

La Historia de la Sexualidad: Una Escritura Revoltosa * Beatriz Aguad

Un giro en la escritura de “La Historia de la Sexualidad” es situable: es el ocurrido desde la publicación del primer ensayo “La voluntad de saber”, al siguiente “El uso de los placeres”¹. Ocupa un largo intervalo de ocho años, intervalo que podemos recorrer con la lectura de sus artículos, conferencias y entrevistas², pero que hace un corte en el proyecto de una historia de la sexualidad. Foucault anunciaba en 1976 una serie que en 1984 cambia por otra en la que el tomo dos será el primero. La voluntad de saber queda entonces en calidad de cero: de las redes discursivas sobre el sexo, de las que el saber es la columna y el poder su administrador, Foucault franquea el paso a una estética de la existencia. ¿Qué fue lo que ocurrió y por qué interesa este desplazamiento? ¿En qué nos concierne en tanto psicoanalistas no afectados por una teoría sino situados como tales por nuestra práctica- siendo que ella misma logra su realización en instantes precisos y no de un modo general y continuo? Si tomamos el riesgo³ de seguir a Foucault - quizás alcanzándolo con Lacan como propone Jean Allouch⁴, u ocurriéndonos lo que a Veyne en su alucinación⁵ - veremos que La Historia de la Sexualidad no sigue un camino recto. Esta escritura donde el orden pensado previamente es alterado, donde se vuelve a colocar la cuestión sin amedrentarse por cambiar el eje de la investigación, es un ejercicio permanente. Foucault se justifica con una razón aparentemente simple: dice que está movido por la curiosidad, que ésta no es asimilar lo que conviene conocer sino lo que permite desprenderse de sí mismo⁶. De este modo da cuenta que en ese ejercicio de re-escritura algo se despega de sí. ¿No constituye esto mismo una práctica erótica? La búsqueda genealógica del hombre del deseo, que emprende en el giro de 1984, la fórmula para una filosofía que se quiere crítica y con rigor plantea:

“...hay que entenderla como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es

el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí en el pensamiento”⁷.

¿El no realizar filosofía nos deja aparte de esta propuesta? ¿Se trata acaso de una especulación o de un ejercicio?

La interrogación tiene sentido ya que con el lanzamiento del pensamiento de Foucault en nuestro campo iniciado por Jean Allouch⁸ nos encontramos en un punto semejante al que llevaba a aquel a decir:

“¿Qué valdrá el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?”⁹.

Es decir, ¿no podemos preguntarnos, siguiendo el procedimiento de Foucault, qué tipo de problematizaciones de lo sexual ocurrieron en nuestra doctrina y a qué prácticas condujeron? Por otro lado, si la Historia de la Sexualidad es el umbral de las reflexiones y testimonios de los nombrados gay and lesbian studies¹⁰ que llegaron después y que no desconocen el pensamiento freudiano, ¿qué relación establecemos con ellos y en qué nos desafían a volver a pensar? Hay que extraer algo más de esa “prueba modificadora de sí” de la que habla Foucault. Ella no es un asunto solitario o simplemente teórico. Mientras él escribe este nuevo proyecto conversa largamente con Paul Veyne, historiador de la Antigüedad. Existía entre los dos, cuenta Didier Eribon¹¹, una vieja amistad nacida por la enseñanza de aquél en la École Normale. Se reencuentran cuando el antiguo maestro daba forma a “Les aveux de la chair”¹², prometido como el último ensayo de la serie¹³ siendo que es el antecedente de “El uso de los placeres” y “La inquietud de sí”, que no conoceremos puesto que muere cuando lo estaba re-escribiendo.

Para ubicar el lugar central que tubo esa amistad en la producción de Foucault nos queda su testimonio:

“Paul Veyne me ayudó constantemente en el transcurso de estos años. Sabe qué es esto de investigar, como verdadero historiador, la verdad, pero también conoce el laberinto en el que se entra desde el momento en que

se quiere hacer la historia de los juegos de falso y verdadero; es de aquellos, tan raros hoy, que aceptan dar cara al peligro que trae consigo, para todo pensamiento, la cuestión de la historia de la verdad. Sería difícil circunscribir su influencia sobre estas páginas”¹⁴.

En tanto el nuevo proyecto sobre La Historia de la Sexualidad fue forjado en la amistad con Paul Veyne seguramente entró en la cuenta de la búsqueda de otra clase de Wahrsagen que la puesta en juego por “la hermenéutica de sí” freudiana. Al decir John Rajchman el problema de Foucault en cuanto a la verdad tocaba al amor y a la amistad y se trata de una erótica nueva”¹⁵.

“El murmullo”: lo que ha sido dicho a propósito del sexo.

En “La voluntad de saber” Foucault, partiendo de el “se dice”¹⁶, expone sus objeciones a la idea tan extendida que desde el siglo XVII con la aparición del orden burgués y el desarrollo del capitalismo hemos padecido una represión creciente de la sexualidad de la que fuimos relativamente liberados por Freud¹⁷. Su propuesta es colocar lo que llamará “la hipótesis represiva”¹⁸ en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas, en las que considerará esencial:

“...la existencia, en nuestra época, de un discurso donde el sexo, la revelación de la verdad, el derrumbamiento de la ley del mundo, el anuncio de un nuevo día y la promesa de cierta felicidad están imbricados entre sí”¹⁹.

Según este desarrollo sostener que el sexo está reprimido remite a un secreto que, sin ser la realidad fundamental respecto de la cual se sitúan todas las incitaciones a hablar del sexo, es un tema que forma parte de la mecánica misma de ellas: una “fábula” indispensable para la economía proliferante del discurso sobre el sexo. El sexo debe ser dicho, hablado, incitado al discurso²⁰. Las sexualidades ilegítimas²¹, el sexo salvaje²² -nombres dados por él para referirse a lo que no entra en los circuitos de la producción pero sí al de la ganancia, como los burdeles y manicomios que en sordina hacen pasar el placer- ellos también

constituyen discurso, aún cuando sean insularizados o clandestinos.

La idea del sexo reprimido, insistirá Foucault, no es pues una cuestión de teoría sino que va aparejada al énfasis de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo²³. Esta puesta en discurso del sexo se enlaza a técnicas polimorfos del poder, infiltrando y controlando el placer cotidiano. No obstante, el "...punto importante no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, mientras destinadas a ocultarla, sino a aislar y aprehender "la voluntad de saber" que al mismo tiempo les sirve de soporte y de instrumento"²⁴. Todo lo cual lleva a prácticas confesionales y a una prédica sexual. Allí ubica al psicoanálisis en este año: 1974. Para Foucault la cuestión es la constitución histórica de un objeto de saber: la sexualidad. Al definir el eje poder-saber- placer está centrando las constantes en las que la sexualidad aparece. Ella es entonces objeto de saber científico, objeto de búsqueda confesional, objeto que contiene la verdad sobre la identidad del individuo. Los objetos de saber se nutren, según esto, por la regularidad anónima del pensamiento y no por la relación que el sujeto tiene con él mismo. Este es el "murmullo" en el que el mismo Foucault quiere situarse para hacer y fundamentar su desarrollo. Estos objetos de saber no solo no se fundan desde un sujeto trascendental sino que tampoco se definen a partir de una subjetividad fundamental o fundadora, aún si ciertas reglas pueden concernir a sujetos en condiciones de producir afirmaciones verdaderas²⁵. Es por esto que en "La voluntad de saber" no encontramos casos y la referencia a un sujeto sólo se encuentra una vez para dar cuenta de su constitución en la sujeción: sujeción que es de orden²⁶. Dicho de otro modo, el sujeto en este desarrollo es un sujeto indeterminado o anónimo. La designación del caso del pequeño Hans y de sus "benéficas angustias"²⁷ solo quiere mostrar un nuevo régimen de discursos: "se dice de otro modo" la sexualidad de los niños. Así mismo, la referencia a Sade o a aquel anónimo autor de *My Secret Life* es la demostración del imperativo de decirlo todo: las caricias sensuales, las miradas impuras, las palabras obscenas. Al punto que Foucault coloca a Sade como fiel seguidor de los tratados de guía espiritual²⁸.

Se pueden aportar otras fuentes que corroboran lo que Foucault desarrolla en este sentido. En especial, los estudios efectuados acerca de la Inquisición en México, a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII, que muestran los esfuerzos²⁹ de los conquistadores para anexar el discurso y las prácticas ya existentes a su red³⁰.

La Iglesia tomó el control de “las almas conquistadas” y se interesó especialmente por aquellas cuyos silencios eran conocidos y tomaban notoriedad pública. Aunque muchos quedaban en el anonimato, luego de ser examinados, existían elogios a los que se les imponía no solo la confesión sino la Dirección Espiritual de los llamados “Maestros”³¹. Esta se dirigía hacia los estados místicos de raptó o revelación. El carácter erótico de la experiencia no dejaba de estar en relación con los ejercicios de privación en los que el sexo estaba incluido dentro de las sugerentes figuras de las tentaciones de la carne. Estas experiencias debían obligadamente ser escritas y entregadas al confesor o al guía espiritual. De este modo surgieron los escritos de los místicos que obedecían a los imperativos de los confesores³². Algunos de ellos fueron usados luego como tema de hagiografías o motivos de catequesis. Llegado a este punto el sujeto de la experiencia se perdía al ingresar al discurso corriente como figura de “santidad a imitar”.

Las críticas al psicoanálisis

Si tenemos en cuenta que la confrontación de Foucault es con Descartes y su método³³, como lo fue ya antes en “La Historia de la Locura”, podemos ensayar una respuesta de por qué la práctica analítica freudiana es para él confesional y normativa. Si el pensamiento freudiano sigue a Descartes en su búsqueda de la verdad –cosa afirmada por Lacan en el comienzo de su enseñanza en 1964³⁴ –se guiará por una certeza. De eso se sigue –si no se efectuó la nueva lectura que de esto hacía Lacan– la posibilidad de engañarse o ser engañado y necesitará una garantía de esa verdad que encontrará, no ya en un sujeto trascendente como lo hacía el filósofo, sino en el inconsciente. Será él, el inconsciente, el que ocupará ese lugar inmutable y a-histórico. El analista, entonces, necesariamente provocará la confesión puesto que se le confiere la sabiduría sobre verdades anteriores.

Por otro lado, la voluntad de universalización que Freud daba a sus formulaciones según pasaron los años, produjeron consecuencias: entificaron el inconsciente de un modo tal que ya no se supo cual era su materialidad efectiva. A decir verdad, de no haber llegado Lacan para poner las cosas bajo sus pies ya todo estaría perdido. Estas universalizaciones que llevaron a prácticas normativas fueron producidas por Freud. Véase: el complejo de Edipo³⁵, el asesinato del padre primordial³⁶, la polaridad masculino-femenino, el complejo de castración, el “penisneid”, la bisexualidad, la idea de desarrollo o etapas y, para terminar, su testamento “Análisis terminable e interminable”³⁷. Estos son unos cuantos mojones de ese camino. Debemos acordar con Foucault que una práctica que se reconoce previamente en una teoría que se pretende universal es necesariamente normativa y se juega en la identidad.

Podemos realizar ciertas consideraciones sobre esto a partir de una comunicación que Freud hace en Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. Freud entrega lo que él llamará “un resultado de la investigación analítica” para la que quisiera la demostración de su validez universal. Como no tiene la prueba de ello advierte al lector que, no obstante, no pospondrá su publicación debido a un cambio sobrevenido en sus condiciones de trabajo. ¿Cuál es ese cambio? El tiempo limitado que tiene ante sí, como para esperar una corroboración de lo que comunica, y el hecho de no estar ya solo. A sus diligentes colaboradores les confía esa parte del trabajo³⁸. Digamos que Freud actúa bajo la certeza de una premisa que formula así:

“Mientras que el complejo de Edipo del varón se va al fundamento debido al complejo de castración, el de la niña es posibilitado e introducido por este último”³⁹.

Sabemos la continuación que esta afirmación tuvo en relación a un carácter de la mujer como “ser social”⁴⁰ puesto que tales constelaciones, dice Freud, la formación del superyo se vería menoscabada y no puede alcanzar la fuerza y la independencia que le confieren su significatividad cultural⁴¹. ¡Con razón Freud anticipaba una reacción hostil del feminismo! En cuanto a la objeción que Foucault realiza al

psicoanálisis refiriéndose a lo que él llama la “hipótesis represiva”, él mismo reconocerá allí una cierta endeblez en sus desarrollos. Dirá: “Que el sexo, en efecto, no esté reprimido, no es una noción muy nueva. Hace un buen tiempo que ciertos psicoanalistas lo dijeron”⁴²; aunque no da los nombres de éstos. También hace una autocrítica al haber hablado de un modo confuso sea de la represión, de la ley, de la prohibición o de la censura; pero aclara que no le interesa la teoría sino el avance en una “analítica del poder”⁴³.

Esa analítica del poder pasa por el molinillo de su confrontación con Descartes. Éste al poner su “método” enseña a quien la practica a separar sus ideas verdaderas de sus ideas falsas. El ejercicio se realiza con la “certidumbre”, a condición de que no estamos locos puesto que si lo estamos las cosas ya no son lo que son.

La posición crítica de Foucault sigue a los Antiguos: no se trata en ella de decir la verdad sobre las cosas, sino del decir mismo de la verdad. No se trata de certidumbre sino simplemente de la valentía que hay que tener para decir lo que para nosotros es verdadero. Esta es la parrhesía griega, en ella no hay ninguna exclusión de la locura. Los riesgos son más bien otros: se corren riesgos al decir la verdad, riesgos de orden político o moral⁴⁴.

Tanto el procedimiento de Descartes como el de Foucault tratan de dar cuenta de un saber que, saludemos a la filosofía, tiene que ver con la propia vida. Solo que mientras uno se vale de la “certidumbre” el otro solo quiere “la sabiduría”, pero no la de los sabios, sino la de la ascesis. Como dijimos la ascesis como práctica erótica no realiza una operación de exclusión. Los estudios históricos efectuados por Foucault se dirigen a aquellos que la sociedad excluye de la definición que se da de sí misma. ¿Cómo opera ésta? Centrándose esta vez en la sexualidad, Foucault precisa que las leyes naturales de matrimonialidad y las reglas inmanentes de la sexualidad comenzaron a inscribirse en dos registros diferentes. :a Iglesia cedió paso a la medicina. Se dibujó un mundo de la perversión que no es simplemente una variedad del mundo de la infracción legal o moral⁴⁵. ¿Qué significa la aparición de todas esas sexualidades periféricas? ¿Se trata de excluir a toda esa vegetación de sexualidades dispares?

No, esta nueva caza de las sexualidades periféricas produce una incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos⁴⁶. Foucault dirá que todos esos perversos que los psiquiatras del siglo XIX entomologizan dándoles extraños nombres de bautismo (exhibicionistas, fetichistas, zoófilos, dispareunistas, etc.) serán nombres desde el aparato de poder para identificarlos⁴⁷. Es la medicalización de lo insólito. El poder, que así toma a su cargo la sexualidad, abraza con fuerza al cuerpo sexual. La intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador y el placer descubierto fluye hacia el poder que lo ciñe⁴⁸. La verdad extraída del sexo está sujeta a las condiciones de poder⁴⁹. Foucault tiene mucho cuidado en aclarar que el poder no es el Estado o la Ley⁵⁰. Sin embargo éstos pueden muy bien no estar ausentes, en tanto las redes discursivas en las que estamos apresados tienen que ver con las estrategias modernas de gobernabilidad. Sostendrá:

“El sexo no es cosa que solo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público, solicita procedimientos de gestión; debe ser tomado a cargo por discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de policía... no en el sentido de represión sino en el sentido de mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individualizantes”⁵¹.

Esta estrategia de gobernabilidad apareció en el siglo XVII. La administración de la policía –interior u exterior- adquirió a partir de entonces formas nuevas destinadas a influir sobre la vida de la población⁵². Foucault nombra biopoder a esta estrategia de gobernabilidad. A este biopoder le es consustancial la “norma” y la “normalidad”, que es algo muy específico: funciona al modo de nuestra credencial de elector, que es de norma llevar consigo para acreditar quienes somos⁵³. La norma es un medio de identificarnos y obtener de nosotros que nos identifiquemos de modo tal que nos volvamos gobernables⁵⁴. Es una forma de pensamiento individual que no se opone como experiencia individual a la experiencia colectiva. La norma no tiene conflicto con la relación del individuo y la sociedad. “Más la administración de la vida de la sociedad gana en alcance totalizador, más la naturaleza de sus

procedimientos para identificarnos se vuelven individualizantes”⁵⁵... y clasificadores. Estas son las condiciones en que se produce un discurso no solo moral sino RACIONAL. Por consecuencia, la crítica de Foucault a Freud es que no produjo una nueva racionalidad y que, por añadidura, integró el juego de la verdad y el sexo a la racionalidad ya conocida⁵⁶; no considera que Freud haya abierto las puertas a lo que él llama una ascesis, una erótica ligada al decir que sería un umbral posible de un saber. Todo lo contrario de lo que confiere a la ars erótica considera su práctica dentro de lo que él llama Scientia Sexualis⁵⁷. En relación con esa racionalidad Foucault pronuncia el Acheronta movebo. Justamente la advocación formulada por Freud para su Interpretación de los Sueños. Para resaltar el lugar de sabio y su modo de operación da estos versos:

Vosotros que sois sabios, llenos de alta y profunda ciencia,
Vosotros que concebís y sabéis
Cómo, dónde y cuando todo se une
Vosotros, grandes sabios, decidme lo que pasa,
descubridme qué sucedió conmigo,
descubridme dónde, cómo y cuando,
por qué tal cosa me ha ocurrido⁵⁸.

¿Cómo este sabio servidor de la voluntad de saber relativa al sexo, que caracteriza al occidente moderno, hizo funcionar los rituales de la confesión en los esquemas de la regularidad científica? Foucault enumera una serie de procedimientos; algunos de ellos constituyen principios en la teoría freudiana:

- 1) Por una codificación clínica del hacer hablar: al lado de la confesión los cuestionarios, la hipnosis, la asociación libre.
- 2) Por el postulado de una causalidad general y difusa: se debe decir todo y se puede interrogar todo. Esto se justifica en la idea de que el sexo está dotado de un poder causal y polimorfo.
- 3) Por el principio de una latencia de la sexualidad: El sexo es difícil de decir no solo por las reglas de decencia sino porque el funcionamiento del sexo es oscuro y su naturaleza es huidiza porque su causa es clandestina⁵⁹.
- 4) Por el método de la interpretación. El que escucha

tiene una función hermenéutica. Perdona, absuelve, pero sobre todo es dueño de la verdad. El que confiesa la saca a la luz y esto solo a medias. El que escucha la completa. De ese modo se constituye un discurso verdadero⁶⁰.

5) Por la medicalización de los efectos de la confesión. Estos serán colocados en el régimen de lo normal y lo patológico. Lo verdadero sana, es curativo si lo dice a tiempo y a quien conviene. Estos procedimientos de montaje hechos para el saber, y destinados a obtener la verdad sobre el sexo, es opuesto a la ars erótica de la Antigüedad⁶¹. Lo que importa allí de la verdad es que estaba en relación con el placer. Es exactamente lo que se abandona con el pensamiento racional que no quiere la ascesis sino la evidencia⁶². Es en la relación consigo mismo que en la ars erótica algo debía ser conocido como placer. El saber que se obtiene del placer se lo invertía en la práctica sexual para amplificar sus efectos y así se constituía un saber de carácter secreto para conservar su eficacia y su virtud. Era allí y de ese modo donde surgía un maestro...

“Y el elegido obtenía una serie de maravillosos dones: dominio del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de la larga vida, exilio de la muerte”⁶³.

Esta transmisión cuerpo a cuerpo de un saber preciso se ligaba a la pedagogía y el sexo servía de soporte a las iniciaciones del conocimiento⁶⁴. Como conclusión se desprende que Occidente ha logrado no solo anexar al sexo un campo de racionalidad sino hacernos pasar casi por entero (cuerpo, alma, historia, individualidad) bajo el signo de una lógica:

“Lógica de la concupiscencia y el deseo. Tal lógica nos sirve de clave universal cuando se trata de saber quienes somos”⁶⁵.

No obstante, terminará diciendo Foucault, la ars erótica no ha desaparecido completamente de nuestra civilización occidental. Hubo en la confesión cristiana, en la dirección y el examen de conciencia, en la búsqueda de la unión espiritual y del amor de Dios toda

una serie de procedimientos que se vinculan a un arte erótico. Guía por el maestro a lo largo de un camino de iniciación, intensificación de las experiencias hasta en sus componentes físicos⁶⁶. En la actualidad, dirá, hay restos arqueológicos en la superficie de nuestra civilización de aquella ars erótica. No se trata de un ideal de sexualidad sana, promesa de la medicina. No se trata del sueño humanista de una sexualidad completa y desenvuelta, ni se trata del lirismo del orgasmo, o de los buenos sentimientos de la bioenergía, donde habría que buscar los elementos de un ars erótica. Se trata de esa multiplicación e intensificación de los placeres ligados a la producción de la verdad. El formidable placer del análisis en el sentido más amplio de esta palabra⁶⁷, que el occidente ha fomentado sabiamente, todo ello forma los fragmentos errantes de un arte erótico. Este es el momento de replicarle a Foucault que él está nombrando al psicoanálisis; que de lo que se trata en la práctica analítica desde Lacan es de la subjetivación del sexo en tanto pone en juego la función del sujeto que está representado por un significante para otro significante. No hay allí ni identidad ni norma. Lacan dirá que el sujeto que habla no podría jamás atribuirse un sexo, o decirse macho o hembra sin escamotear simbólicamente el órgano que sirve a la copulación⁶⁸. Partiendo desde allí el psicoanálisis no sería confesional por la sencilla razón de que el sexo es inconfesable. Como lo demuestra el caso de Marguerite, que al realizar el pasaje al acto contra la actriz manifiesta que la confesión del sexo no es posible, porque en ningún caso sabría ser confesable lo que solo puede ser formulado por un acto⁶⁹. No faltarán quienes digan que la erótica siempre estuvo presente en la práctica analítica, ¿dónde estaría pues la novedad de este planteamiento? Los que así pensaren deberían tener en cuenta la fatal interpretación que se dio al *Wo es war, soll ich werden*. No se trata del yo en ese *Ich*, se trata de reconocer allí el sujeto⁷⁰; y ¿cómo no advertir que su existencia no se apunta sino por medio-decir de la verdad, una atención a la diferencia, una resistencia a la sexualidad gobernada?.

La resistencia

La resistencia es en el pensamiento de Foucault el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscribe

como el irreductible elemento enfrentador. Están distribuidas de manera irregular, realizan el papel del adversario, de blanco o saliente para una aprehensión. Presentes en todas partes en la red de poder hay, no obstante, varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales. A veces son grupos o individuos, otras veces encienden puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida o determinado tipo de comportamiento. Recortan lo irreductible⁷¹. Las podemos ver también en esos restos arqueológicos de la erótica antigua que Foucault reconoce como existentes en nuestro tiempo, designando en ellos el inmenso placer en la producción de la verdad. Es allí donde encontramos a Freud resistiendo la medicalización y haciendo surgir, en la misma operación, al psicoanálisis. Freud como “fundador de discursividad”⁷².

Foucault le da ese lugar cuando realiza la historización del cuerpo a través de los intentos científicos por aprehenderlo. De la creación de un “cuerpo neurológico” se pasó al moderno concepto de “sexualidad” en el S. XIX. Es un cuerpo receptivo de las órdenes y Charcot mandará a las histéricas reproducir los síntomas de la epilepsia. Pero ellas hacen surgir un nuevo cuerpo, un “cuerpo sexual”, que resiste al poder del saber médico⁷³. Foucault transcribe la sesión manuscrita del 25 de noviembre de 1877 realizada por Charcot:

“El sujeto presenta una contracción histérica; Charcot suspende una crisis colocando, primero, las manos, luego un bastón, sobre los ovarios. Retira el bastón, la crisis recomienza, la acelera con inhalaciones de nitrito de amilo. La enferma reclama entonces el bastón-sexo con palabras que no implican ninguna metáfora. Se hace desaparecer a G. cuyo delirio continúa”⁷⁴.

La sexualidad de la histérica se ha resistido a la empresa de medicalización. Foucault reconoce allí la ruptura de Freud con la neuropsiquiatría de la degeneración. Sostendrá que el esfuerzo de Freud para poner la Ley como principio de sexualidad, convocando en torno al deseo lo que hasta ese momento había sido orden del poder, fue consecuencia de su oposición a lo que había de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo

cotidiano de la sexualidad. Pero, agrega, es en ese esfuerzo que Freud crea un mito esencial de la humanidad, anclando en un oscuro pasado nuestra identidad de ser sexuados⁷⁵ . Muchos años más tarde Foucault reconoce en el planteamiento de Lacan una cuestión que identifica como histórica y propiamente “espiritual” en estos términos:

“Me parece que lo que le dá todo el interés y la fuerza a los análisis de Lacan es precisamente esto: que Lacan fue el único después de Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema de las relaciones entre sujeto y verdad...Intentó plantear una 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 el sujeto la posibilidad de decir la verdad sobre él mismo”⁷⁶ .

La práctica analítica ha alcanzado ese carácter de resistencia que localizábamos en el pensamiento de Foucault. Esto ocurre cuando dá lugar a una práctica que resiste a la ciencia por el desconocimiento de ésta a la verdad que la causa, que resiste a la magia porque la verdad allí solo es causa eficiente disimulándose el saber y, finalmente, resiste a la religión porque allí el sujeto solo sabe de la verdad a través de Dios lo que lo vuelve con respecto al saber muy desconfiado⁷⁷ . Afirmación hecha para situar a todo el lógico-positivismo, de la que se desprende que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla y puesto que no tiene otro medio de hacerlo⁷⁸ .

La espiritualidad en Foucault

Foucault entendía por “espiritualidad” el acceso del sujeto a un modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer de sí mismo para acceder a ese modo de ser⁷⁹ . Allí se encuentra la epimelia heautou. Esta era, entre los griegos de la Antigüedad Clásica, una regla de vida y un arte de la existencia, en el que el conócete a ti mismo le estaba subordinado, siendo nada más que una técnica dentro de las múltiples ejercitaciones que la regla de cuidado de sí exigía. La regla suponía una erótica, la del ciudadano que

reconocía en el deseo y la responsabilidad de sí ante los otros; era una práctica de subjetivación. La diferencia con el “conócete a ti mismo” es que éste no deja de ser un imperativo y está ligado a un conocimiento. Lo que explica que la Iglesia hasta el día de hoy lo indique⁸⁰ como práctica. Era el consejo que se le daba a quien iba a consultar el oráculo y quería decir: “No imagines que tú eres Dios”. O bien: “Haz de saber bien cuál es la naturaleza de tu demanda cuando vienes a consultar el oráculo”⁸¹. Hay una diferencia que no es de antagonismos sino de fidelidad. La epimeleia heautou pone en juego la elección personal para acceder a lo mejor de sí.

Ha habido pues durante el cristianismo una pérdida progresiva del sí, mientras el “sí mismo” y el conocimiento han ido avanzando bajo el precepto “conócete a ti mismo”.

El cuidado de sí es la problematización que toma Foucault para escribir la “Historia de la sexualidad” en su segundo ensayo, aquel donde da testimonio del giro de su escritura: se trata de “El uso de los placeres”. Allí se propone una genealogía del hombre del deseo.

Se formula las siguientes preguntas: ¿Por qué se hace del comportamiento sexual una cuestión moral, y una cuestión moral importante? ¿Cómo la actividad sexual a sido constituida en problema moral?⁸² No se trata de una historia de las prohibiciones y de los códigos restrictivos de la sexualidad. En referencia a prohibiciones y códigos ha habido a lo largo de la historia una cierta estabilidad: los hombres no han sido más inventivos para sus prohibiciones que para sus placeres. La historia de la sexualidad pone en manifiesto que lo que ha cambiado es el modo en el que se integran las prohibiciones en relación a sí.

En esto consiste la diferencia entre la Antigüedad griega y la civilización occidental y cristiana del S. XVII respecto a lo que hoy se llama normalización. Puesto que los griegos no se preocupaban por proveer a todo el mundo de un modelo de comportamiento. En la

moral filosófica de los griegos no puede encontrarse ninguna huella de esa normalización. La razón es que el objetivo principal de esta moral era de orden estético. Se trataba de una elección personal y quedaba reservada a un pequeño número de gente⁸³. La moral era un asunto que concernía a su ética, a la voluntad de tener una bella vida. Interesaban las relaciones que se tenían con sí y con los otros. En esa moral de los antiguos no estaban presentes los problemas religiosos. No se privilegiaban preguntas como: ¿Qué pasa después de la muerte?, ¿Qué son los dioses? Tampoco esta moral estaba ligada a un sistema legal. Había pocas leyes contra las malas conductas sociales. Lo que les preocupaba a los griegos era constituir una clase de moral ajustada a una estética de la existencia.

Este estilo de formular una moral podría tener que ver con lo que hoy ocurre, justamente en la medida en que para la mayor parte de nosotros la moral no puede estar formada sobre la religión y nosotros no queremos que un sistema legal intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima⁸⁴.

Es con respecto a esto que Foucault advertirá a los movimientos de liberación recientes que no busquen en un pretendido conocimiento científico la elaboración de una nueva moral. Se refiere específicamente a los recursos que estos movimientos quieren obtener para la elaboración de una moral en la que es el yo, el deseo, el inconsciente⁸⁵.

Para decirlo con las palabras de Foucault:

Es la adhesión al principio que el hombre es un ser pensante, hasta en sus prácticas más mudas, y que el pensamiento no es lo que hace en lo que pensamos ni admitir lo que hacemos; sino esto que nos hace problematizar incluso lo que nosotros mismos somos⁸⁶.

Sujeto y práctica de sí

Hay un antecedente que nos advierte que esta cuestión del deseo está en suspenso, en espera. En el año 1981-1982 Foucault hablará de la hermenéutica del sujeto⁸⁷. Se trata de un curso destinado a la hermenéutica de sí. El asunto en él es qué se hace con los problemas y

cuáles son los trascendentales.

Las cosas ocurren de este modo: aunque el curso está destinado al sujeto, él hablará del sí. Son las prácticas que en la Antigüedad clásica se centraban en lo que en griego se llamaba “epimeleia heautou”, en latín “cura sui”. Se trataba del principio que se tiene de “ocuparse de sí”, “preocuparse de sí mismo”⁸⁸. Exactamente la epimeleia heautou quiere decir: trabajar sobre alguna cosa, o estar preocupado por alguna cosa⁸⁹. Xénophon, por ejemplo, utiliza esa palabra para describir el cuidado que conviene aportar a su patrimonio. Pero también era la responsabilidad de un monarca con respecto a sus conciudadanos; o lo que un médico hacía cuando curaba a un enfermo⁹⁰. Es una responsabilidad por el otro o por algo⁹¹.

El tomar cuidado de sí, al que Allouch llama “take care”, constituye en el pensar de éste el punto de confluencia entre la práctica analítica de Lacan y la práctica filosófica del último Foucault⁹².

Es necesario interrogar esta afirmación de Allouch. Para ello proponemos considerar lo que Foucault designa por epimeleia heautou. Allí no hay propiamente un sujeto, tal como lo conocemos en la modernidad cartesiana, es decir, un sujeto en relación a un saber producido mediante una práctica de sí interiorizada. Es “un casi sujeto”⁹³; producido bajo técnicas propuestas bajo la dirección de un maestro, en relación con los dioses y los acontecimientos externos por venir. Es un sujeto compartido con el Maestro. La finalidad en los griegos era alcanzar una vida bella. Si los griegos relacionaban verdad y sujeto, la verdad no estaba entre el sujeto y su alma. Tampoco había del ama un discurso verdadero. Entre los helenos la finalidad era proveer al iniciado de una verdad que no conocía y que no residía en él. El propósito era aprender esta verdad, incluso memorizarla, y progresivamente llevarla a aplicación.

Había ejercicios de resistencia y abstinencia, y entrenamientos en el pensamiento y por el pensamiento. Por ejemplo, un ejercicio de pensamiento

era la praemeditatio malorum⁹⁴, la meditación de los males futuros. Había que imaginarse lo peor como ocurriendo ya. De este modo se anulaba el porvenir y el mal. El porvenir porque dejaba de ser tal, ya que se lo imaginaba como presente; y el mal porque con el ejercicio ya no lo era, o no lo era tanto. El imperativo “conócete a ti mismo”, tan característico de nuestra civilización, es remplazado por una interrogación más vasta: “¿Qué hacer de sí mismo? ¿Qué trabajo operar sobre sí?”.

Por consiguiente las prácticas confesionales, entre las que Foucault coloca al psicoanálisis, son extirpadas. La práctica propuesta es la de una ascesis y en su realización está la dirección del maestro filósofo. La actividad que importa es el filosofar. Nunca es demasiado tarde para filosofar⁹⁵. No se trata de que la propuesta de Foucault sea elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero él espera que, si se puede desarrollar una historia donde se observe que los principios de nuestra moral estuvieron anteriormente ligados a una estética de la existencia, ella puede ser útil: podremos cambiar algo. Si hemos pensado que nuestra vida de todos los días –nuestra moral individual- estaba ligada a las grandes estructuras, podremos desembarazarnos de esa convicción.

“Debemos desembarazarnos de la idea de un lazo analítico y necesario entre la moral y las otras estructuras sociales, económicas y políticas”⁹⁶.

El uso de los placeres

El tema nuevo que ocupa a Foucault es el hombre de deseo. ¿Pero cómo tomarlo que no sea por el sesgo de la teoría freudiana? Fiel a él mismo se destina a desprender el saber sobre sí de ciertas prácticas en las que se ponía en juego la preocupación de sí. En esto su camino es opuesto al de Descartes para quien la primacía es la de “la analítica de la verdad”. Allí la gran cuestión filosófica consistía en conciliar al sujeto teórico, primero en la secuencia, con el sujeto práctico. Mientras que Foucault sigue a los Antiguos que se conducen en el sentido inverso: El saber sobre sí no es

el principio fundamental sino un producto o consecuencia de la preocupación respecto de sí, de la actividad o práctica de sí⁹⁷ .

Hay coherencia con el primer olvidado a este banquete “La voluntad de saber”. En un punto de la crítica que practica: si la historia singular es tomada como reacción o respuesta a ciertos acontecimientos o, lo que es lo mismo, producida por la represión; la sexualidad entonces es una invariable: una y la misma siempre. Esto corresponde a

“sacar del campo histórico al deseo y al sujeto del deseo y a pedir que la forma general de lo prohibido dé cuenta de lo que pueda haber de histórico en la sexualidad”⁹⁸ .

La genealogía del hombre del deseo, no es una historia de los conceptos sucesivos del deseo o libido, sino un análisis de las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación donde se producía ése descubrimiento. Aislado y exponiendo esas prácticas se podría demostrar cómo esas prácticas condujeron a problematizaciones morales en las que el hombre trataba de responder a las preguntas: ¿Qué soy?, ¿Qué hago? ¿En qué mundo vivo?

Se trata de un ejercicio filosófico pero que tiene la intención de liberar el pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo⁹⁹ . Función “etopoética”, dirá Foucault citando a Plutarco¹⁰⁰ . ¿ Es éste “un juego de la verdad” diferente al psicoanálisis?

* Artículo publicado en Litoral, N° 28, “La opacidad sexual II, Lacan, Foucault,...”, Córdoba, Edelp, Octubre 1999, págs. 179-206.

1 Michel Foucault: “Histoire de la Sexualité”. t. 1: “La volonté de savoir”. París, Gallimard, 1976. La traducción al español de este primer ensayo fue de Ulises Guñazú. Que el recordarlo sirva como expresión de mi afecto hacia él. Véase a partir de

ahora: t.1 “La voluntad de saber”, en “Historia de la Sexualidad”, México, Siglo XXI, 1977. “L’usage des plaisirs”. París, Gallimard, 1984, traducido al español como: t.2 “El uso de los placeres”, editado en México, Siglo XXI, 1986.

2 Michel Foucault: “Dits et écrits”, t. III y t. IV. París, Gallimard, 1994.

3 Foucault habla de todos los riesgos que debió enfrentar al escribir esta obra. Cfr. t.2: “El uso de los placeres”, op. cit. págs. 10, 11.

4 Jean Allouch: El psicoanálisis, una erotología de pasaje, Cuadernos de Litoral, Córdoba, Edelp, 1998, pág. 178.

5 Citado en Allouch, op. cit. p. 177, quien lo toma de Paul Veyne, “Le dernier Foucault”, Critique n. 471-472, París, éd. Minuit, 1986, pág. 941.

6 Foucault: El uso de los placeres, op. cit., p. 11. En francés: “se dépendre de soi- même”. t.2, op. cit., Gallimard, pág. 15.

7 Foucault: El uso de los placeres, op. cit., pág. 12.

8 Jean Allouch, El psicoanálisis una erotología de pasaje, Cuadernos de Litoral, EDELP, Córdoba, 1998. Consulte la extensa bibliografía propuesta en el Seminario: La vía androcentrada de encontrar a la mujer. México DF, los días 5, 6 y 7 de noviembre de 1998.

9 Foucault, El uso de los placeres, op. cit., pág. 12.

10 Jean Allouch, “Acoger los gay and lesbian studies” en Litoral N° 27, EDELP, Córdoba, abril de 1999, pág. 171.

11 Didier Eribon: Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1992, págs. 401- 404. Agradezco a Mara Lamadrid esta referencia.

12 Las confesiones de la carne. En la traducción de S. XXI aparece como “Los testimonios de la carne”. Cfr.

El uso de los placeres, op. cit., pág. 15.

13 Foucault: El uso de los placeres, op. cit., pág. 15.

14 Foucault: El uso de los placeres, op. cit., pág. 11.

15 John Rajchman: *Erotique de la vérité*; Foucault, Lacan et la question de l'éthique. París, PUF, 1994, pág. 114.

16 Foucault: *La voluntad de saber*, op. cit. p.9. Este "se dice" es equivalente al "SE HABLA". Este es un murmullo anónimo en el que se disponen emplazamientos para posibles sujetos. Deleuze dirá que es "un gran zumbido incesante y desordenado del discurso en el que el mismo Foucault quería situarse". Se refiere entonces a sus obras: "La Arqueología del Saber", "El Orden del Discurso" y "¿Qué es un autor?". Ver G. Deleuze: *Foucault*, México, Paidós, 1987, pág.83.

17 Michel Foucault: *La voluntad de saber*, op. cit. pág. 11.

18 Ídem. pág.17.

19 Ídem. pág.14.

20 Ídem. pág.47.

21 *La voluntad de saber*, op. cit. pág.10.

22 Ídem. pág.11.

23 Ídem. pág.15.

24 Ídem. pág.19.

25 John Rajchman: *Erotique de la vérité*, París, PUF, 1994, pág. 169.

26 *La voluntad de saber*, op cit., pág. 77. Es en esa página que tenemos oportunidad de leer lo que es un sujeto. Pensado desde el S. XIII como aquel que fue obligado a arrodillarse para confesar, una por una, cada una de sus faltas, hasta llegar, siete siglos más tarde, a un oscuro militante que va a reunirse, allá en las

montañas, con la resistencia serbia; sus jefes le piden que escriba su vida y cuando entrega esas pocas y pobres hojas, borroneadas en la noche, no las miran, sólo le dicen: “Recomienza y escribe la verdad”.

27 Michel Foucault: La voluntad de saber, op. cit. pág. 37.

28 La voluntad de saber, op. cit., pág. 30.

29 Esfuerzos, en el sentido que suponía el convencimiento a través de la catequesis y no necesariamente la eliminación del no-creyente.

30 Solange Alberro: Inquisición y Sociedad en México 1571 – 1700, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

31 Josefina Muriel: “Mística y Teología” en Cultura femenina Novohispana, México, UNAM, 1982, Capítulo VI, pág. 313.

32 Jean Franco: “Writers in Spite of Themselves: The Mystical Nuns of Seventeenth-Century Mexico” en Plotting Women, New York, Columbia University Press, 1989, Capítulo I, pág. 3.

33 John Rajchman: Erotique de la verité, París, P.U.F., 1994, pág. 169.

34 Jaques Lacan: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Barcelona, Barral, 1977, seminario del 29 de Enero de 1964, pág. 41.

35 Véase la lectura que de este mito realiza Jaques Lacan en el seminario: D’un discours qui ne serait pas du semblant, sesiones del 9 y 16 de Junio de 1971. El carácter político que llegó a tener la admisión del complejo de Edipo, actuando a modo de un Shibboleth, es desarrollado por Miguel Felipe Sosa en: “El complejo de Edipo, la publicidad del psicoanálisis y la pifia de Fromm”, Artefacto5, México, Epee, 1995.

36 Alfred Kroeber. “Tótem y tabú: un psicoanálisis etnológico” (1920), Artefacto 6, e.l.p., México, op. cit., pág. 159. Dichos artículos contienen una severa crítica de este antropólogo americano a la hipótesis de Freud

de un asesinato primordial como origen de la sociedad. Lacan tuvo en cuenta sus planteamientos justamente para relativizar en el núcleo de la experiencia clínica al complejo de Edipo. Cfr. Jaques Lacan: "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École", Scilicet 1, París, Seuil, 1968, pág. 27. Un desarrollo de las vicisitudes y repercusiones que tuvieron en Freud y en el interior de la Internacional Psicoanalítica las objeciones de Kroeber puede leerse en: Beatriz Aguad: "Just-so story", Artefacto 6, op. cit., pág. 127.

37 Sigmund Freud: "Análisis terminable e interminable" (1937), Obras Completas, Argentina, Amorrortu, 1980, t.XXIII, págs. 253-254. Allí Freud llega a definir la "roca de base" como el deseo de pene en la mujer y la actitud pasiva del varón frente a los hombres. El final de análisis tendría este obstáculo bipartito. Jean Allouch en El psicoanálisis, una erotología de pasaje, habla del reflujo teórico que siguió a esta obra de Freud. Cfr. op. cit., pág. 134. Comparable, dirá al vaciamiento que se produjo, en Caracas en 1980, con respecto al psicoanálisis como erotología.

38 Sigmund Freud: "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" (1925), Obras Completas, Argentina, Amorrortu, 1979, t.XIX, págs. 267-8.

39 Op. cit., pág. 275.

40 Sigmund Freud: "Sobre la sexualidad femenina" (1931), Obras Completas, op. cit., t.XXI, pág. 232.

41 Sigmund Freud: "33 conferencia: La Femenidad" (1933), en Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, Obras Completas, op. cit., t.XXII, pág. 120.

42 Michel Foucault: La voluntad de saber, op. cit., p. 99. Véase de Marcelo Pasternac: "Heterogeneidad de las referencias a M. Foucault". En este número de Litoral, pág. 163.

43 Ídem, pág. 100.

44 J. Rajchman: op. cit., pág. 169.

45 La voluntad de saber, op. cit., pág. 52.

46 Ídem, pág. 56.

47 Ídem, pág. 57.

48 Ídem, pág. 58.

49 Ídem, pág. 118.

50 Ídem, pág. 118.

51 La voluntad de saber, op. cit., pág. 34.

52 Rajchman, op. cit., pág. 135.

53 Cfr. Michel Foucault: “Le vrai sexe”, en Dits et écrits 1954-1988, París, Gallimard, t.IV, n. 287, pág. 115. Prefacio a la edición americana de Herculine Barbin, dite Alexina B. De ella dirá Foucault que es uno de esos héroes desdichados de la caza de identidad. Educada como muchacha pobre en un medio femenino y fuertemente religioso Alexina, hermafrodita, fue finalmente reconocida como un verdadero varón por un cura y un médico. Obligada a cambiar de nombre y de sexo, Alexina, Abel o Adélaide Barbin, escribe sus memorias antes de suicidarse. Ella evoca de su pasado los limbos dichosos de una no-identidad: se coplacia, en su mundo de un solo sexo, en ser “otra” sin tener que ser jamás “de otro sexo”.

54 John Rajchman: op. cit., pág. 135.

55 Ídem.

56 La voluntad de saber, op. cit., pág. 71.

57 Ídem., pág. 73.

58 La voluntad de saber, op. cit., pág. 97.

59 Ídem., pág. 83.

60 Ídem., pág. 84.

61 Ídem., pág. 72.

62 Michel Foucault: “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” en Dits et écrits 1954-1988, París, Gallimard, 1994, t.IV, pág. 630.

63 La voluntad de saber, op. cit., pág. 73.

64 Ídem., pág. 78.

65 Ídem., pág. 96.

66 Ídem., pág. 78.

67 Ídem., pág. 90. Ver en esa página la lista innumerable de placeres ligados a cierta actividad analítica.

68 Jaques Lacan: Petit discours aux psychiatres, 1967, inédito.

69 Jean Allouch: Marguerite, Lacan la llamaba Aimée, México, Epeele, 1995, pág. 471.

70 Jaques Lacan: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, op. cit., sesión del 5 de febrero de 1964.

71 Michel Foucault: La voluntad de saber, op. cit., pp. 116-117.

72 Michel Foucault: “¿Qué es un autor?”, Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía: 22 de febrero de 1969. En: La función secretario, Litoral N. 25-26, Córdoba, Edelp, Mayo 1998, p. 53.

73 Frédéric Gros: “Notas sobre la sexualidad en la obra de Michel Foucault”. En La opacidad sexual, Litoral 27, Córdoba, Edelp, Abril 1999, p. 9. Agradezco la generosidad de Frédéric Gros al haberme hecho partícipe de sus reflexiones al respecto.

74 Bourneville: *Iconographie de la Salpêtrière*, pp. 110 ss, citado por Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., p. 71.

75 Michel Foucault: *La voluntad de saber*, op. cit., p. 182. Consúltese J. Rajchman: *Erotique de la verité*, op. cit., pp. 139-140.

76 Jacques Lagrange: “Versions de la Psychanalyse dans le texte de Foucault”, *Psychanalyse à l’Université*, abril 1987, p. 279; citado por J. Rajchman, op. cit., pp. 23-24. Jean Allouch produce un comentario al respecto: *El psicoanálisis una erotología de pasaje*, op. cit., p. 176.

77 Jaques Lacan: “La ciencia y la verdad”, 1965, en *Escritos 2*, México 1984, S. XXI, pp. 874-851.
78 Ídem., p. 846.

79 Foucault: “L ’ethique de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits*, op. cit. t. IV, n. 356, p. 708.

80 Juan Pablo II: Encíclica *Fides et Ratio*, Vaticano, octubre de 1998. La interpretación eclesial dio a conocer en los medios que esta encíclica “reitera el rechazo de la Iglesia a la Teología de la Liberación, al marxismo, y desmiente las bases del pensamiento filosófico del ensayista francés Michel Foucault y condena la corriente del “New Age”. Periódico *REFORMA*, México, 16 de Octubre de 1998, Sección A, p. 2. ¡Qué mescolanza! Esta encíclica apela desde el comienzo al “conócete a ti mismo” y recuerda su escritura en el dintel del Templo de Delfos. En consecuencia, Foucault allí es atacado justamente por la epimelia heautou y no por el conócete a ti mismo que es un principio de la práctica del buen cristiano de la Iglesia relacionado con Dios.

81 Michel Foucault: “Les techniques de soi”, en *Dits et écrits*, op. cit., t. 4. n. 363, p. 786.

82 Michel Foucault: À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours; op. cit., t. 4, n. 344, p. 610.

83 Ídem.

84 Foucault: À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours, op. cit., p. 611.

85 Ídem.

86 Ídem., p. 612.

87 Foucault: "L'herméneutique du sujet", 1981-1982, en Dits et Écrits, op. cit., t. IV, n. 323, p. 353.

88 Ídem., p. 353.

89 Foucault: À propos de la généalogie de l'éthique, op. cit., p. 400.

90 Foucault: Ídem., op. cit., p. 623

91 Foucault: L'herméneutique du sujet, op. cit., p. 364. Véase allí el ejercicio de control propuesto por Epicteto, que en lugar de plantear a sus alumnos problemas difíciles les proponía situaciones para que consideraran si sería necesario reaccionar.

92 Allouch: El psicoanálisis: una erotología de pasaje, op. cit., p. 186.

93 Foucault: L'herméneutique du sujet, p. cit., p. 362.

94 Ídem.

95 Foucault: L'herméneutique du sujet, op. cit., p. 355.

96 Foucault: À propos de la généalogie..., op. cit., p. 617.

97 Rajchman: Erotique de la verité, op. cit., p. 163.

98 Foucault: El uso de los placeres, op. cit., p. 8.

99 Foucault: El uso de los placeres, op. cit., p. 12.

100 Ídem., p. 15.

