moral cristiana, porque ha convertido la renuncia de sí mismo en la condición de la salvación; y la moral secular moderna, porque ha transformado la ley externa en el fundamento de una moral social para la cual las reglas del comportamiento aceptable se reducen a la relación con los demás. De esta forma, sólo desde el predominio de una moral de la renuncia tenemos la impresión de que el cuidado de sí es incompatible con la moralidad.

La exploración de este tema fue el objeto del seminario dedicado a la hermenéutica del sujeto que Foucault impartió en el Colegio de Francia en 1982. En él nuestro autor recuperó de la Antigüedad clásica los elementos de una ética como arte de la existencia, y a partir de ellos buscó sentar las bases de un nuevo régimen de la verdad de sí, una nueva erótica y una nueva práctica de la libertad basada en el cuidado de sí, el cual se refiere a la posibilidad de autogobernarse y modelar la existencia propia por medio de un conjunto de ejercicios espirituales que aseguren la creación y reinención continua de sí mismo.

En este texto, la crítica de las morales prescriptivas y de la renuncia basadas en el conocimiento de sí comprende también a la crítica de la ética psicoanalítica del deseo sexual sublimado, la cual forma parte de aquéllas. Crítica que conduce a Foucault a la recuperación del tema de la espiritualidad, cuestión fundamental que remite a la diferencia que él mismo establece entre la filosofía antigua y la moderna, consistente en que en la Antigüedad la filosofía era inseparable de la espiritualidad, es decir, en que la cuestión filosófica del acceso a la verdad era inseparable de la posibilidad de una metamorfosis subjetiva.

La espiritualidad de la filosofía antigua significaba “la búsqueda, la práctica, la experiencia mediante las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”, y ello en la medida en que “el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad”, por lo que “es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta en distinto de sí mismo para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002: 33).

Para Foucault, a partir de Descartes se hizo evidente el rechazo y la exclusión de la espiritualidad, y en consecuencia del cuidado de sí, del campo de la filosofía. Si bien la escolástica medieval había

preparado ya el camino que condujo al rechazo de la espiritualidad filosófica, pues el conflicto entre ésta y la teología no fue sino la anticipación del conflicto entre espiritualidad y ciencia, no fue sino a partir de Descartes que este rechazo supuso la idea de un acceso puramente cognoscitivo y desinteresado a la verdad, a partir de las reglas formales de un método objetivo.

Desde entonces, las tentativas por recuperar la espiritualidad y el cuidado de sí han abortado debido al influjo del racionalismo moderno. Este es el caso, en especial, del marxismo y del psicoanálisis, doctrinas a las que Foucault considera como tentativas fallidas de espiritualidad, en la medida en que son deudoras de los ideales cientificistas y de la tradición cartesiana.

En efecto, en lo tocante al psicoanálisis Foucault señala que entre los factores que han impedido al freudismo, como resultado de su compromiso con el cientificismo, desarrollar una espiritualidad destacan las derivas positivistas y psicologistas que lo orientan, una concepción esencialista y ahistórica de la subjetividad y de la identidad, así como la reducción del problema de la verdad y el sujeto a una cuestión de pertenencia a un grupo o a una escuela.

En este contexto, resulta significativo que Foucault reconozca, no en Freud sino en Lacan, a aquel que en el terreno del psicoanálisis

[...] intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad (Foucault, 2002: 44).

Y digo que es significativo porque a pesar de este reconocimiento Foucault cuestiona el alcance que puede tener una espiritualidad que es pensada en términos de conocimiento, al preguntarse si “¿se puede, en los términos mismos del psicoanálisis, es decir, de los efectos del conocimiento, plantear la cuestión de esas relaciones del sujeto con la verdad, que –en todo caso desde el punto de vista de la espiritualidad – no puede, por definición, plantearse en los términos mismos del conocimiento?” (Foucault, 2002: 44).

La crítica de Foucault al psicoanálisis, incluido el lacaniano, es así la crítica a una hermenéutica de sí en la cual la ausencia de toda dimensión espiritual es consecuencia de la presencia en ella de una concepción intemporal y abstracta de la naturaleza humana. Una hermenéutica que estipula que nuestro deseo sexual es la verdad última que habita en el fondo de nuestra alma (porque está inscrito en todo lo que decimos y hacemos); que sólo nos es accesible cognoscitivamente; y que por ello requerimos, para leerlo y descifrarlo, de largas horas de análisis.

Frente a esta hermenéutica, una nueva erótica y una nueva relación del sujeto con los placeres implica la creación de una espiritualidad que sea un nuevo juego de la verdad ajeno al deber de ser fiel a la verdad del deseo; de los fantasmas y de los pensamientos ocultos en los pliegues más profundos del alma. Una espiritualidad que cuestione el privilegio acordado al deseo oculto; un invento del cristianismo del que la tesis freudiana de un inconsciente reprimido no sería sino una deriva moderna dado que, como lo sostiene Foucault, la cosmovisión cristiana habría iniciado esta interiorización del deseo sexual que el psicoanálisis no hace más que articular en nuevos términos, exigiéndonos revelar la verdad oculta de nuestro deseo no por la voluntad de Dios sino por las normas de la salud mental.

Ahora bien, sería ingenuo suponer que el objetivo de Foucault es reivindicar tal cual la espiritualidad y la erótica antigua, las cuales no pueden ser visualizadas al margen del contexto histórico que les dio origen y que difiere notablemente del nuestro. Por el contrario, se trata de, a partir de ellas, ir más allá de ellas para, como lo señala Rajchman, buscar un nuevo modo de concebir y vivir la sexualidad “gracias al cual podamos deformar, resistir a, distanciarnos de lo que nuestra historia nos presenta como eterno, universal, dado, tratándose de lo que somos y podemos ser: aquello por lo cual podemos desanudar, complejizar y liberar las fuerzas de nuestra fatalidad erótica” (Rajchman, 1994: 124).

En este marco, la recuperación y la reflexión que el último Foucault realiza sobre los combates en favor de las libertades sexuales presentes en los movimientos homosexual y feminista podrían situarse en el horizonte de esta nueva espiritualidad, pues en su opinión estos movimientos se abren a experiencias históricas inéditas.

tas en los terrenos del lazo social y de la construcción de sí, al margen de cualquier esencialismo identitario en el ámbito sexual. Experiencias que pueden contribuir a la creación de las nuevas prácticas de sí por las que aboga el filósofo francés.

En efecto, los movimientos lésbico-gay y feminista, así como las elaboraciones teóricas que ambos alientan, promueven experiencias libertarias, sostiene Foucault, que cuestionan la idea de una identidad sexual como un estado natural predeterminado, y que demuestran la fragilidad y contingencia de todo modo de identificación. Asimismo, cuestionan toda teoría ahistórica del sujeto que le atribuya a éste un fundamento inalterable, como es el caso del psicoanálisis, al que ambos movimientos le reprochan que nos conduzca a pensarnos como determinados fatalmente por un orden simbólico universal (un orden que en Lacan constituye la condición ontológica en la que se articulan la ley y el deseo, y que Freud concebía como un drama familiar que hunde sus raíces en nuestra prehistoria).

En contra de esta clase de esencialismo o naturalismo, Foucault recupera de estos movimientos una concepción del sujeto no como sustancia sino como forma, y defiende por ello lo que llama una historia del sujeto de la libertad, es decir, una historia de las subjetivaciones y de los múltiples modos de identificación que es a la vez una historia de las *prácticas de la libertad*, noción estratégica en el último Foucault, con la que busca repensar la idea misma de libertad, así como responder a aquellos que le reprochan sostener una idea del poder como algo omnipresente que no dejaría lugar para la libertad.

En efecto, en muchos de sus últimos textos Foucault define a la libertad no como la superación del poder o como lo que se opone al poder sino como su límite interno, pero al mismo tiempo la concibe, más allá del modelo jurídico-político moderno, no como una esencia abstracta o como una propiedad de la que cedemos una parte en el contrato social que funda el Estado, sino que sostiene otra idea radicalmente distinta: no la de la libertad en general sino la de la libertad en tanto que práctica histórica, no como un estado conquistado de una vez y para siempre, sino como la condición de un trabajo indefinido sobre la subjetividad.

Se trata, en consecuencia, de pensar en una historia del sujeto de la libertad que lo sea también del cuidado de la libertad, de la *eleu-*

*theria*, y cuyo alcance ético es indudable, pues como afirma Foucault: “La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999: 396).

La muerte privó a Foucault de la posibilidad de desarrollar en toda su amplitud su propuesta de una estética de la existencia, pero no hay duda de que sus ideas se dirigían hacia una concepción no sustancial, polimorfa y contingente del sujeto, y hacia una historia del sujeto político no como sujeto de derecho sino como sujeto ético. En cualquier caso, lo cierto es que si en sus últimos textos Foucault abandona la edad clásica como horizonte para pensar la modernidad y se desplaza hacia el pasado lejano, ello se debe a que descubre en la historia antigua el punto de apoyo de lo que Jacques-Alain Miller describe, no sin ironía, como “la utopía de un cuerpo independiente del sexo cuyos múltiples placeres ya no estarían reunidos bajo la férula unificadora de la castración”, una “utopía realizada no desde una sexualidad feliz, sino desde un cuerpo de placeres plurales en el que las cosas del amor no formarían un conjunto unificado por la función del falo castrado” (varios autores, 1990: 71). Utopía que, más acá de la modernidad, es el punto de partida desde el cual Foucault trató de pensar un más allá de la modernidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, Deleuze, Dreyfus *et al*  
1990 *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Madrid.
- Deleuze, Gilles  
1987 *Foucault*, Paidós, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques  
1997 *Resistencias del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Foucault, Michel  
2002 *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.  
1999 *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona.  
1987 *Historia de la sexualidad*, tomo 3, “La inquietud de sí”, Siglo XXI, México, D. F.  
1985 *Historia de la sexualidad*, tomo 2, “El uso de los placeres”, Siglo XXI, México, D. F.  
1977 *Historia de la sexualidad*, tomo 1, “La voluntad de saber”, Siglo XXI, México D. F.
- Merquior, J. G.  
1988 *Foucault o el nihilismo de cátedra*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Miller, Jacques-Alain  
1990 “Michel Foucault y el psicoanálisis”, en Balibar, Deleuze, Dreyfus *et al*, *Michel Foucault, Filósofo*, Gedisa, Madrid.
- Poster, Mark  
1987 *Foucault, el marxismo y la historia*, Paidós, Buenos Aires.
- Rajchman, John  
1994 *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, Prensas Universitarias de Francia, París.