

Michel Foucault:
un baluarte para la posmodernidad

IDEAS

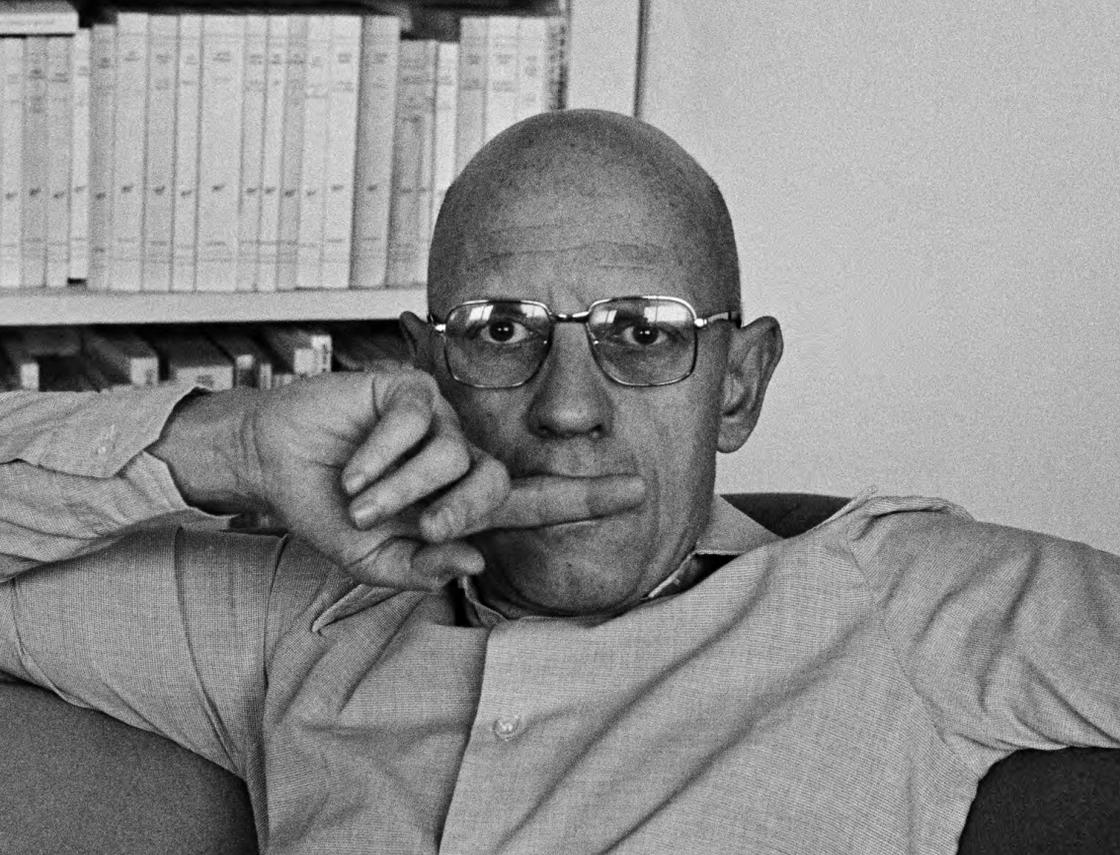


XXIV

Por G. Albiac, M. Á. Quintana Paz, F. J. Contreras,
D. Cerdá, D. S. Alcalde, A. Pavón

ÍNDICE

FOUCAULT INCORRECTO Por Gabriel Albiac	5
QUÉ PODEMOS APRENDER DE FOUCAULT (AUNQUE NO SEAMOS DE IZQUIERDAS) Por Miguel Ángel Quintana Paz	9
MICHEL FOUCAULT, EL ESPÍRITU QUE SIEMPRE NIEGA Por Francisco José Contreras	17
OTRO LADRILLO EN EL MURO Por David Cerdá	25
FOUCAULT, LA ILUSTRACIÓN AL DESNUDO Por David Souto Alcalde	31
FOUCAULT Y LA ORFANDAD DE LA HOMOSEXUALIDAD Por Álvaro Pavón Romero	35



Retrato de Michel Foucault. Martine Franck/Magnum Photos. Fuente: The New York Times.

FOUCAULT INCORRECTO

Por Gabriel Albiac

Todo Foucault cabe en las breves páginas de un relato de Borges: Pierre Menard, prolijo investigador cervantino, concibe el titánico proyecto de reescribir literalmente el *Quijote*. Al cabo de una vida de erudición ascética, logra dar forma a dos líneas y media de la obra maestra de Miguel de Cervantes. Procede, seguidamente, al análisis textual de ambas secuencias. En su materialidad, idénticas:

«la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo por venir.»

Ha escrito Miguel de Cervantes. E, inapelable, acota Borges cómo, *«redactada en el siglo XVII, redactada por el ingenio lego Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia»*. Y cómo Menard, «en cambio», escribe:

«la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo por venir.»

Y que, al hacerlo, da forma a una «idea asombrosa»: la de «la historia como madre de la verdad». Y concluye: *«Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad, sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales –ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir– son descaradamente pragmáticas.»*

Las palabras no reflejan la realidad. La construyen. Y, en tiempos diferentes, las mismas palabras y en el mismo orden alzan mundos diferentes y aun incompatibles. Una rápida reverencia a esa primacía de la materialidad del texto en la constitución de las subjetividades humanas, maquinada por Borges en toda su obra, es ejecutada por el pensador francés en el momento de su más alta gloria académica y en el preludio de su cercana decadencia teórica: aquel discurso de entrada en el *Collège de France* (2 de diciembre de 1970), que define el proyecto que abría *La volonté de savoir* como *«juego a lo Borges de un comentario que no será otra cosa que la repetición palabra por palabra... de aquello que comenta; juego también de una crítica que hablaría hasta el infinito de una obra que no existe.»*

Un proyecto, por lo demás, apenas distinguible del que el gran Maurice Blanchot llevaba practicando desde hacía casi medio siglo. Es el juego que Foucault encierra en las líneas luminosas que anuncian cómo *«el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello mediante lo cual se lucha, el poder que se trata de poseer»*. No un medio para condicionar subjetividades. Una máquina de fabricarlas a la medida.

Eran los años de gloria. Inicio de los setenta del siglo XX. Uno llegaba al aula del *Collège de France* con un par de horas de adelanto. No había ya un asiento libre, por supuesto. Y apenas si algún hueco donde acucillarse en los pasillos o bien en un rincón de la tarima. En algún sitio, yo había leído que era así con las lecciones magistrales de Bergson, allá por los años treinta. En esta misma aula, probablemente, junto a la rue de Écoles, frente a la Sorbona, donde Michel Foucault impartía ahora, una vez por semana, a media tarde, y tan sólo a lo largo de un cuatrimestre, sus conferencias anuales como miembro de la más aristocrática institución de la Universidad francesa. Era 1973. Yo tenía veintidós años. Y acababa de huir de una universidad infecta, de un país infecto, de una vida infecta: los que quedaban del otro lado de los Pirineos; no debí regresar nunca.

Y, acurrucado en un rincón cercano a la tarima, aguardaba el prodigio de cada semana. Aquella voz inapelable y dulce. Y había en eso el único relente de paraíso que –¡tan pocas veces, Dios, tan pocas!– me ha hecho atisbar la vida: el de la pura inteligencia. Foucault en el aula era eso: un placer absoluto de la palabra perfecta. Nadie podrá recomponer aquello, leyendo sus, sin embargo, deslumbrantes, libros. Nada era comparable al espectáculo de malabarismo conceptual con el cual sus exposiciones, distantes y cristalinas, provocaban la estupefacción casi religiosa de un auditorio consciente de asistir a lo irrepetible. Yo he leído más tarde, como todo el mundo, ese soberano monumento que es *Surveiller et Punir*, libro crucial que es versión definitiva de aquel curso del 73, que llevaba por modesto título *La société punitive*. Claro está que el libro está más acabado, «más hecho». Pero nada suple la belleza de aquella voz arrebatando a la nada conceptos hasta entonces inimaginables, y geométricos como diamantes.

Eran los años de gloria. Inicio de los setenta del siglo XX. París vivía la mayor concentración de talentos filosóficos por centímetro cuadrado que haya conocido el siglo, que haya conocido, sin más, la Europa contemporánea. Entre el inicio de los sesenta y el final de los setenta, a la generación de Aron, Merleau-Ponty y Sartre, sigue la de los Lévy-Strauss, Barthes, Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze. Uno hacía el recorrido, del *Collège* a la Sorbona (atravesar una calle), a Normale Sup en la rue d'Ulm (doscientos metros), o se perdía en un breve trayecto del Metro para llegar hasta Vincennes, o hasta Hautes Études, donde profetizaba Bettelheim. Si aquello no era el paraíso de la filosofía, se le parecía bastante.

¿Qué fue de todo eso? Mediados los ochenta, la mayor parte de los grandes maestros había desaparecido. Una sombra de desolación cubrió, de súbito, el horizonte académico francés. Foucault fue declinando, del último chispazo de grandeza de *La société punitive* a la trivialidad de sus tres tomos de *Histoire de la sexualité*. Una sombra de desolación se instaló donde antes hubo el resplandor más intenso. Y nadie logró salir ya de esa resaca. Casi enseguida, la estupidez de las universidades americanas hizo, de toda aquella riqueza, calderilla rentablemente monetizable: «*French theory*», llamaron a aquella sopa boba. Y, al modo en que decía Marx que los insectos académicos hicieron banquete de los despojos del dragón Hegel, el intratiblemente estricto Michel Foucault sirvió de tierra nutricia a las más exitosas necedades: las que, de la gran teoría, hicieron jerga para creyentes, iglesia insípida de la corrección política. Era un tiempo de pigmeos, ciertamente: este idiota tiempo nuestro.



Conferencia de prensa sobre el affaire Jauber, el 21 de junio de 1971. De izquierda a derecha: Pierre Laville, Michel Foucault, Claude Mauriac, Denis Langlois y Gilles Deleuze. Fuente: Wikipedia Commons.

QUÉ PODEMOS APRENDER DE FOUCAULT (AUNQUE NO SEAMOS DE IZQUIERDAS)

Por Miguel Ángel Quintana Paz

A la hora de elegir el filósofo cuya aportación pudiera considerarse la más significativa para la izquierda *wokista* de hoy en día, la candidatura de Michel Foucault (1926-1984) tiene buenas probabilidades de erigirse con tal triunfo.

Bien es cierto que también Jacques Derrida (1930-2004), con su estrategia de «deconstruir» toda dicotomía entre opuestos y toda jerarquía de nuestra tradición filosófica¹, es un digno aspirante a tal título —al fin y al cabo, una apuesta decidida de lo *woke* es la de empezar a desdibujar, o incluso invertir, la diferencia entre lo marginal y lo esencial, lo extraño y lo

1 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 195.

normal —. O asimismo cabría recordar aquí a Gianni Vattimo (1936-2023), que mediante su noción de «pensamiento débil» aspiró a que olvidásemos toda pretensión de verdad, y nos quedásemos solo con la «reducción de la violencia» como criterio de actuación² — algo no muy alejado de la obsesión *woke* con eliminar cualquier microagresión, cualquier ofensa, cualquier contundencia argumentativa, sin atención alguna a la realidad de las cosas, sino solo a los sentimientos de agravio u opresión padecidos por las «víctimas» de tales prácticas —.

Incluso podríamos convocar para esta lista de nominados a otros autores de popularidad más reciente en las cátedras *woke*, merced a la aplicación concreta que hacen de sus reflexiones a las áreas típicas de preocupación de este movimiento: pensamos en un Ibram X. Kendi (n. 1982) y sus alegatos en torno al racismo; o en una Judith Butler (n. 1956) y sus textos en torno al género; o en una Donna Haraway (n. 1944) y sus escritos acerca de la tecnología y el animalismo.

Con todo y con eso, si frente a la citada panoplia de pensadores nos atrevemos a escoger a Michel Foucault como el más representativo, ello es así porque, por una parte, reúne en sí la atención a asuntos particulares propia de las últimas figuras que hemos mencionado —Kendi, Butler, Haraway—³, a la vez que, por otra parte, su hálito filosófico es tan ambicioso como para hacer propuestas que atañan a nuestra visión general de la racionalidad, la verdad, el conocimiento o la moralidad — en no menor medida de lo que lo hacen los otros filósofos de largo aliento mentados, Vattimo y Derrida —.

¿Cuáles son las aportaciones fundamentales de Foucault a la nueva izquierda? Roger Scruton supo sintetizarlas en dos. En primer lugar, un impulso relativista, que reduce toda aspiración de verdad a un reflejo de la posición desde la cual se emite — la famosa pregunta «*D'ou parles - tu?*» (¿Desde dónde hablas tú?)⁴ —. En segundo lugar, una preocupación minuciosa por detectar, por desenmascarar, todas las estructuras de poder que están detrás de nuestras prácticas, nuestras instituciones, nuestros

2 Miguel Ángel Quintana Paz, «Adiós a Vattimo, el filósofo que dijo adiós a la verdad», *La Gaceta de la Iberosfera*, supl. Ideas, 15 de octubre de 2023, <https://ideas.gaceta.es/adios-a-vattimo-el-filosofo-que-dijo-adios-a-la-verdad/>.

3 En el caso de Foucault, las áreas de estudio a las que se consagró de modo más específico van desde la sexualidad hasta las enfermedades mentales, desde la medicina a las ciencias humanas, desde la criminología a la historia de las instituciones disciplinarias.

4 Roger Scruton, *Thinkers of the New Left*, Londres, Longman, 1985.

discursos⁵, incluso aquellas más pequeñas⁶ o menos sospechosas, a priori, de esconder un nudo ejercicio del poder.

La primera aportación foucaultiana explica el abandono que hace el nuevo izquierdismo *woke* de todo respeto hacia una idea sólida de verdad; la segunda, su obsesión por identificar cualquier género de opresión que pueda rodearnos, para ponerse a continuación de modo inmediato y rotundo del lado de la presunta víctima en tal relación opresiva. Dicho de otro modo, la primera aportación afirma (y bien que nos lo repetirán luego los *wokistas*) que todo es política (poder) porque nada es verdad de por sí (nada tiene autoridad por sí mismo); mientras que la segunda aportación foucaultiana nos invita a investigar qué tipo de política, qué tipo de poder, se halla imbricado detrás de cada cosa concreta (pues nada será valioso en sí, por su propia vigencia, sino solo en la medida en que lo hace valioso una u otra estratagema de quien ejerza como poderoso ahí).

Ahora bien, aunque por un lado estos dos elementos del pensamiento foucaultiano parecen armonizarse de forma grácil (justo porque todo discurso se emite desde una posición relativa es por lo que resulta posible, y deseable, ponerse a diagnosticar los elementos de poder que están detrás de él, así como de las instituciones en las que se ha producido, arraigado, difundido...), por otra parte ya a Scruton o Roger Kimball⁷ notaron en su día que ambas tesis, si nos las tomamos del todo en serio, se contradicen. Pues, si todo es relativo, como afirma la primera, ¿por qué aceptar como verdadera (y no solo como una mera sugerencia relativa a las necesidades de Foucault, o de los intelectuales franceses, o a la academia occidental del siglo XX) la proposición segunda de que detrás de toda enunciación no hay sino una maniobra de poder? Al socavar con la primera afirmación toda pretensión de verdad, parece socavado también el aserto universal segundo de que tras toda verdad «solo hay poder».

Sin embargo, sobrevivir a esta contradicción, e incluso aprovecharse de ella, resulta de lo más fecundo para los anhelos del *wokismo*. Ya hemos abordado en otro lugar el peculiar juego que se traen entre sí los dos elementos de la misma, por contradictorios que parezcan: nos referimos al análisis que apuntó en su día Joseph Ratzinger, el cual ya antes de ser

5 Roger Scruton, «Liberation in France: Sartre and Foucault», en *Fouls, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*, Londres, Bloomsbury, 2015.

6 Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978.

7 Roger Kimball, «The perversions of M. Foucault», *New Criterion*, 1 de marzo de 1993.

nombrado papa Benedicto XVI aludió a esa paradoja con el nombre de «dictadura del relativismo»⁸. En efecto, tanto el teólogo y luego pontífice, como cualquiera de nosotros, puede captar de manera sencilla como el primer llamamiento (*woke*) a relativizarlo todo, sirve para desmontar, para deconstruir, para desarraigar cualquier convicción, cualquier institución, cualquier práctica que hayamos heredado en nuestra civilización bimilenaria; y es solo entonces cuando puede pasar a la acción un segundo movimiento, el que Ratzinger considera ya dictatorial, de implantación de nuevas convicciones, nuevas instituciones o nuevas prácticas (por ejemplo, la práctica foucaultiana, hoy ya frecuente en gran parte de nuestra academia, de diseccionar cualquier mínimo ejercicio de poder que pueda existir en las prácticas, instituciones o convicciones antiguas). Por contradictorias que parezcan en lo teórico, pues, ambas propuestas resultan de lo más coherentes en la práctica: solo se puede construir si antes has derribado lo que había; ponerse a relativizar (lo antiguo) es el paso imprescindible para ponerse luego a implantar (lo nuevo).

Ahora bien, en el caso de que no seamos *wokistas* y deseemos oponernos a estos planteamientos, en el caso de que no seamos foucaultianos y deseemos denunciar su «juego de manos»⁹ entre el relativismo y el reduccionismo de toda actividad humana a un único elemento (el poder), ¿cuál habría de ser nuestra estrategia?

Desde luego, tal estrategia no puede limitarse a ser la de quedarnos denunciando, ante un árbitro imaginario, esa «contradicción» de los *wokistas* y de Foucault. Que unos y otros cometan cierta contradicción solo puede resultarnos definitivo a los que aún confiamos en la importancia de no contradecirse, del principio de identidad aristotélico, y de la apuesta por la verdad que pervive en el legado griego que atesoramos; es decir, solo nos resulta un buen argumento justo a los que ya de partida no estamos ni con los presupuestos que maneja el *wokismo*, ni con los de Foucault.

¿Nos queda alguna otra vía abierta, entonces, para enfrentarnos a Foucault y su arrolladora influencia actual en todos aquellos que nos reiteran que «todo es política», en todos aquellos que en función de ello derriban todas las instituciones con aspiración de neutralidad que nos quedan (el Derecho,

8 Miguel Ángel Quintana Paz, «El papa que filosofaba», *La Gaceta de la Iberosfera*, 31 de diciembre de 2022, <https://gaceta.es/religion/el-papa-que-filosofaba-20221231-1948/>.

9 Esta es la expresión que utiliza Roger Scruton en los dos textos suyos citados, el segundo de los cuales consiste en una intensa reelaboración del primero.

la Justicia, la meritocracia, la academia, la ciencia...), en todos aquellos que quieren reducir las relaciones humanas (románticas, familiares, amicales, nacionales, entre los sexos, entre las generaciones...) a meros juegos de poder?

Mi intuición es que el mejor modo de hacer frente a todo ese legado foucaultiano es, curiosamente, aprender como los que más del propio Foucault. Y con ello no me refiero solo (aunque también) al repudio que sentía este autor ante toda política de identidad en sentido estricto — la identidad, en coherencia con lo que llevamos dicho, no era para él sino un dispositivo móvil en función de las relaciones de poder concretas que se den en una situación concreta u otra; por ello nunca abogaría por políticas específicas para «identidad» inmutable, metafísica, grupal, alguna (ya resida esta en la raza, sexo, orientación sexual, lengua, etnia o cualquier otro grupo receptor habitual cualquiera de políticas identitarias)¹⁰ — .

¿Qué otros aprendizajes nos cabe hacer desde Foucault, pues? Apuntaré, para finalizar, dos pistas útiles en la batalla cultural que nos tiene enredados.

En primer lugar, como han señalado ya Leighton Woodhouse¹¹ y Harrison Pitt¹², dado que hoy día nuestras burocracias, nuestros grandes conglomerados mediáticos hegemónicos, el *establishment* intelectual, la legislación, las instituciones educativas, los poderes estatales, las megacorporaciones internacionales... están cada vez más trufadas de *wokismo*, e implantan este a través de toda estrategia posible de poder (sea macro- o micro-), e inundan los presuntos «saberes» en que se apoyan también con este nuevo principio rector, habríamos de familiarizarnos, con ayuda de nuestro filósofo francés, a identificar todos esos mecanismos; y ello con el objetivo nítido de no caer nunca en sus redes, de cuestionarlos de forma constante y de explicar su insidioso funcionamiento a quienes no son aún conscientes de su inmenso poderío. Habríamos de aprender nosotros también a señalar todos los perdedores, todos los subyugados, todos los oprimidos por

10 Daniel Miller, «Is Foucault responsible for identity politics?», *The Critic*, 30 de diciembre de 2020, <https://thecritic.co.uk/is-foucault-responsible-for-identity-politics/>.

11 Leighton Woodhouse, «Misunderstanding Foucault», *Social Studies*, 18 de mayo de 2021, <https://leightonwoodhouse.substack.com/p/misunderstanding-foucault>.

12 Harrison Pitt, «Sympathy for the Devil: The Unlikely Uses of Michel Foucault», *The European Conservative*, 11 de septiembre de 2022, <https://europeanconservative.com/articles/essay/sympathy-for-the-devil-the-unlikely-uses-of-michel-foucault/>.

estas nuevas prácticas de poder que nos van circundando. Por poner un ejemplo bien visible: ¿no son muchos varones heterosexuales los nuevos discriminados por leyes como las de violencia de género, que les atribuyen metafísicamente (*i.e.* sin atención a cuál sea el ejercicio de poder concreto en su pareja concreta) el rol superior en sus relaciones románticas con cualesquier mujeres con las que compartan su vida? Al prestar atención a las dinámicas de poder (ocultas) que los subyugan ahí estaríamos practicando justo el tipo de ejercicio que Foucault nos enseñó.

Por otra parte, y en conexión con este aprendizaje que del filósofo francés podríamos efectuar, tengo para mí que a menudo quienes combatimos el *wokismo* nos cegamos un tanto ante el hecho (sin duda no menor, pero por desgracia tampoco definitivo) de que la verdad, el bien o la belleza estén de nuestro lado; y olvidamos diseñar estrategias más atentas a lo concreto, a desvelar el ansia de poder pequeña que tenemos aquí y ahora ante nosotros. Olvidamos también, demasiado a menudo, mantener el sosiego ante los efectos mefíticos que esos nuevos poderes están ya ejerciendo (hay un tiempo para escandalizarse, esto es, cuando nos decidimos a actuar; y hay un tiempo para permanecer impertérritos ante los escándalos que combatimos, y es el momento en que estamos luchando ya). Si se me permite la paráfrasis ignaciana, se trataría de actuar como si solo Foucault importase, aunque luego tengamos fe (en nuestra victoria) como solo puede tenerla quien está del lado de lo bueno y verdadero (dos aliados excelentes, pero que no deben distraernos del hecho urgente de que solo se implantarán en el mundo si somos capaces, si somos lo bastante astutos, como para ponerlos en obra nosotros ahora y aquí ya).

De hecho, una de esas acciones a poner en obra como si solo nuestras acciones importaran es también de índole foucaultiana (y he aquí la segunda pista que habíamos prometido para nuestras batallas culturales): estamos pensando en la *parresía* — término griego que podríamos traducir como «valentía al hablar», «franqueza», «discurso valiente» —. Es esta una noción a la que el autor galo dedicó buena parte de sus reflexiones últimas¹³.

Para Foucault, la *parresía* implica tres aspectos esenciales: que quien expone tal «discurso valiente» se halla comprometido con la verdad; que asume un riesgo por ello; y que debe, por consiguiente, educarse una y otra

13 Desde el curso 1981-1982, *La hermenéutica del sujeto*, hasta los de 1982-1983 y 1984 (respectivamente, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*), pasando por un seminario impartido en Berkeley en 1983 y publicado como *Discurso y verdad*.

vez en el coraje. El ejemplo que nos propuso es el de cuando un *«filósofo se dirige a un gobernante, a un tirano, y le suelta que su tiranía es fastidiosa y lamentable, pues resulta incompatible con la justicia»*. Combinemos este ejemplo con la atención, también foucaultiana, a cada pequeña acción, a cada pequeña interacción entre los humanos, y nos toparemos ya aquí con la pista prometida: cualquiera de nosotros puede combatir el avasallante *wokismo* que nos rodea, cualquiera puede dar la batalla cultural, con solo convertirse en *parresíastés*, en persona que habla con parresía, en cualquier momento de su vida. No importa que uno sea grande o más menguado — de hecho, los grandes rara vez pueden ejercer la parresía (son demasiado grandes como para correr riesgo alguno por abrazarse a lo verdadero) —. Al igual que cualquier persona puede contribuir a destruir nuestra civilización con cada pequeño acto de habla, también cada pequeño acto de parresía contribuirá a hacer frente a tal decadencia.

Aprendamos, pues, de Foucault a dar importancia a cada cosa en apariencia minúscula; aprendamos de él a afrontarla con el riesgo enorme que a menudo acompaña a cada discurso *parrético*. La nueva virtud que hoy se nos exige es el coraje, *«la más importante de todas las virtudes»*, según la poetisa Maya Angelou, *«porque sin coraje no se puede practicar ninguna otra virtud de manera constante»*. Y es que va a sernos precisa mucha constancia, sin duda, para desmontar del todo esa red de poder que está ahogando, hoy por hoy, nuestra antigua civilización.



Michel Foucault acompañando a musulmanes extranjeros en Francia durante una manifestación. Fuente: Contretemps.

MICHEL FOUCAULT, EL ESPÍRITU QUE SIEMPRE NIEGA

Por Francisco José Contreras

Michel Foucault es una de las estrellas de la nebulosa a la que Luc Ferry y Alain Renault llamaron «pensamiento 68», y que incluiría tanto el freudomarxismo de los Reich o Marcuse como el psicoanálisis de Lacan, el marxismo estructuralista de

Althusser, el neofeminismo de Simone de Beauvoir o la crítica pedagógica de Pierre Bourdieu. Si algún hilo conductor emparenta a esos pensadores, es la radicalización de la óptica de desconfianza y desenmascaramiento que ya había caracterizado a sus maestros, los «pensadores de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud).

El «pensamiento 68» florece en los Treinta Gloriosos (1945-75), la era del *Wirtschaftswunder* y el *baby boom*, cuando Europa enterró el hacha de guerra, floreció demográficamente («edad de oro de la familia nuclear»), consiguió el pleno empleo y tasas de crecimiento económico hoy impensables, universalizó la educación y asentó en la mayoría de sus países un sistema de libertades clásicas (de religión, expresión, etc.) y democracia parlamentaria. Pero Marcuse, por ejemplo, explica que -¡vaya por Dios!- se trata de un falso bienestar, una libertad espuria consistente en satisfacer «falsas necesidades»¹: «*Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación*»². Simone de Beauvoir también trajo malas noticias: la aparente liberación de la mujer -igualdad ante la ley, derecho de voto, etc.- encubre en realidad la persistencia de su opresión, asociada a su rol de esposa y madre. Y Pierre Bourdieu rebaja la euforia de la universalización de la educación como ascensor social: en un contexto capitalista, la educación está, según él, diseñada de forma que quede garantizada la reproducción -*La reproducción* es, precisamente, el título de su obra más influyente- de la distribución del capital simbólico y del trabajo social (es decir, que los hijos de los obreros sigan siendo obreros y los de los burgueses, burgueses).

Los postestructuralistas (Derrida, Deleuze, Barthes, etc.) llevan la deconstrucción/sospecha un paso más allá: no se trata ya de dudar de la «libertad», «igualdad de oportunidades» o «bienestar» (las comillas irónicas son la aportación por excelencia del pensamiento 68) que el sistema nos vende, sino de la propia existencia del sujeto, que resulta no ser más que el punto de intersección de estructuras impersonales que le trascienden

1 «Falsas» son «aquellas [necesidades] que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida [...]» (Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [1964], Ariel, 1994, p. 35).

2 Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, cit., p.38

(culturales, económicas, lingüísticas...; por ejemplo, no es que el sujeto hable, sino que el lenguaje mismo habla a través del «sujeto»: *ça parle*). La deconstrucción adquiere así un cariz ya abiertamente antihumanista, y será Foucault quien dé a esto una formulación más resonante en las célebres páginas finales de *Las palabras y las cosas*: «El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. [...] A todos los que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos los que plantean aún preguntas sobre lo que el hombre es en su esencia, [...] a todos los que no quieren formalizar sin antropologizar, [...] los que no quieren pensar sin pensar que es también el hombre el que piensa, [...] no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica»³.

El hombre no existe, pues: no es más que un «pliegue en el saber» de aparición reciente (antes del siglo XVIII no existía la idea del hombre, afirma Foucault contra toda evidencia histórico-filosófica). ¿Y qué es «el saber» (o los saberes)? Se trata de campos de fuerza intelectuales –«formas de pensamiento anónimas e inconscientes»– a los que Foucault llama *épistémaï*: cada uno de ellos contiene ciertos «códigos ordenadores» que gobiernan la cultura de una época, «su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas». Foucault distingue cuatro: la *épistémè* preclásica (del Renacimiento a mediados del siglo XVII), la clásica (de mediados del XVII a finales del XVIII), la moderna (siglo XIX) y la contemporánea. Y cada una de esas matrices intelectuales se corresponde con ciertas estructuras de dominación, pues el saber -y «la verdad»- es indisoluble del poder⁴.

Foucault excava en tales estratos epistémicos con la supuesta objetividad y ajenidad de un arqueólogo («arqueología del saber» es una de sus etiquetas favoritas). O, si se prefiere, con la curiosidad de un etnólogo: la influencia de Lévi-Strauss, con su insistencia en las estructuras impersonales (de parentesco, etc.) de las que los individuos y las culturas serían juguetes, es clara en él. Se trata de hacer etnología, no ya de otras culturas, sino de la propia: lo exótico y lo primitivo están en nuestra propia casa.

3 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1971, pp. 374-375.

4 «La verdad no está fuera del poder ni sin poder. [...] La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general” de la verdad» («Verdad y poder», en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, 1981, p. 143).

La originalidad y la fama de Foucault estriban en haber proyectado esa mirada etnológico-arqueológico-deconstructiva -ese análisis de la «microfísica del poder»- sobre ámbitos insólitos como la historia de la psiquiatría, la del sistema carcelario, la de la medicina o la de la sexualidad: «*Raramente tomamos respecto a nuestra propia cultura una distancia lo bastante grande para poder tratarla como si nos fuese enteramente ajena. [...] En mi Historia de la locura he querido hacer la etnología de ese fenómeno, la presencia del loco en la medicina, en la literatura, en la sociedad europea desde la Edad Media. En Nacimiento de la clínica he intentado igualmente tratar a la medicina como una especie de fenómeno etnológico*»⁵ (y le falta en esta entrevista de 1966 la referencia a su *Vigilar y castigar*, sobre el sistema penitenciario, y su *Historia de la sexualidad*, obras posteriores).

La reclusión de los locos en establecimientos psiquiátricos comienza, según Foucault, en el siglo XVII, en significativa coincidencia con el racionalismo de Descartes o Leibniz, que erige la razón en norma, y por tanto la locura en transgresión: la locura deja de ser entendida por sí misma, como un modo de vida simplemente distinto, para pasar a ser concebida como **sinrazón** (*déraison*), lo otro que la razón. La posición de Foucault parece ser la de que la locura no existe, y que el verdadero problema es la normatividad de la razón, que obliga a retirar de la vista y del espacio social a los inquietantes «irracionales»: el problema no es la enfermedad, sino la erección de la salud en norma. En realidad, es la propia idea de «norma» la que crea la categoría de la enfermedad mental⁶. Pues toda normatividad necesita transgresores a los que reprimir, «anormales» a los que uniformizar o castigar⁷. Esta relación represiva/medicalizada que la modernidad establece con la locura contrastaría con la tolerancia de una Edad Media idealizada que habría, según

5 Michel Foucault, entrevista en *Synthèses*, 245 (1966), pp. 46-47 [traduzco al español las citas de obras en otras lenguas] (citado por Jean Zougama, «Épistémè», en Jean-François Bert – Jérôme Lamy, *Michel Foucault, un héritage critique*, CNRS Éditions, 2014).

6 «El parentesco con la ideología anti-normativista de 1968 es sorprendente: en ambos casos, parece considerarse evidente que bastaría con abolir las normas para disolver los problemas que esas normas han creado» (Luc Ferry – Alain Renaut, *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, París, 1988, p. 138).

7 «Todo está organizado para que el loco se reconozca en un mundo que le juzga y le rodea por todas partes; debe saberse vigilado, juzgado y condenado; de la falta al castigo, el vínculo debe ser evidente, como una culpabilidad reconocida por todos» (Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Union Générale d'Édition, París, 1970, p. 278).

Foucault, respetado al loco, e incluso lo habría considerado inspirado por una genialidad especial⁸.

En otras ocasiones Foucault, en un registro más marxista, vincula el *grand renfermement* (el confinamiento de los locos a partir del siglo XVII), no ya sólo al ascenso del racionalismo, sino al capitalismo «necesitado de mano de obra barata»⁹ (pues en algunos asilos se pone a trabajar a los perturbados), o a la «familia burguesa» (pues en el manicomio el loco es equiparado al niño, el cuerdo al adulto, y la locura a la rebeldía contra el Padre). En *Vigilar y castigar*, Foucault añadirá el Derecho penal y la política penitenciaria a su mapa del saber-poder. Y en *Nacimiento de la clínica*, incluirá en él también... ¡a los hospitales! Como ha señalado Roger Scruton, caracteriza a Foucault una enfermiza «susplicia frente a las decencias humanas básicas»¹⁰. Sólo un ingenuo podría creer que el internamiento de enfermos en hospitales obedece a la pretensión benévola de cuidarles mejor: no, en realidad se trata de control, poder, represión... Lo mismo vale para los manicomios. Y la reclusión de delincuentes en prisiones no es una medida elemental para proteger a la sociedad, sino un rodillo de doblegamiento de rebeldes (pues el crimen es «una protesta resonante de la individualidad humana»). Hospitales, asilos, escuelas, cuarteles, prisiones... todos forman parte para Foucault de un mismo «universo carcelario»¹¹ («¿Es

8 Para poder asociar la «represión» de los enfermos mentales con el racionalismo y el capitalismo, Foucault tiene que embellecer una Edad Media que supuestamente habría respetado la otredad del loco: «Su odio contra el orden existente convertía a Foucault involuntariamente en un ultraconservador contrariado, porque de sus enfoques se derivaba que en la Edad Media sus protegidos marginales vivían mucho mejor» (Agustín Laje – Nicolás Márquez, *El libro negro de la nueva izquierda*, Unión Editorial, Madrid, 2016, p.177).

9 Michel Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 79.

10 «¿Quién podría negar que el aislamiento, observación y tratamiento selectivo [de los pacientes] permitió una mejor comprensión de las enfermedades? ¡Pero qué verdad más simple, y qué hecho más inocente! No puede ser: debe ser desenmascarado como un aspecto más de la ubicua conspiración burguesa. [...] [Caracteriza a Foucault] la misma susplicia respecto a todas las decencias humanas que habita las páginas de *El ser y la nada* [de Sartre]. Nos dice que no nos dejemos engañar, que no creamos que nada se emprende o se consigue si no es en interés del poder» (Roger Scruton, *Fools, Frauds, and Firebrands: Thinkers of the New Left*, Bloomsbury, Londres, p. 105).

11 «Creo que en el fondo la estructura de poder propia de estas instituciones [fábrica, orfelinato, asilo, manicomio] es exactamente la misma. Verdaderamente, no se puede decir que haya analogía: hay identidad. Es el mismo tipo de poder, se ejerce el mismo poder» («A propósito del encierro penitenciario», en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, cit., p. 65).

sorprendente que las cárceles se parezcan a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales parecen prisiones?»¹². Quizás cambió de opinión cuando, en junio de 1984, fue llevado agonizante de SIDA al hospital de La Salpêtrière (por supuesto, su vida homosexual había sido intensamente promiscua, y en su *Historia de la sexualidad* había deconstruido la noción de normalidad sexual y la distinción entre prácticas sanas y perversas)¹³.

El impacto de Foucault ha sido grande y muy nocivo. De un lado, prefigura el wokismo en cuanto teoría de la dominación calidoscópica y universal, contra la cual se levantan múltiples «luchas de liberación». En 1972 dice: «*Las mujeres, los presos, los soldados de quinta, los enfermos en los hospitales, los homosexuales, han entablado en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de coacción, de control que sobre ellos se ejerce. Actualmente, tales luchas forman parte del movimiento revolucionario con la condición de que sean radicales, sin compromiso ni reformismo. Y estos movimientos están vinculados al propio movimiento revolucionario del proletariado en la medida en que éste tiene que combatir todos los controles y coacciones que por todas partes acompañan al mismo poder*»¹⁴.

De otro, Foucault, con su hipercriticismo, similar al de otros mandarines del pensamiento 68, contribuyó al derribo de la sociedad próspera, libre y fecunda de los Treinta Gloriosos; será un derribo lento pero incontenible, guiado por la contracultura de 1968, convertida desde los años 70 en establishment. Se trata de un hipercriticismo irresponsable, pues no se ofrecen respuestas ni alternativas. ¿De verdad estaba proponiendo Foucault una sociedad sin hospitales, sin manicomios, sin escuelas, sin tribunales ni cárceles? En realidad, no proponía nada: se quedaba en el cómodo discurso de la denuncia y el desenmascaramiento. «*Mi posición es que no tenemos que proponer. Desde el momento en que se “propone”, se propone un vocabulario, una ideología, que no puede tener sino efectos de dominación*»¹⁵.

12 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (citado por R. Scruton, op.cit., p. 107).

13 «Me atrevería a decir: desde el momento en que el niño no rechaza [una proposición sexual], no hay ninguna razón para castigar nada» («Encierro, psiquiatría prisión», en *Un diálogo sobre el poder*, cit., p. 120).

14 Michel Foucault –Gilles Deleuze, «Un diálogo sobre el poder», en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, cit., p. 18.

15 «Encierro, psiquiatría, prisión: Diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca», en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, cit. p. 110.

Y cuando, alguna vez, Foucault sugiere soluciones, casi mejor que no lo hubiera hecho. Por ejemplo, en el célebre debate con estudiantes maoístas publicado en 1972 en *Temps modernes*, Foucault sostuvo que la alternativa deseable a la opresiva justicia burguesa de tribunales, leyes y cárceles es... la «justicia popular» de las masas: «*La revolución no puede pasar sino por la eliminación radical del aparato de justicia y de todo lo que pueda recordar al aparato penal; todo lo que pueda recordarnos su ideología [...] debe ser barrido*»¹⁶. Las revoluciones -la de 1789 o la Comuna de 1871- se echaron a perder cuando la justicia de las turbas fue sustituida por la de los tribunales: «*Las ejecuciones [la justicia popular] no habían hecho más que comenzar cuando gente surgida de la Comuna de París intervinieron y organizaron el tribunal: jueces detrás de una mesa, representando una instancia intermedia entre el pueblo que clama venganza y los acusados que son “culpables” o “inocentes”; interrogatorios para establecer la “verdad”, para obtener la “confesión”; deliberaciones para saber qué es “lo justo”; una instancia intermedia impuesta a todos por vía autoritaria. [...] El establecimiento de una instancia neutra entre el pueblo y sus enemigos, susceptible de establecer la división entre lo justo y lo injusto, lo culpable y lo inocente, ¿no es ya una manera de oponerse a la justicia popular, un modo de desarmarla en su lucha real?*»¹⁷.

Así, con sus comillas irónicas -«justicia», «verdad», «inocencia»- pusieron en jaque las bases de la civilización los sofisticadísimos intelectuales de 1968.

16 «Sobre la justicia popular: Debate con los Maos», en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, cit., p. 36.

17 «Sobre la justicia popular», cit., p. 21.



Michel Foucault, acompañado a su derecha por Jean-Paul Sartre, en una manifestación en 1972 en la fábrica Renault. Fuente: El Confidencial.

OTRO LADRILLO EN EL MURO

Por David Cerdá

Se cumplen cuarenta años de la muerte de uno de los pensadores más influyentes del siglo pasado y el presente; de uno de los más duchos paladines que la posmodernidad ha tenido; de uno de los protagonistas del desembarco de la intelectualidad francesa en las universidades norteamericanas, plantas que lanzarían esporas al resto del mundo. Autor de conceptos luego manidos por el izquierdismo universitario — que no lo considera, no obstante, de los suyos —, como *biopoder* y *biopolítica*, Michel Foucault está detrás de mucho de lo peor que la intelectualidad ha creado en el último medio siglo, y puede decirse que aún sigue causándonos abundantes problemas.

Suya es la idea de que *todas* las instituciones son opresivas. Su desprecio por la ley y el derecho (que consideraba un instrumento para generar las ficciones que el poder necesita) lo llevó a arremeter contra cualquier

sustento que la convivencia tuviera, sin ofrecer — pues no podía — nada razonable a cambio. El truco polémico que empleó para esta labor de derribo es tan burdo como tomar la parte por el todo. El derecho penal es por entero un látigo del poder, y no hay verdaderos culpables. No debía imponerse el derecho, sino la lucha; la venganza, no los jueces.

Su iconoclastia deparó un intenso relativismo. Para Foucault no es la realidad la que es auténtica, sino el intérprete. «*Solo hay interpretaciones*», sostuvo; y el conocimiento es un invento a partir de lo que reprime la cultura; es violencia. «*Cada sociedad tiene su régimen de verdad*», escribe en *Verdad y poder*, «*su “política general” de la verdad: es decir, los tipos de discursos que acepta y hace funcionar como verdaderos*». En consecuencia, y como el autor afirmó en una entrevista, «*el problema no es cambiar la conciencia de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad*». No es de extrañar que su presencia se hiciera sentir, aun sin él participar, en la algarada de mayo del 68.

Su relativismo se extendía a la moral. La culpa y la inocencia, a su juicio, son inventos. La ética antigua era la correcta, pues, decía, era «*optativa*», mientras que la moderna era «*imperativa*», y por lo tanto horrenda. Para Foucault, la modernidad no fue más que la caída de un proceso premoderno y virtuoso. Rechazó la tradición filosófica occidental en bloque, tildándola de inexorablemente colonialista y salvando tan solo a los presocráticos. No es desencaminado ver en él también el inicio del desprecio al conocimiento que nosotros hoy padecemos, y de ese suicidio de Occidente contra el que unos pocos — ojalá no sea tarde — hoy se rebelan. Su ideal era el de una sociedad utópicamente ancestral, lúdica, *peterpanesca*; nada concedió a la modernidad, ni siquiera el objetivo modo en que ha mejorado la vida de los individuos. Llevó su repudio hasta el punto de reivindicar el fundamentalismo islámico y alabar la revolución de los ayatolás, quienes, por lo visto, de represión no sabían. Aquí tiene el lector el origen de otra enloquecida veta del izquierdismo: clamar contra el opresivo Occidente mientras le hace arrumacos a Hamás.

Hay más inicios desastrosos en Foucault. Fue un estructuralista renegado que rechazó hablar de «*estructura*» para explayarse sobre el «*sistema*», que para el caso es lo mismo: un sistema sin sujeto que entraña «*el rechazo de la acción intencional*». No hay individuos dotados de conciencia, responsabilidad y libertad, todos somos marionetas sometidas a una relación de poder. No hay verdad, no hay sentido; este último es un efecto superficial, algo así como «*una espuma*», lo que nos sostiene en el sistema. La acción carece de responsable, y el pensamiento de sujeto. Todo orden es producto

de la violencia; todo significado es forzado. Son bellos ejemplos de lo absolutistas que resultan en última instancia los relativistas.

Desde estas latitudes acaba Foucault en su celebérrima *«muerte del hombre»*. Profundo admirador de Nietzsche, y puesto que la *«muerte de Dios»* ya estaba pillada, tuvo que buscarse su propia frase efectista, su nicho de pseudoescándalo. Que la suya fue una innovación perfectamente prescindible (una novelería) lo sabemos ahora, si bien en su tiempo debió de sonar espectacular, y todavía hay departamentos de filosofía y cátedras — apenas, eso sí, ciudadanos de a pie — fascinados con su desnortada propuesta.

Otra de sus grandes batallas fue la antipsiquiatría. De los excesos de cierta psiquiatría ya sabíamos bastante antes de que él lo gritara; su propuesta fue impugnar la profesión al completo. *«La psiquiatría no es una ciencia, sino una práctica social que sirve para gestionar la locura dentro de los límites aceptables por la sociedad»*, escribe en *Historia de la locura en la época clásica*. La locura, asegura, es un invento del racionalismo — su némesis —; y es una plenitud, cuando se la pondera adecuadamente. Se confina a los — *«mal llamados»* — enfermos mentales porque representan *«el peligro subterráneo de la sinrazón, de ese espacio amenazante de una libertad absoluta»*. Foucault jugaba con estas ideas sin saber apenas nada de psiquiatría ni conocer de estos establecimientos poco más que los que él averiguó al ser internado tras un intento de suicidio.

Decir que el éxito se le subió a la cabeza — *Las palabras y las cosas* fue un fenómeno cultural — tal vez sea algo injusto, porque era la escena intelectual francesa al completo la que vivía infatuada. Fueron los creadores del concepto de *enfant terrible*; poco más que añadir, salvo que Foucault jugó a ser uno de sus más disparatados representantes, con el aderezo añadido de su convulsa vida sexual. También fue un furibundo antihumanista. Girolamo Cotroneo dijo de su obra que era una *«summa de las tendencias culturales antihumanistas»* de su época. Fue incómodo, y eso le honra, pues es consustancial a ser filósofo; pero no creyó que la filosofía emancipase, y eso es una traición en toda regla. Defendió, en última instancia, la inacción social, en el convencimiento de que la banca (el poder) siempre vence. Bastaba revisar la historia para comprobar que no estaba en lo cierto, pero los hechos nunca le importaron demasiado; él siguió de por vida con su circo de ocho pistas de rebeldía de pega.

Una de las notas más desagradables de la filosofía foucaultiana es el modo que elogió a los perversos. Reivindicó a Gilles de Rais, tal vez el primer asesino en serie de la historia y responsable de la muerte de más de un

centenar de niños, y al marqués de Sade, y abogó por la salida de las cárceles de todos los criminales. El sistema carcelario no debía siquiera existir, porque, además, todas las instituciones modernas son cárceles, «*instituciones de secuestro*». Le parecía que todo acto ilegal debía interpretarse no en términos de moral y justicia, sino por la necesidad de la lucha de clases. En un debate con él en 1971, Noam Chomsky quedó perplejo: «*Me sentí como si estuviera hablando con alguien que no habitaba en mi mismo universo moral*». A este entendimiento ético descabellado es a lo que Foucault llamaba «*libertad*». Como hasta un reloj estropeado da la hora dos veces al día, también tuvo sus lucideces, entre tanto destrío: fue valiente en su defensa de los disidentes rusos.

Fue también Foucault quien negó que existiese un sexo verdadero (extrapolando tontamente el singular caso de Herculine Barbin); así prefiguró a Judith Butler, a la que hoy tan intensamente sufrimos. Le debemos también el dudoso beneficio de haber apuntalado el *individualismo expresivo*; promover nuevas formas de subjetividad fue uno de sus objetivos declarados. Tan singular era que, siendo homosexual él mismo, se manifestó en contra de la normalización de esa inclinación. Prefería la situación «*cuando todo era más disimulado*», escribió en *La verdad de las formas jurídicas*, pues «*era como una fraternidad subterránea excitante y algo peligrosa*». Sabía de lo que hablaba: se lo llevó por delante el SIDA con solo cincuenta y ocho años.

De 1979 es “Another Brick in the Wall” (“Otro ladrillo en el muro”), el tema con el que Pink Floyd quería arremeter contra la represiva educación británica de los cincuenta. El problema, común a otras derivas contestatarias que tienen su sentido de justicia, es lo que se lleva además por delante. «*Teacher, leave them kids alone*», dice la canción de Roger Waters: este grito deletéreo es el que se ha impuesto; no el justo y necesario anhelo de progreso, de dejar atrás lo de veras represivo, lo que nos lastra, sino el de no aprender nada («*We don't need no education*»). Y ello porque, como dijo Foucault, toda institución es poder y toda enseñanza opresión.

El posmoderno muro al que Foucault contribuyó ha seguido creciendo, pero su ruina interna empieza a vislumbrarse. La idea de que todo conocimiento y toda institución son violencia hace tiempo que dejó de ser divertida, sabiendo como ya sabemos todo lo que a su paso tritura. Conocer al autor francés es entender muchos de nuestros males: da para pergeñar un plan de recuperación y combate. Le diría, querido lector, que leyese a Foucault para entender cómo se construyó ese muro; pero sería una crueldad, por lo abstruso y desagradable de su lenguaje.

El filósofo de Poitiers estuvo a favor y luego en contra de muchas cosas («*verdaderos cambios de opinión*», podríamos llamarlos); en sus últimos años tuvo su propia caída del caballo damasceno, pasando del izquierdismo y el nihilismo a la centralidad y el liberalismo. Podría decirse que, genio y figura, al final dejó de ser foucaltiano. Fue, por encima de todo, un pensador gamberro, camaleónico, inclasificable. Como decía su amigo y mentor Georges Dumézil, «*llevaba una máscara y la cambiaba todo el tiempo*». Manipulaba datos, inventaba historias a su antojo: él solo quería jugar, y desde su Collège de France ha estado agitando el mundo. Tendría su gracia, si no fuera por los destrozos que produjo.



Mayo del 68 en la Universidad de la Sorbona. En la imagen, se puede apreciar que los manifestantes colocaron retratos de Marx, Lenin y Mao. Fuente: rfi.fr.

FOUCAULT, LA ILUSTRACIÓN AL DESNUDO

Por David Souto Alcalde

Chomsky dijo de él que era el ser más amoral con el que se había encontrado, después de que en un debate televisivo Foucault lo tachase de «esencialista» y poco menos que retrógrado por defender que existe algo que podemos denominar naturaleza humana. Para Foucault no tenía sentido hablar de tal cosa por la sencilla razón de que no creía poder conocer la naturaleza humana por medios racionales sin ejercer una violencia clasificatoria que impusiese una idea de lo humano sobre otra, de manera que lo único que podíamos y debíamos desentrañar para vivir en libertad y autorrealizarnos con cierta plenitud humana eran los «discursos», «juegos de verdad» y «prácticas de poder» que nos conforman como personas. Por sorprendente que parezca, Foucault, al pronunciarse de esta manera, no hacía más que defender los postulados de la Ilustración que arranca con la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, texto que, a su parecer, será el primero en preguntarse desde una perspectiva

verdaderamente humana qué es el hombre, qué puede conocer y de qué manera. De hecho, en *¿Qué es la Ilustración?* Foucault afirmará, siguiendo a Kant, y sin el menor sonrojo pese a escribir doscientos años y varias guerras europeas después, que la Ilustración supone el alcance de la mayoría de edad para el ser humano al ser el momento en que este decide desasirse del mandato autoritario y se hace responsable de su destino. Percatándose quizás de la infantilización proyectada a toda realidad anterior al s. XVIII, Foucault aclarará que la Ilustración no es tanto un periodo histórico como una lucha entre *actitudes modernas* (presentes, por ejemplo, en la Grecia clásica) y *contra-modernas*; así, aquello que caracterizaría al hombre ilustrado no sería algo tan *contra-moderno* como descubrir su propia naturaleza o describir valores universales, sino una empresa *moderna* consistente en ser consciente de la propia conformación de lo humano para intervenir en ella y autotransformarse.

Hablar de Foucault a cuarenta años de su muerte es hablar de la catástrofe ilustrada. Por una parte, debiéramos estarle agradecidos por habernos descrito de manera epatante los mecanismos de dominación propios del mundo ilustrado que han acabado llevándonos a un presente tecnócrata que ejemplifica a la perfección la tesis de la *biopolítica* (esto es, no nos encontramos ya en un marco de soberanía donde el poder decide si hemos de morir o no, sino en un paradigma biopolítico en el que lo que se controla, administra e interviene a hierro es nuestra vida, como ha explicitado por ejemplo la gestión de la crisis del COVID-19). Por otra parte, debemos culpar a Foucault por asumir este mundo moderno como un mal menor y proclamar que lo que hacía falta para acabar con el autoritarismo ilustrado era Ilustración pura y en vena: en este sentido, los dogmas *foucaultianos* del cuidado de sí y la autotransformación del sujeto han auspiciado, de manera no del todo intencional, la proliferación zombi de individuos ilustrados (deslumbrados, despiertos, *woke*) que, negando las realidades biológicas e históricas más básicas y tachándolas de discursivas, no cesan de reinventarse a sí mismos, haciendo de la identidad una nueva cárcel de lo humano. El culpable de esta catástrofe antropológica no es, sin embargo, Foucault, sino el idealismo kantiano que sentó las bases del brutal invernalero ilustrado en el que se incubaba un hombre desarraigado y ajeno a sí mismo, obligado a reconfigurarse continuamente.

Foucault no es, por eso, más que Kant sin peluca y libre de prejuicios. Si el peluquín kantiano ha servido para revestir de honorabilidad ideas que se han demostrado nefastas, como el idealismo ético del imperativo categórico o el cosmopolitismo comandado por instituciones de gobernanza mundial que aseguraría una paz perpetua, la calva *foucaultiana* ha

permitido ir un paso más allá en el proceso de borrado de toda verdad humana esencial. El relativismo *foucaultiano* parte, de hecho, de una reactualización de las *categorías a priori kantianas* que nos aseguran que el ser humano no puede conocer las cosas en sí, sino solo fenómenos a partir de categorías perceptivas humanas, razón por la cual para Foucault no existirán verdades trascendentes pues: «*la verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a las múltiples imposiciones. Tiene efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general de verdad"; es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos*».

Partiendo de este diagnóstico, Foucault recetará en todos sus ensayos una misma solución ilustrada que tendrá consecuencias fatales: esto es, puesto que los seres humanos nos vemos atravesados por distintas prácticas de poder y juegos de verdad, nuestra única alternativa, el convertir nuestra existencia en un hecho estético y reinventarnos a nosotros mismos por medio de la toma de conciencia de los discursos que nos conforman de una manera y no de otra. Por ejemplo, en la *Historia de la sexualidad* Foucault cuestionará la «hipótesis represiva» que afirma que, a partir del s. XVIII, se produce un encierro de la sexualidad para mostrar cómo lo que se da es una exposición y control biopolítico de la misma. Contra esta *scientia sexualis* que, paradójicamente, es ilustrada de principio a fin en su glorificación de la ciencia como una nueva forma de religión y de gobierno, Foucault propondrá la conformación individual de una *ars erótica* inspirada en el mundo griego. Sin embargo, por más que Foucault se mostrase reticente a convertir la sexualidad (o el género) en identidad, lo cierto es que esta teoría ha acabado transformando el sexo en un infierno burocrático y la sexualidad en un dispositivo de control cientificista, en el que declararse como sexual es un delito de perversión, pues uno ha de autodefinirse, escogiendo entre más de treinta categorías, como demisexual, pansexual o grisexual.

Este riguroso ordenamiento de los cuerpos supone un disciplinamiento social mucho mayor que el que la filosofía *foucaultiana* intentó combatir por medio de teorías *a priori* descriptivas como la *microfísica del poder*. Según esta, el poder no se daría nunca de manera central, sino reticular, siendo necesario que para que el poder «*[d]el estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía*». Esta concepción del poder impide, como defiende Foucault, pensar en la posibilidad de la liberación de una estructura de poder (toda liberación supondría una nueva opresión), pero lleva irremediamente a

un punitivismo social que hace inmunes a la crítica a los grandes poderes y convierte, mediante leyes de control social como las de violencia de género, las climáticas o las aprobadas durante la crisis del COVID-19, al prójimo (sea hombre, vecino, padre o amigo) en culpable de toda opresión que pueda existir.

Ante todo, Foucault es un pensador al servicio del imperialismo franco-anglo-germánico que ha comandado el mundo posterior al s. XVIII a golpe de sangre y destrucción. El sensacionalismo epistémico que lleva a Foucault a defender que la estética de la existencia (la autotransformación que receta como solución a los problemas humanos) es una práctica que existía en el mundo antiguo y se retoma a partir de Kant, supone expulsar a la papeleira de la historia experiencias civilizatorias fundamentales como las de la Monarquía Hispánica. Pensemos que las prácticas imperiales y contraimperiales que se dan en esta, no solo impulsarán formas modernas de gubernamentalidad que ponen en jaque los dogmas ilustrados (desde la creación de la Santa Hermandad hasta la promulgación de las Leyes de Indias), sino que originará toda una teoría universal del hombre a partir del desengaño barroco y sentará las bases de la imaginación republicana moderna mediante la literatura del Siglo de Oro, la más influyente de Occidente. Todo Foucault supone un proceso imperial de reducción de la experiencia y la historia a las coordenadas civilizatorias (ahora sí, discursivas) del mundo franco-anglo-germánico, de manera que podríamos decir que Foucault no solo es Kant sin peluca, sino un Hegel con la cabeza rapada.

No hay, sin embargo, que dejar de insistir en que Foucault nos ha alertado sobre alguno de los males del presente, como el autoritarismo médico o la conversión del Estado del bienestar en una estructura despótica que ansía controlar cada una de nuestras células. Pero si, como nos enseñó Kołakowski, debemos juzgar las teorías por sus efectos, no hay duda de que las del francés han sido perniciosas. Si lo comparamos con nuestro héroe Pasolini, Foucault se desvela como un ideólogo neoliberal y un ilustrado reaccionario que si a alguien se asemeja es a Fukuyama, pues, como él, considera que, una vez alcanzado el fin de la historia, sin valores universales que rescatar, lo único que nos quedan son las batallas identitarias. El neoliberalismo sería así el hábitat natural del nuevo ser humano *foucaultiano*, autotético, divinizado, distanciado ya de esas estructuras tribales llamadas tradición, tierra o familia. En definitiva, una distopía ilustrada en la que todos debiéramos ser empresarios-influencers de nosotros mismos como Amadeo Lladós.



Michel Foucault y Daniel Defert compartiendo una pipa de hachís. Fuente: Clarin.com.

FOUCAULT Y LA ORFANDAD DE LA HOMOSEXUALIDAD

Por Álvaro Pavón Romero

En 1976 Michel Foucault publicó *La voluntad de saber*, primer volumen de su *Historia de la sexualidad*. El tercer y cuarto volúmenes —*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*— no verían la luz hasta 1984, año del prematuro fallecimiento de su autor. Durante ese hiato de ocho años, el proyecto de Foucault sufrió importantes modificaciones. Determinante en la composición de *El uso de los placeres* fue la influencia del clasicista británico Kenneth Dover —que en 1978 publicó su obra magna, *La homosexualidad griega*—, así como la del historiador francés —y amigo personal de Foucault— Paul Veyne.

Veyne y Foucault participaron en mayo de 1979 en el congreso de CLESPAL (*Club littéraire et scientifique des pays latins*), una asociación de autoproclamados «*homophiles*» que había tenido como germen la revista *Arcadie*, fundada en 1954 por el exseminarista André Baudry. En una época en

que la homosexualidad era entendida ante todo como perversión sexual, Baudry confiaba en que la sociedad francesa eventualmente la aceptase como un hecho natural, lo que resultaría en la *Arcadia feliz* a la que hacía referencia el nombre de su publicación. Rebautizados a «homófilos» para apartar el foco del sexo aludido conspicuamente en el nombre de su condición — lo que, creían, engendraba, como una suerte de letra escarlata, el rechazo de las conciencias más pudorosas —, los homosexuales solo tenían que demostrar a sus conciudadanos ser individuos respetables, cumplidores de la ley y ansiosos no de subvertir el sistema, sino de integrarse en él. Por esta razón, tras la Revolución Sexual se llegó a tachar a CLESPAL de organización eminentemente burguesa, incluso reaccionaria.

En mayo de 1979, decíamos, se celebraba el congreso de CLESPAL, y los homófilos mostraban gran interés por lo que Paul Veyne, historiador de la Antigua Roma, podía decir acerca de la homosexualidad en el Mundo Antiguo. Estaban convencidos de que personas como ellos siempre habían existido, y de que, en civilizaciones como la romana y especialmente la griega, su existencia había gozado de amplia aceptación social. Las sociedades clásicas eran un importantísimo espejo en el que los homófilos podían mirarse, y la admiración que Europa ha sentido secularmente por el antecedente griego y romano podían usarlo ellos para trabajar por la integración presente de los homosexuales. Marguerite Yourcenar había publicado en 1951 *Memorias de Adriano*, una benévola semblanza de este emperador romano que además era abiertamente homosexual. También había sido homosexual su predecesor, Trajano, considerado *optimus princeps* por antiguos y modernos. Y Sócrates, ¿no había amado a Alcibíades, como Alejandro a Hefestión, o Aquiles — héroe griego por antonomasia — a Patroclo? En cierto modo, las raíces de la homosexualidad eran las mismas que las de la sociedad europea: la homosexualidad y la Europa moderna compartían la misma genealogía intachable, la misma paternidad ilustre, que eran Grecia y Roma.

En resumidas cuentas, los homófilos pensaban que no se podía reivindicar la cultura grecolatina sin reivindicar la tolerancia hacia la homosexualidad. Pero Veyne, lejos de reforzar aquella idea, la echó por tierra — lo que equivalía a derramar un jarro de agua fría sobre las esperanzas de aceptación futura de su audiencia —: los antiguos no eran tolerantes ni intolerantes de la homosexualidad, arguyó, porque nunca clasificaron a las personas en función del sexo del objeto de su atracción. Los griegos sencillamente no sabían lo que era un homosexual.

Oscar Wilde había dicho «*todo trata de sexo salvo el sexo, el sexo trata de poder*», y, según Veyne, nunca aquello había sido tan cierto como en

la Antigüedad, cuando el discurso sexual por lo visto dividía a los seres humanos en dos grupos: activos (hombres hechos y derechos) y pasivos (mujeres, esclavos y muchachos, sometidos a los otros tanto social como sexualmente). La tesis, de largo recorrido en la academia, es que a un hombre que se acostara con otros hombres no se le presuponía una naturaleza diferente de aquel que se acostaba exclusivamente con mujeres, a condición de que jugara el papel activo — penetrativo — en la relación sexual. Y, por el contrario, nada distinguía al hombre que jugaba el papel pasivo en una relación homosexual del que, por ejemplo, practicaba sexo oral a una mujer. Ambas eran formas de degradación, pero la degradación no la determinaba el sexo del compañero de cama, sino el rol — sumiso — que se adoptaba con él (o ella).

En realidad, lo que Veyne hizo aquel día fue mofarse de los homófilos en su propio congreso, lo que sin duda hizo las delicias de Foucault. Este había apuntado en *La voluntad de saber* que la homosexualidad, en tanto que orientación sexual, condición, tendencia o naturaleza, es un fenómeno reciente: la había alumbrado a mediados del siglo XIX la obsesión catalogadora de la psiquiatría moderna. De acuerdo con Foucault, perfectamente alineado con Veyne, antes no había habido homosexuales, sino sodomitas, pero los sodomitas eran quienes cometían el pecado de la sodomía, y no se distinguían esencialmente del resto de seres humanos, como tampoco quien comete perjurio o robo o adulterio se distingue esencialmente de quien no.

Y antes de que el discurso religioso cristiano condenase la sodomía, ¿qué había habido? Tampoco homosexualidad, como quedará claro en *El uso de los placeres* (p. 177, Siglo XXI Editores, Madrid [1987]):

«Los griegos no imaginaban tampoco que un hombre tuviera necesidad de “otra” naturaleza para amar a un hombre, pero sí estimaban que los placeres que se obtenían de tal relación requerían de una forma moral distinta de la que se requería cuando se trataba de amar a una mujer. En este género de relación, los placeres no revelan, en quien los experimenta, una naturaleza extraña, pero su uso requiere de una estilística propia.»

La «estilística propia», o sea, la «*forma “bella”, estética y moralmente válida*» (op. cit. p. 181) que debían adoptar las relaciones entre varones griegos, según Foucault, es la descrita por el británico Dover en 1978, según la cual un hombre adulto ejercía siempre una ascendencia sexual sobre un muchacho, que por su menor edad era también menor en rango. La dignidad de este quedaba más o menos salvaguardada, porque no habría habido

humillación en que un muchacho se sometiera sexualmente, como en las demás facetas de la vida, a quien era, por edad, su superior natural. No es de extrañar, pues, que, con estos mimbres, muy pronto hubiera académicos que prefiriesen prescindir completamente del término «homosexualidad» y sustituirlo por «pederastia», como Paul Cartledge en *The Politics of Spartan Pederasty* (1981) o, más explícitamente aún, Harald Patzer en *Die griechische Knabenliebe* (1982).

La cascada de aportaciones académicas en torno a las relaciones entre varones griegos que siguió a la publicación de *La homosexualidad griega* — Dover había abierto la caja de los truenos — estaba solidificando en un paradigma que ha llegado a ser hegemónico gracias a su divulgación y popularización por Foucault en *El uso de los placeres*. De acuerdo con este paradigma, que yo llamo doveriano-foucaultiano, lo que los griegos aprobaban no era la homosexualidad, sino «una cierta relación jerárquica de estructurada desigualdad entre un varón adulto libre y un joven adolescente de estatus ciudadano» (David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, p. 30, Routledge, Nueva York [1990]).

Cualquier homófilo superviviente que contemplase el panorama académico en los 90 quedaría horrorizado. Los discípulos de Foucault negaban todos los presupuestos sobre los que CLESPAL había desarrollado su actividad: la homosexualidad no era natural, y esa civilización clásica que los homófilos admiraban y que habían tomado como modelo para un futuro igualmente tolerante — Arcadia, después de todo, era una región de Grecia — resultaba ser un paraíso de la pederastia, cuya asociación con la homosexualidad ellos, que tenían aversión al escándalo, tanto habían luchado por desmentir. Además, en tanto que pederastia — y así lo señala Foucault —, las relaciones entre adulto y muchacho solo podían ser necesariamente efímeras, siempre frustradas por la entrada del elemento pasivo de la relación en la edad adulta, lo que imposibilitaba cualquier proyecto de vida en común.

Se rompía de la manera más traumática el cordón umbilical que unía a los homosexuales del ayer con los homosexuales del hoy, que quedaban alienados, huérfanos todos ellos de una genealogía, faltos de una tradición que pudiera rescatarse; en definitiva, de un espejo en el que mirarse que satisficiera sus aspiraciones y anhelos y además fuese aceptable a ojos de la sociedad europea del momento. El terreno, inevitablemente, quedaba sembrado para la acción rabiosa del activismo más subversivo, irreverente e iconoclasta, el que no mira al pasado porque en el pasado no hay nada que admirar, y aspirar a destruir la sociedad europea y occidental porque

se ha convencido de que la génesis de esta y la de la homosexualidad son irreconciliables. Es la clase de activismo que horrorizaba a André Baudry, el que enterró a CLESPAL por ser demasiado burguesa, y que ha tenido continuidad hasta el día de hoy, con lo *queer*.

Un amigo personal de Foucault, el católico estadounidense John Boswell, puso el primer «pero» al naciente paradigma en su obra *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* (1980), y ya de la forma más decidida el año de su muerte — como el francés, a causa del SIDA — con *Las bodas de la semejanza: uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna* (1994). Más recientemente, ha sido James Davidson, con su obra magna — *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece* (2008) — quien ha sacudido el consenso académico dove-riano-foucaultiano hasta los cimientos.

Con las fuentes en la mano, resulta injustificable, por ejemplo, la exageración que se ha hecho de la intergeneracionalidad en las relaciones entre varones griegos, tanto como para llegar a caracterizarlas de pederastas. Una abrumadora mayoría de emparejamientos bien documentados en Época Clásica *a)* son entre coevos, como el triángulo amoroso de Clinias, Ctésipo y Critóbulo, *b)* no son entre coevos, pero sí entre mayores de edad, como sucede con Agatón y Pausanias o Alcibiades y Sócrates, *c)* sí involucran a un menor de edad, que por su desarrollo físico parece mayor y en todo caso está muy próximo a la adultez, y que es admirado en la lejanía por un joven adulto, no mucho mayor; tal es el caso de Lisis e Hipotales o Autólico y Calias. Además, ¿no es extremadamente injusto que se insista en caracterizar a la homosexualidad griega de pederastia, cuando para los griegos el matrimonio heterosexual ideal era el que un treintañero contraía con una quinceañera? En puridad, la expresión «pederastia griega» describe mucho más acertadamente el día a día de las relaciones heterosexuales que el de las homosexuales.

Una vez se ha desmentido su pretendida naturaleza pederasta, se derrumba la afirmación foucaultiana de que la relaciones entre varones griegos debían ser necesariamente efímeras. Una vez más, no es eso lo que muestran las fuentes. El dramaturgo Agatón y Pausanias de Cerameide son presentados como amantes por primera vez en el *Protágoras* de Platón, ambientado no después del 429 a.C., y reaparecen todavía juntos en *El banquete*, ambientado en el 416 a.C. No solo eso, sino que, cuando Agatón marcha a la corte del rey de Macedonia — donde morirá en torno al 400 a.C. —, Pausanias lo acompaña. No se puede desestimar el testimonio en favor de emparejamientos homosexuales duraderos, idealmente para toda

la vida, que proporciona el ejemplo de Pausanias y Agatón tachándolo de «inusual», solo porque la teoría dice otra cosa, como hace Dover. Eso es desdeñar las pruebas que no avalan la teoría, y es tan metodológicamente equivocado como poco honesto intelectualmente.

De hecho, a pesar de la lectura viciada que Foucault, siguiendo a Dover, hace de las fuentes — siempre interpretadas desde la teoría, sus apriorismos y, ¿por qué no decirlo?, su neurosis —, parece evidente que la élite cultural griega veía como ideal rector de las relaciones homosexuales una *ερωτική φιλία* — «relación amorosa» — estable y prolongada en el tiempo, con proyección incluso hasta el fin de la vida. En el caso de algunas ciudades-estado, se llegaba hasta la institucionalización de estas relaciones, que obtenían reconocimiento social tras una serie de rituales que comprendían, en Tebas, desde el intercambio de votos ante la supuesta tumba de Heracles y Yolao, a, en Creta, un falso secuestro, un mes de retiro en el campo, un banquete con invitados que hacían regalos a la pareja y el sacrificio de un toro blanco a Zeus.

En definitiva, todo apunta a que la homosexualidad, tal y como hoy la entendemos, estaba perfectamente integrada en la sociedad griega antigua, que, en última instancia, es el germen de nuestra sociedad occidental.

La orfandad de la homosexualidad decretada en falso por Foucault abocó a los homosexuales a renegar de Occidente, que supuestamente nunca los había aceptado, y optar por la subversión. La subversión, la provocación, el feísmo, el ser deliberadamente incómodo, incluso desagradable, se ha convertido en la seña de identidad de muchas personas atrapadas en las redes de lo *queer*. Y aquellos no-heterosexuales — por ampliar el foco — que rechazan lo *queer*, son doblemente huérfanos. Son esos a los que, como a Baudry cuando decidió disolver CLEPSAL y no seguir editando *Arcadie*, incomoda que sus semejantes estén «*ahogándose en pornografía y vulgaridad, o siendo devorados por lo político*» (ap. David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, p. 363, Verso, Londres/Brooklyn [2019]), y que llegan a pensar — legítimamente — que todo ello es contraproducente a la hora de ganar la aceptación de la sociedad. De hecho, tienen razón, puesto que lo *queer* no persigue la aceptación de una sociedad — la occidental —, de la que ha renegado, sino su conquista y la imposición a los vencidos de unos términos totalitarios. A ello responde, por ejemplo, la imposición en colegios e institutos de una educación sexual que en realidad es ideológica y que se quiere que presida la formación de los menores con total desprecio de la patria potestad.

En conclusión, un último y certero golpe al paradigma doveriano-foucaultiano aún imperante, pero herido de muerte, en el estudio de la homosexualidad griega podría tumbarlo para siempre. Con ello no solo se vengaría a los pudorosos y burgueses «homófilos» del siglo pasado, a los que Veyne y Foucault pretendieron humillar, también se ofrecería a la población no-heterosexual una vía con que canalizar su anhelo de aceptación distinta a la subversiva. Una vía, si se quiere, conservadora.



Actividad subvencionada por el Ministerio de Cultura