

Michel Foucault y el amor como relación del alma con la verdad

JESÚS HERNÁNDEZ REYNÉS

El poder y el amor a menudo se interfieren mutuamente e impiden conocer tanto a lo uno como a lo otro. Quizá Foucault fue afectado por esa interferencia la mayor parte de su vida. Porque no fue hasta el final de ella que el amor se hizo un hueco entre sus reflexiones. Hasta entonces, Michel Foucault se había labrado una justa fama de agudo investigador del poder. Sus fieles lectores se habían acostumbrado a un autor que aunaba fuertes críticas a instituciones coercitivas como el psiquiátrico o la prisión con un incansable activismo contra el poder del Estado. Podemos decir sin temor a equivocarnos que los entusiastas revolucionarios de entonces creyeron ver en Foucault un camarada de lucha. Quizá por ello más de uno de sus seguidores se sintió sorprendido e incluso consternado cuando Foucault publicó, a pocos meses de lo que resultó ser su también sorprendente muerte, dos libros, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. Ambos títulos fueron publicados en 1984 como los tomos II y III respectivamente de la *Historia de la sexualidad* que Foucault había comenzado en 1976 con el tomo I titulado *La voluntad de saber*. ¿Se había vuelto Foucault un diletante? ¿Se había convertido de revolucionario en conformista y de esforzado luchador en hedonista? El caso es que esos dos últimos libros pusieron en primer plano el tema del amor, asunto que había estado prácticamente ausente de sus obras anteriores.

Puesto que el paso del asunto del poder al del amor es una de las maneras más fáciles de apreciar el cambio sufrido por Foucault en sus últimos años, cabe preguntarse si es un paso que obedece a un mero cambio de asunto o hay algo más. Leyendo con detenimiento la vasta obra de Foucault y en particular sus cursos, seminarios y entrevistas, que han ido siendo publicados en los últimos años, podemos observar cómo ciertos descubrimientos y aclaraciones condujeron a Foucault hacia las posiciones nuevas que se manifestaron en el tratamiento del tema del amor. Podemos decir, a título de enunciado general, que el desenlace alcanzado por su obra mostró los frutos de una larga trayectoria donde el progresivo descubrimiento de un poder de relaciones reversibles hizo posible observar un amor que permitía ver el vínculo del alma con la verdad.

El momento de la vida de Foucault que concentra los principales acontecimientos de esa trayectoria que logró que el poder no ocultara al amor y que el amor no tergiversara al poder se puede establecer cuando decidió poner todo su empeño en elaborar su *Historia de la sexualidad*¹. Acostumbrado a tratar cuestiones como la locura, la enfermedad en general y la disciplina que le llevaron a estudiar instituciones como el hospital y la prisión, Foucault puso de pronto manos a la obra en una cuestión que resultó ser muy distinta. La

sexualidad no encajaba fácilmente en los mismos esquemas que los temas anteriores. La observación concienzuda de instituciones como el hospital y la prisión dejaron al descubierto relaciones de poder que respondían en líneas generales a una acción de normalización. La sexualidad, en cambio, en su eclosión moderna, puso ante los ojos un dispositivo de poder dedicado a incitar, a provocar, y no a establecer normas.

Ni sexo ni homosexualidad

Que sea una historia de la sexualidad lo que permita aparecer al amor como objeto de estudio lleva a pensar que Foucault habría dado con el tema del amor al querer estudiar el sexo. ¿Quizá haya que afirmar entonces que Foucault hace bueno el reproche atribuido a Marx, a Groucho Marx, que dice que por qué lo llamamos amor cuando queremos decir sexo? Esta impresión se ve reforzada cuando conocemos que el amor del que trata Foucault es sobre todo el denominado “amor a los muchachos” (*l’amour des garçons*). ¡No sólo sexo, sino sexo homosexual! Pues no. En absoluto es así. Que no sea el interés por el sexo lo que lleve a Foucault a tratar el asunto del amor es un punto clave de su nueva perspectiva.

Uno de los principales descubrimientos expuestos por Foucault en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, fue que el sexo, lejos de ser una realidad primera dada por la naturaleza, es una construcción del moderno dispositivo de poder que se ejerce en la sexualidad. De manera que, más que hacer del amor un eufemismo del sexo, Foucault toma al amor como cuestión a abordar cuando ve que el sexo no es lo importante. El caso del amor a los muchachos tal como se presenta en la Antigüedad y especialmente en la Grecia clásica resulta clave para descubrir, según Foucault, un amor liberado del sexo. Ante todo, nos advierte Foucault, los griegos antiguos vieron el amor a los muchachos como un problema, un asunto que da que pensar y del que hay que hablar, y así hay que estudiarlo. La conclusión de este estudio es que en ese problema el sexo no tiene la más mínima importancia.

Poder desvincular el amor del sexo tiene mucho que ver con haber encontrado que las relaciones de poder no son primariamente coercitivas, sino que expresan el funcionamiento de ciertos mecanismos por los cuales unas determinadas conductas gobiernan a otras conductas. El poder que ahora se descubre es cada vez más una característica específicamente humana y menos una propiedad física. Lo que Foucault irá perfilando es una noción de poder donde la fuerza no le sea esencial. Es más, el poder y la fuerza llegarán a plantearse como inversamente proporcionales. La fuerza tiene un carácter físico que Foucault concibe como irreversibilidad. Las relaciones de fuerza no son reversibles. Por el contrario, las relaciones de poder son intrínsecamente reversibles. Encadenar a alguien para que no huya no es muestra alguna de poder. Es muestra de poder, sin embargo, lograr que alguien no huya sin estar encadenado. Aplacar la tendencia a la huida se da en una relación de poder sólo en la medida en que siempre permanece abierta la posibilidad de que la tendencia a la huida no sea aplacada.

El asunto del amor a los muchachos sigue siendo clave. Resulta casi un tópico reconocer la presencia de ese amor, por ejemplo, en la obra de Platón. Lo que hace Foucault es averiguar de qué manera esa presencia del amor a los muchachos cumple la función de abrirle al amado el camino de la amistad al saber. En lugar de sucumbir a la opinión aún frecuente que considera que el amor a los muchachos es un sinónimo de homosexualidad masculina, Foucault atiende a todos aquellos aspectos que están siendo tenidos en cuenta en la preocupación que a los griegos antiguos les suscitó ese tipo de amor. Para nada encuentra que la homosexualidad sea un tema que tratar. En una conversación publicada en inglés en 1982, Foucault indica que en el siglo XVIII apareció la homosexualidad como un problema social porque la amistad perdió todo su valor. Si la amistad no es relevante, surge entonces la pregunta: “¿qué hacen los hombres juntos?”

Creo no equivocarme al decir que la desaparición de la amistad como relación social y el que la homosexualidad se presente como un problema social, político y médico, forma parte del mismo proceso” (Foucault 1983b, 97-98).

El rechazo de la amistad que lleva a definir la homosexualidad en la medida en que se la prohíbe ocurrió sobre todo con el cristianismo. Los griegos antiguos no estaban en ese negocio. Hay una anécdota de Foucault que abunda en este tema. Cuenta Louis Althusser (Althusser 1992, 360) que, en la segunda de las visitas que Foucault le hizo a la clínica psiquiátrica de l’Eau-Vive, en Soisy-sur-Seine, donde Althusser se hallaba recluido a raíz del asesinato de su mujer en 1980, se produjo un encuentro a tres² con el padre pasionista Stanislas Breton. Foucault manifestó su idea de que el cristianismo hablaba mucho de amor, pero poco de amistad. El rechazo de la amistad tendría que ver, según dice Althusser, con el rechazo de la homosexualidad. Foucault siempre pensó que el cristianismo transitaba por esa vía donde se rompe toda posible unidad entre amor y amistad. Los griegos clásicos, que aún se hallaban a unos cuantos siglos de la irrupción del cristianismo, buscaron resolver satisfactoriamente el amor a los muchachos describiéndolo como una actividad que hacía posible el tránsito del amor a la amistad. Esto la convertía en una actividad propiciatoria, por ejemplo, de la filosofía. No hay que olvidar que la filosofía se había venido definiendo como un amor al saber.

La reconciliación con la filosofía

Lo que vemos es que ni el sexo ni la homosexualidad son los asuntos tratados cuando el amor a los muchachos entra en escena como objeto de estudio por parte de Foucault. En cambio, aparece inevitablemente el parentesco del amor con la filosofía. Y esto es algo que no le resulta ajeno a Foucault. Hay un aspecto de su biografía que creo que no ha sido suficientemente destacado, o que no lo ha sido en el sentido en que lo haremos ahora. Michel Foucault empezó renegando de la filosofía. Muchos lo sabían. Él no lo ocultaba; al contrario, hacía gala de ello. Pero justo cuando transcurre su última etapa, coincidente con el proyecto de la *Historia de la sexualidad*, Foucault, con sus “nuevas” inquietudes, se adentra decididamente en los terrenos de la filosofía.

Nunca había hecho incursiones tan explícitas y tan centrales en la tradición filosófica. Foucault pasó progresivamente de considerarse él mismo extraño a la filosofía a reconocerse a sí mismo inscrito en ella. Esta adscripción, en cierto modo tardía, de su propio proyecto a la filosofía tiene su más llamativo resultado en la relación mantenida con la figura de Sócrates. Desde optar por el movimiento inverso al socrático en su homenaje de 1963 a Bataille (Foucault 1963, 174), Foucault pasa, en los años 80, a rendirse a la figura fundacional de Sócrates. Por ejemplo, es muy significativo el comentario, con visos incluso de cierre vital, que hizo Foucault tras su análisis de Sócrates en el curso de 1984 *El coraje de la verdad*, cuatro meses antes de morir:

Como profesor de filosofía, es preciso hacer al menos una vez en la vida un curso sobre Sócrates y su muerte. Hecho. *Salvate animam meam* (Foucault 1983-1984, 168).

Foucault llevó a cabo en sus últimos años una auténtica reconciliación con la filosofía. Y es de este trato directo con la problemática de la filosofía de donde surgirá una mirada nueva sobre el amor.

¿Qué tipo de conductas florece en la relación entre el amante y el amado en el seno del amor a los muchachos? Foucault descubre que entre el amante y el amado no se destaca una simple relación de poder donde uno de los dos sometería a su placer al otro. En el asunto del amor a los muchachos Foucault cree ver cómo los griegos antiguos tratan el tema de la relación entre hombres libres. Esto, en el fondo, es una nueva manera de abordar las relaciones de poder. Nada de coerción o imposición por la fuerza. Más bien modulación de las conductas. Se ha señalado escasamente que el diálogo que Foucault mantiene con Hegel en el periodo coincidente con el desarrollo del proyecto de la *Historia de la sexualidad* determina la manera foucaultiana de abordar la cuestión de la relación de poder que, en lugar de obstruir el acceso al amor y la amistad, facilita una relación de cuidado de sí mismo, del mundo y de los otros que está en camino de la construcción de un sujeto ético capaz de amar. La cuestión del amor destapa una fecunda complicidad entre los trabajos de Foucault de los años 80 y un campo de indagación abierto por Hegel y, en particular, por su *Fenomenología del espíritu*. Se trata de la lucha por el reconocimiento.

Encuentro con Hegel

La relación de Foucault con Hegel transcurre en paralelo a la de Foucault con la filosofía. Mariapaola Fimiani, que es la estudiosa que más ha insistido en el tema, recuerda la mención de Hegel en la lección de 1970 con la que Foucault inauguró su pertenencia al *Collège de France* (Fimiani 2002, 76). La ocasión probablemente lo requería, pues Foucault venía a suceder a Jean Hyppolite, el gran hegeliano francés. Pero Foucault lo trae a colación de una manera muy interesante. Primero, él mismo se inscribe en una época dedicada a intentar escapar de Hegel. Aunque, inmediatamente después, hace la siguiente precisión:

Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte. (Foucault 1970, 70).

Después, Foucault hará suya la problemática hegeliana del deseo.

Este lazo entre el último Foucault y el Hegel de la *Fenomenología* se hace explícito en el curso de 1982 *La hermenéutica del sujeto*. En el celeberrimo capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone los momentos de la autoconciencia. Con la autoconciencia aparece por primera vez la conciencia para la que ella misma es su objeto. Sujeto y objeto no se oponen como seres de naturaleza diferente, sino que el objeto tiene también la naturaleza del sujeto. Son dos sujetos que se enfrentan entre sí. La relación mutua en la que se encuentran consiste en que el yo, que es esa misma relación, no es yo sino en su relación con otro. Dice Hegel que con la autoconciencia entramos en el reino nativo de la verdad, es decir, ahí donde sujeto y objeto son lo mismo. En la autoconciencia, en efecto, ambos, sujeto y objeto, son *yo*. Esto hace que todo lo otro que no sea yo, por ejemplo, todo lo sensible, sea solo en la medida en que es *para* el yo. No hay ser *en sí* que no sea *ser para* la autoconciencia. Lo que la conciencia tiene, por ejemplo, como objeto sensible no es para la autoconciencia la verdad, ya que la verdad no es sino la igualdad del yo consigo mismo, y el objeto sensible no es reconocido como yo. El anhelo de verdad se convierte así en el anhelo de hacer, de lo otro, yo. A este anhelo de hacer yo a lo otro Hegel lo denomina *Begierde*, es decir, “deseo”. Así, la autoconciencia, en la medida en que es movimiento que anula la diferencia del yo con su objeto otro, es deseo.

El deseo, de una manera u otra, está involucrado en todo el proyecto foucaultiano de la *Historia de la sexualidad*. Así, en *La voluntad de saber*, Foucault mantiene una crítica a la consideración del deseo como lo verdaderamente constituyente, como principio activo que se tendría que defender frente al poder represivo que lo quiere someter. Foucault ve, en cambio, el deseo como una construcción del dispositivo de poder que es la sexualidad. Sin embargo, ocho años más tarde, en *El uso de los placeres*, segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault aborda el tema de una manera muy diferente. Bajo la óptica de lo que denomina “subjetivación”, Foucault trata ahora al sujeto de deseo en el marco de la práctica del gobierno de sí y de los otros, práctica que se concreta en el *uso* que el sujeto hace de los placeres. De este modo, Foucault recoge la *Begierde* hegeliana de una nueva manera y con ello permite también un nuevo acceso al tema del amor.

Sujeto y verdad

Hegel también será un sostén para que Foucault cambie los términos que definen su trabajo. A la subjetivación le corresponderá un saber de la verdad. En el curso de 1981, *Subjetividad y verdad*, Foucault asume ya explícitamente la nueva perspectiva que incide

más en la cuestión de la verdad que en el asunto del poder pensado institucionalmente³. Desde la primera clase, del 7 de enero, sitúa el problema de la subjetividad y la verdad en el orden que denomina “histórico-filosófico”. No se trata de preguntar por la verdad a la que puede acceder el sujeto, tampoco por la verdad que podemos llegar a tener de ese sujeto. Lo que procede es preguntarse: ¿qué efectos tiene en la subjetividad la existencia de un discurso que pretende decir la verdad sobre esa misma subjetividad? Aunque no se muestre de entrada así, este planteamiento del tema de la subjetividad y la verdad esboza ya su parentesco con el punto de vista de la *Fenomenología* de Hegel, cuestión que Foucault no hará explícita, como hemos visto, hasta el curso del siguiente año. En el curso de 1981 Foucault se esforzará en conseguir dos cosas. Por un lado, tratará de ver toda su trayectoria, la de los estudios sobre el poder y la del tema subjetividad y verdad, unificada bajo el nuevo enfoque. Por otro lado, el nuevo enfoque conducirá a incluir el asunto de la sexualidad en la subjetividad entendida como “veridicción”, como régimen estructurado a través del acto de decir la verdad.

Los trabajos sobre la locura, la enfermedad, la muerte y el crimen se pueden ver, entonces, como estudios sobre la relación entre la subjetividad y la verdad desde la perspectiva *histórico-filosófica*, perspectiva que formula la cuestión bajo los términos de la pregunta por cómo afecta al sujeto la existencia de discursos verdaderos sobre la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen. Desde el mismo momento en que se adopta esta perspectiva, el concepto de sujeto cambia. Por un lado, la *subjetividad* no es concebida a partir de teorías previas o de universales antropológicos, sino como lo que se constituye y se transforma en la relación que mantiene con su propia verdad. Por otro lado, siguiendo esta misma formulación, la *verdad* no es entendida como un contenido de conocimiento que puede ser considerado universalmente válido, sino como un sistema de obligaciones, obligaciones que ligan al sujeto con la verdad que se dice sobre él. Finalmente, el material histórico que se estudia no son casos que corroboran, matizan o refutan las concepciones obtenidas sobre el sujeto, la verdad y su relación mutua, sino que es donde se muestra la *constitución* de la misma relación "subjetividad y verdad" donde el sujeto queda atado a la verdad sobre sí mismo y los demás.

El cuidado de sí

Para el estudio del sujeto de deseo, Foucault sustituirá el esquema moderno del dispositivo de poder por el antiguo del cuidado de sí. Según Foucault, toda gran cuestión, toda gran elaboración teórica tiene asociada de manera privilegiada una cuestión histórica. Así, la cuestión política tiene como referencia la Revolución francesa; la teoría de la ciencia, la formación de la física matemática, y la cuestión moral contemporánea tiene como referencia histórica asociada el siglo I de nuestra era y el entrecruzamiento entre la ética pagana y la moral cristiana, donde se muestra cómo se transformó el modo de ocuparse de uno mismo.

Con el Sócrates del *Alcibíades* de Platón, Foucault descubre precisamente la famosa *epiméleia heautoû*, el cuidado de sí. Su trabajo más pormenorizado sobre este tema lo lleva a cabo en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*. Y es aquí donde también, y

de manera sintomática, Foucault reivindica explícitamente el papel capital de Hegel en este asunto. La genealogía del sujeto moderno que Foucault lleva a cabo desde principios de los años 80 del siglo pasado tiene su punto central en la tesis de que la hermenéutica moderna es de origen cristiano. Esta hermenéutica de sí es la que define la manera en que el sujeto y la verdad se encuentran relacionados en la práctica. Foucault señala dos formas cristianas de estar obligado a la verdad: una, ligados al dogma de la confesión cristiana. Es la verdad de la fe. Otra, por el deber de saber quién es uno. Ser el testigo de sí mismo contra sí mismo. Son dos procesos conectados: tener acceso a la luz de Dios y producir la verdad dentro de uno mismo. Que la relación consigo mismo y con los otros esté bajo esta hermenéutica significa que la referencia a uno mismo, a los otros y al mundo pasa ahora por el sujeto, el sujeto que se constituye como objeto de examen y con respecto a cuya intimidad se lleva a cabo el nuevo modo de confesión, la confesión cristiana que se desarrollará como uno de los procedimientos del poder pastoral.

El sujeto ético

Toda la *Fenomenología del espíritu* es vista en la línea de la propuesta de vincular el acto de conocimiento con transformaciones ocurridas en el ser del sujeto. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault va desgranando pacientemente prácticas de sí, técnicas de vida que irán descubriendo las maneras en que el sujeto del cuidado se va transformando en correspondencia con la verdad. A su vez, se mostrará que ha tenido que haber un gran desplazamiento del pensamiento griego para llegar a la situación que vivimos en el presente. Si en la antigüedad la vida fue tomada como asunto de una técnica y, por su parte, el mundo era el objeto pensado, en la modernidad, nos dice Foucault, el mundo deja de ser pensado para ser conocido a través de una técnica y la vida deja de ser objeto de técnica para convertirse en un proceso de experiencia de sí. En la última hora de la última clase del curso, Foucault resume ese desplazamiento calificándolo como “desafío” a la filosofía. La cuestión es: ¿cómo el mundo, que es el objeto del saber técnico moderno, es a la vez vida en la cual el sujeto tiene experiencia de su propia verdad? Foucault concluye con estas palabras, poniendo de nuevo a Hegel en el centro:

Y si ese es efectivamente el problema de la filosofía occidental –cómo puede el mundo ser objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *téchnē*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba–, si es ese el desafío a la filosofía occidental, podrá comprenderse por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de esa filosofía (Foucault 1981-1982, 465).

La posición en la que Foucault deja su propia investigación tras asumir esta correspondencia con Hegel es, como él mismo dice, el lugar de la ética. ¿Qué es aquí la ética? Foucault entiende el *êthos* griego como la manera de ser, como el modo de existencia de un individuo. En este sentido, la espiritualidad tiene lugar en la dimensión ética. Dicho de otra manera, la espiritualidad significa que la relación del yo consigo mismo, con los otros y con el mundo consiste en practicar un cuidado ético de sí, un

cuidado de sí en que el régimen de verdad en el que el sujeto se encuentra jugando permita e incluso favorezca que esa misma verdad modifique la vida, el modo de ser del yo.

Los placeres (*aphrodisia*)

¿Qué aportan los griegos a la espiritualidad? ¿Qué descubre Foucault al analizar la sexualidad a partir del amor a los muchachos? ¿De qué manera se comporta ese sujeto ético? Para Foucault es decisivo que los griegos antiguos planteen el problema del amor a los muchachos poniendo en primer plano el asunto de los placeres. En *La voluntad de saber*, Foucault veía que los placeres se podían convertir en punto de apoyo para los contraataques, para la resistencia al poder institucionalizado, en lugar del deseo⁴. Foucault planteó, en el curso de 1981, el tema de los placeres desde el análisis de lo que los griegos denominaban los *aphrodisia*, es decir, los placeres de carácter sexual, referidos a la diosa Afrodita.

Uno de los resultados más destacables del análisis de los *aphrodisia* es la comprobación de la distancia que los separa del placer sexual instituido por la sexualidad moderna. Esta distancia permite aclarar la conclusión a la que había llegado Foucault en *La voluntad de saber*. ¿Cómo se podía pensar el sexo como un invento de la sexualidad y la sexualidad como un dispositivo de poder moderno? ¿En qué medida los placeres podían oponerse al poder dominador del deseo? No se trata ahora de pensar una fuerza primordial, que sería el deseo, sometida a disciplina por el poder. Los *aphrodisia*, tal como los griegos antiguos los abordan, muestran que la ocupación con los placeres no tiene por qué consistir en un trabajo de represión o de liberación, según se vea lo malo y lo bueno en ellos. La ocupación con los *aphrodisia* enseña, más bien, los procedimientos mediante los cuales se establece una conducta. Y esta conducta no consiste en la formación de un sujeto propietario de una intimidad, que a su vez debería ser capaz de expresar libremente. Los *aphrodisia* no están ahí como los placeres de un yo que desea, sino como los placeres de un yo que vive.

El curso de 1981 da también un nuevo sentido a la ocupación con la vida. Como si fuera una trasposición al terreno del nuevo enfoque de lo que anteriormente, en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, había sido llamado “biopoder”, la vida se muestra en los griegos como objeto de técnica. La vida, y no una sexualidad que sujetaría al yo en toda su extensión, es lo que requiere la elaboración de una conducta. Foucault llega a decir que la vida es lo más parecido a la subjetividad que los griegos antiguos llegaron a pensar. En este sentido, Foucault observa que los griegos antiguos tienen la palabra *bíos*, que diferencian de *zōé*, para hablar de lo que es efectivamente transformable en la práctica del arte o la técnica que se aplica a las relaciones con los demás, con la verdad y consigo mismo. Se trata de la vida cualificada, que puede ser buena o mala, frente a la vida que comparte cualquier ser vivo por el solo hecho de estar vivo y no muerto.

El papel diferenciador del *bíos* con respecto a la subjetividad moderna se ve en el significado que adquieren las *téchnai perí tón bíōn*, es decir, las técnicas que tenían por objeto la vida. A diferencia de lo que sucederá después con el cristianismo, las técnicas para la vida no se identifican con unas reglas de conducta. Entre los filósofos paganos,

las técnicas como la confesión o el examen de uno mismo tenían como meta proporcionar al individuo recursos para poder vivir mejor, más bien que el resto. Estas prácticas sufrieron transformaciones en el cristianismo, no tanto en las técnicas concretas como en su objetivo. Al principio de la era cristiana algunas técnicas concebidas y practicadas por la filosofía pagana encontraron provecho en la constitución de los preceptos monásticos. Este es el comienzo, según Foucault, de la hermenéutica de sí, en el sentido de dar lugar a un autoexamen que toma la forma de un desciframiento de sí mismo.

El análisis de los *aphrodisia* permite mostrar que lo que verdaderamente es objeto del cuidado, en el asunto del amor a los muchachos que los griegos problematizan, es precisamente el comportamiento del sujeto en el *uso* que hace de los *aphrodisia*. Estos placeres no son, pues, determinantes del sujeto en el sentido que definan lo que el sujeto es, sino que el sujeto viene definido por el cuidado que es capaz de desarrollar sobre sí con respecto a esos placeres. Así, los *aphrodisia* se caracterizan por la relación consigo mismo con respecto a los otros y, en general, con respecto al mundo. En cambio, será la práctica cristiana la que irá convirtiendo los placeres en una característica de la relación consigo mismo con respecto a sí, es decir, en una manifestación de la realidad íntima, propia del sujeto, que es el deseo.

El amor

Con los *aphrodisia*, el amor entra en escena. La relación de uso, propia del trato con los *aphrodisia*, se convierte en indicativo de la peculiaridad antigua. Los placeres no son la expresión de mi deseo, sino que es con respecto al uso que hago de los placeres que mi deseo es más o menos suscitado. El amor, en la medida en que se halla involucrado en los actos de amor en que consisten los *aphrodisia*, adquiere un régimen parecido al del deseo. No es por amor que el yo entra en relación con los otros, sino que el placer que se da en el trato con los otros es lo que promueve al amor. En *El uso de los placeres*, Foucault formula el círculo de los tres principios que están presentes en la relación con los *aphrodisia*: acto, deseo y placer. En el orden de la conducta sexual, el objeto de reflexión de los griegos no era el acto, tampoco el deseo y ni siquiera el placer, sino la dinámica que los une a los tres. Dice Foucault:

La cuestión ética que se plantea no es: ¿qué deseos, qué actos, qué placeres?, sino: ¿con qué fuerza nos dejamos llevar por los placeres y los deseos? La ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, no es una ontología de la carencia y del deseo; no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos, es la de una fuerza que asocia entre sí actos, placeres y deseos. (Foucault 1984a, 44-45).

Aunque los griegos antiguos, tal como los estudia Foucault, llevan a cabo la reflexión sobre los *aphrodisia* principalmente a propósito del amor a los muchachos, también lo hacen a propósito de su relación con el cuerpo y con la mujer, estudiados en la dietética y en la economía respectivamente. En *La voluntad de saber* el amor estaba enmarcado en el sexo, en el objeto inventado por el dispositivo de la sexualidad. Así, el amor es circunscrito a la familia, que es el lugar donde el sexo queda progresivamente confinado

a través del matrimonio (Foucault 1976, 114-115). Pero en *El uso de los placeres* se habla del amor como *eros*, que encuentra su lugar en la relación del alma con la verdad. En este contexto, Foucault lee la aparición del alma en clave hegeliana: “El alma como sujeto, y de ningún modo como sustancia” (Foucault 1981-1982, 71). Sujeto quiere decir sujeto de la *chrēsis* (uso), es decir, “sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes”. Aquello con respecto a lo cual se ejerce ese uso recibe también, por parte de Foucault, otro nombre de origen hegeliano: “sustancia ética”. Los *aphrodisia* son la sustancia ética sobre la cual el sujeto debe ejercer su uso. Y en la reflexión sobre este uso es donde los griegos del siglo IV a. C. mostrarán sus preocupaciones. Foucault señala que estas preocupaciones no vienen definidas por el interés en establecer lo que está permitido y lo que no en relación con los actos sexuales, sino en la necesidad de establecer un adecuado uso de esa fuerza que se manifiesta en la puesta en acto del deseo que provoca placer. Será la modulación, la templanza, la contención lo que se tendrá que cultivar.

El amor a los muchachos es el fenómeno cuyo análisis le permite a Foucault poner de manifiesto dos cosas. Por un lado, le permite observar la conversión de los *aphrodisia*, como sustancia ética, en una relación entre sujetos libres que se tratan de reconocer. Por otro lado, hace posible que pueda observar a través del tema del amor el tránsito del amor a los muchachos al amor a la verdad. Dice Foucault:

La relación del alma con la verdad es a la vez lo que fundamenta el Eros en su movimiento, su fuerza y su intensidad y lo que, ayudándola a desembarazarse de todo goce físico, le permite convertirse en el verdadero amor (Foucault 1984a, 100).

El movimiento del eros, en la fuerza que despliega en torno al amor a los muchachos, se traduce en la preocupación por el honor del amado. Esto es así por cuanto ese movimiento del eros no se atribuye a la realidad íntima de un sujeto cuya naturaleza se estaría manifestando en ese acto, sino que se toma como la tarea de procurar un buen uso de la fuerza que allí se despliega. Lo que el amante ha de hacer con el amado es tomarlo en consideración. No hacer de él un mero objeto de placer, sino gestionar el placer que con él se comparte en la medida en que es también un sujeto. Son dos sujetos los que tratan de reconocerse, y eso bajo unas condiciones asimétricas, de desigualdad. La tensión con que se vive el amor a los muchachos no es la propia de los actos prohibidos, sino la que está relacionada con el hecho de que en el amor a los muchachos se problematiza la libertad del amado, así como la del amante, dado el peligro de estar sometidos ambos a los dictámenes del goce. Se mira de evitar el dominio de las pasiones, en lugar de luchar contra prohibiciones dictadas por un código de obligado cumplimiento o de andar buscando desesperadamente modalidades permitidas o toleradas de actos sexuales. Precisamente porque no hay tal código, porque no se resuelve el problema aplicando un automatismo normativo, el amor a los muchachos suscita una ética de la existencia basada en el sostenimiento de la libertad de los compañeros amantes.

En este sentido, esta cuestión ética lleva a que el amor a los muchachos se desplace progresivamente hacia una relación simétrica en cuanto a los beneficios. Esta simetría no es propia de los actos sexuales concebidos por los griegos, pues están sometidos al

imperio de lo viril, lo activo, frente a lo cual lo femenino es mera pasividad, sin papel subjetivo alguno. El amor a los muchachos, en cambio, dada la mutua subjetivación de los compañeros, pone de manifiesto un amor recíproco, un amor cuya forma plena no se distingue de la amistad. Dice Foucault en *El uso de los placeres*:

El amor a los muchachos no puede ser moralmente honroso más que si implica (gracias a los beneficios razonables del amante, gracias a la complacencia reservada del amado) los elementos que constituyen los fundamentos de una transformación de este amor en un vínculo definitivo y socialmentepreciado, el de la *philia* (Foucault 1984a, (p. 207).

Como vimos, esa presencia conjunta del amor y la amistad en un solo fenómeno es lo que se romperá en el cristianismo.

El amor verdadero

También, por otra parte, el amor a los muchachos muestra de qué manera la verdad aparece como referente del sujeto. En este contexto, Foucault habla de amor verdadero. El llamado “amor verdadero” tiene su tratamiento principalmente en el capítulo V de *El uso de los placeres* y en la segunda hora de la clase del 7 de marzo del curso de 1984, *El coraje de la verdad*. Lo que Foucault describe es, sobre todo, el tratamiento platónico de la cuestión. En Platón se observa el tránsito del amor a los muchachos al amor a la verdad. La manera de no sucumbir a las pasiones y adquirir, en cambio, un dominio de sí mismo está en la consideración de la verdad del amor como asunto del que el amor trata. Aunque en Platón estén ya puestas todas las piezas para que la cuestión se quiera resolver de manera teórica, Foucault subraya que Platón conserva el carácter práctico de la problemática del amor y la verdad. Pero esto no hay que malinterpretarlo.

De hecho, la oposición entre *ars erotica* y *scientia sexualis* para indicar la novedad de la Europa moderna con respecto a otras civilizaciones y a otras épocas no está bien utilizada. En una conversación con H. Dreyfus y P. Rabinow en abril de 1983 (Foucault 1983a), Foucault reconoce que el uso de esa oposición en *La voluntad de poder* carecía del rigor necesario. En concreto, acepta que en la Grecia antigua nunca tuvieron una *ars erotica* comparable a la de los chinos. En cambio, como se ha visto, desarrollaron una *téchnē tou bíou*, un arte que tiene como objeto la vida, cuyo conjunto de prácticas queda englobado en el cuidado de sí. A su vez, este cuidado de sí, que se inició en el terreno político, como la condición para poder conducir a los demás, acaba encontrando cierta autonomía, de manera que cuidarse de sí mismo pasará a ser un fin en sí. Con el tiempo, los procedimientos involucrados en el cuidado de sí serán los que el cristianismo, con su hermenéutica del sujeto, transforme e incorpore a lo que acabará siendo el poder pastoral. Que el *eros* sea tratado como vida no significa, pues, una erotización de la vida en general. Más bien, el ámbito del amor, entendiendo como tal el del *eros*, es una fuente de oportunidades para la tarea del cuidado de sí. A diferencia de la sexualidad moderna, que consiste básicamente en un dispositivo que fabrica el sexo como un elemento de sujeción, el amor estaba en Grecia en el lugar de lo que pone a prueba al sujeto, de lo que da al yo la ocasión, incluso la obligación, de cuidarse de ello para cuidarse de sí.

Es cierto que Foucault muestra el tránsito platónico del amor a los muchachos al amor a la verdad como la aparición de un nuevo modo de dominación: la dominación que ejerce el maestro de verdad. Pero este mismo tránsito muestra también la aparición de un modo de vida donde esa dominación no es nada distinto al ejercicio de soberanía que uno ejerce sobre sí mismo. El otro con el que se está en relación, sea el amado o el amante, no es nunca otro cuya libertad se deba anular. Al contrario, el otro debe ser reconocido solo en cuanto que es libre. La ética es lo mismo que la práctica reflexiva de la libertad.

Frente al poder coercitivo, el amor se halla siempre en el ámbito de la resistencia. En este contexto, el amor encuentra su lugar también en el terreno de la relación entre el sujeto y la verdad. Lo encontramos, por ejemplo, en el comercio. Foucault cita a Adam Ferguson (Foucault 1978-1979, 344) para mostrar cómo los lazos económicos suscitados por el interés no pueden competir en intensidad con el apego relacionado con tributos de sangre. El amor, como benevolencia, como sentimiento de comunidad, viene a decir Foucault, tiene su asiento en la sociedad civil, con respecto a la cual el sujeto de interés, base de la actividad comercial, supone una fuerza disgregadora. Por su parte, el amor también aparece en el terreno de la confesión. El celo del sacerdote: cierto amor o deseo, pero no amor de concupiscencia, sino amor de benevolencia, “amor que ata al confesor a los intereses de los otros” (Foucault 1974-1975, 169). Son muchos los casos en los que el amor aparece en un simple hecho de vida en común. El “amaos los unos a los otros” del cristianismo (Jn 13, 35) también tiene aquí su sede. Sin embargo, como hemos venido diciendo, Foucault ve en el cristianismo la consumación de un cambio notable en el significado del cuidado de sí en el que se inscribe la relación amorosa.

El cristianismo, como vimos, inventa la hermenéutica de sí. Convierte el uso de los placeres en el desciframiento de los deseos. El sujeto del deseo, y no el sujeto de uso, es su gran construcción. Hacer del amor la obediencia a la Ley, como hizo San Pablo (Gál 5, 14), tiene muchas lecturas, pero una de ellas está en la línea de haber hecho con el amor como con el deseo, haberlo convertido en objeto de regulación.

Donde el amor y la verdad se identifican

En el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel escribió:

En la vida corriente, el contenido de la conciencia son conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, y también pensamientos, principios; en general, cosas que valen como algo a la mano o como un ser o una esencia quietos, fijamente establecidos. En parte, la conciencia discurre por todo ese contenido, y en parte interrumpe su trabazón en virtud de su libre arbitrio acerca de él, y se comporta determinándolo y manejándolo de modo exterior. Lo retrotrae hacia cualquier cosa cierta, aunque sólo sea la sensación del instante, y la convicción queda satisfecha cuando ha alcanzado un punto de reposo que le sea familiar y conocido. (Hegel 1807, 36).

Sabemos que para Hegel este trabajo de la conciencia para llevar el objeto de experiencia a lo familiar y ya conocido no encuentra plena satisfacción en ella. En el transcurrir de la conciencia por el itinerario que debería trasladarla hasta el saber que la satisfaga plenamente, la autoconciencia se detiene en la etapa del estoicismo. Dice Hegel que allí asoma por primera vez la sabiduría. Pero la desdeña, porque su éxito significaría la detención de la marcha hacia el final consumado, que él considera imparable. Para Foucault, en cambio, el estoicismo es fuente de ejemplos de vidas regidas por el cuidado de sí. En un aparente viaje hacia la radicalidad del acto estoico de libertad –libertad en la relación consigo mismo, con los demás y con el mundo–, Foucault va a parar a los cínicos y encuentra en ellos un ejemplo mejor. Hegel, por su parte, los había ventilado como un caso más, sumamente exagerado, de renuncia a todas las necesidades materiales; comparados en esto con los gimnosofistas indios y considerados conjuntamente como un estadio inmaduro de la conciencia. Sin embargo, Foucault ve en el cínico al filósofo “parresiasta” más depurado.

La *parrēsía* significa el decir veraz y es uno de los grandes temas del último Foucault. El tipo de *parrēsía* que practica el cínico es visto como un caso límite de la práctica de la libertad que el sujeto moral es capaz de realizar. Con el cínico, Foucault encuentra la última figura de su búsqueda de una relación sujeto y verdad emancipada de las formas que el cristianismo le instituyó. La vida filosófica inventada por los antiguos griegos fue transformada en el cenobio cristiano, encargado de normalizarla, de establecer reglas externas para aplicarlas a sí mismo, al sujeto de deseo que se iba constituyendo. Insistamos en que, según Foucault, es de origen cristiano la hermenéutica de sí que está a la base del moderno sujeto de deseo. Por el contrario, la figura del cínico radical nos muestra un sujeto libre en la práctica de su libertad.

En la ya citada conversación con H. Dreyfus y P. Rabinow, Foucault declara que el problema de nuestros días no es el de intentar liberarse del Estado, sino a la vez del Estado y del tipo de individualización, de sujeto, al que está vinculado el Estado. De manera que lo que hay que hacer es promover nuevas formas de subjetividad. Lo que esto quiere decir nos lo ha mostrado Foucault con sus análisis del uso de los placeres y del cuidado de sí. El cínico es la muestra más abiertamente expuesta de lo que puede ser una forma de vida no sometida a un poder que no sea la propia libertad de uno mismo. El cínico aparece como una forma de *parrēsía* donde la manifestación de la verdad es la vida misma de quien dice la verdad. La verdad aparece bajo la forma de una manifestación de existencia. El problema de la verdad se convierte en el problema de la verdadera vida (*alēthēs bíos*). El cínico es él mismo su propia prueba de verdad. La total exposición de su vida a la violencia ajena, a la violencia que pueda resultar de su *parrēsía*, es la única prueba de la verdad de sí mismo en su relación con los otros.

La lucha por el reconocimiento tenía en Hegel el punto de no retorno en la muerte. Acordémonos de la a veces conocida como dialéctica del amo y el esclavo. Platón decía que el vivir es la obra del alma (*República* 357d). El alma del cínico lleva a cabo una vida cuya característica consiste en estar toda ella expuesta a la verdad, es decir, a todo aquello que de la verdad se derive para su propia alma, para su propia vida. La exposición del

alma del cínico a la verdad tiene lugar en la *parrēsía*, es decir, en el decir franco. Su expresión más lúcida es decirle la verdad al poderoso. De ello, observa Foucault, se puede seguir la muerte. Para el cínico también es la muerte su punto de no retorno. Mientras tanto, mientras su vida ocurre, el cínico es ejemplo de un alma entregada a la verdad. Puesto que el amor, como muestra Foucault, manifiesta la relación del alma con la verdad, sólo en la *parrēsía* del cínico el amor y la vida verdadera se identifican.

Notas

1. Hasta entonces Foucault había dedicado unos cursos al tema en los lejanos 1964 y 1969, pero con un enfoque muy diferente al que adoptaría en la serie de la *Historia de la sexualidad*. Véase Foucault (2021).

2. Aunque, según Eribon (1995, 327, n. 75), fueron en realidad cuatro, pues estuvo presente también el periodista Alexandre Adler. También habla de este mismo encuentro el propio Breton (1992, 182-183).

3. La etiqueta de “subjetividad y verdad” la había usado Foucault ya en la primera conferencia del Dartmouth College, en noviembre de 1980, que repite con ligeras variaciones la dictada un mes antes en la Universidad de California en Berkeley. Reunidas ahora en Foucault (1980). Véase también Foucault (1984b). Este texto, que es un artículo de diccionario, apareció bajo seudónimo, pero después se supo que lo escribió el mismo Foucault. Allí se dice que todos los análisis emprendidos por Foucault a lo largo de sus libros toman como hilo conductor la relación entre sujeto y verdad.

4. Este aspecto de la propuesta de Foucault fue uno de los motivos principales del rechazo que suscitó *La voluntad de saber* en Gilles Deleuze. Desde 1994 sabemos que Gilles Deleuze le había enviado unas notas manuscritas a Foucault. El texto, conocido como “Désir et plaisir”, es una carta de Deleuze enviada a Foucault por intermediación de François Ewald, fechada en 1977. Se trata de un conjunto de anotaciones, de la A a la H, que fueron publicadas por primera vez en *Le magazine littéraire*, n° 325, octubre de 1994, p. 59-65. Ahora en Deleuze (1997). La utilización de este texto de Deleuze en un contexto como el nuestro ha sido propuesta por Mariapaola Fimiani (Fimiani 2007, 35-36). Por otra parte, no hay que olvidar que Foucault se separó explícitamente de la noción deleuziana de deseo. Véase, por ejemplo, Foucault (1983c). Para matizar esta divergencia y defender, en cambio, una estricta complementariedad entre Deleuze y Foucault, con un papel reservado a Hegel en la misma, véase Žižek (2006).

Bibliografía

Althusser, Louis (1992). *El porvenir es largo*. Barcelona: Destino.

Breton, Stanislas (1992). *De Rome à Paris: itinéraire philosophique*, París: Desclée de Brouwer.

Deleuze, Gilles (1977). “Deseo y placer”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos, 2007.

Eribon, Didier (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Fimiani, Mariapaola (2002). “El verdadero amor y el cuidado común del mundo”, en Frédéric Gros, *Foucault. El coraje de la verdad*, Madrid: Arena Libros, 2014.

Fimiani, Mariapaola (2007). *Erotica e retorica. Foucault e la lotta per il riconoscimento*. Verona: Ombre corte.

Foucault, Michel (1963). “Prefacio a la transgresión”, en Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Barcelona: Paidós, 1999.

Foucault, Michel (1964, 1969). *La sexualidad. El discurso de la sexualidad. Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. Madrid: Akal, 2021.

Foucault, Michel (1970). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2005.

Foucault, Michel (1974-1975). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Madrid: Akal, 2008.

Foucault, Michel (1976). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

Foucault, Michel (1978-1979). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: F.C.E., 2008.

Foucault, Michel (1980). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

Foucault, Michel (1980-1981). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, París: EHESS-Gallimard-Seuil, 2014.

Foucault, Michel (1981-1982). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: F.C.E., 2002.

Foucault, Michel (1983a). “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso”, en Michel Foucault, *La inquietud de la verdad*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 195-223.

Foucault, Michel (1983b). “Sexo, poder y gobierno de la identidad”, en Michel Foucault, *¿Qué hacen los hombres juntos?* Madrid: Cinca, 2015.

Foucault, Michel (1983c). “Estructuralismo y post-estructuralismo (entrevista con G. Raulet)”, en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 307-334.

Foucault, Michel (1983-1984). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: F.C.E., 2010.

Foucault, Michel (1984a). *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad II*. Madrid: Siglo XXI, 2009.

Foucault, Michel (1984b). “Foucault” en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 363-368.

Foucault, Michel (1984c). *El cuidado de sí. Historia de la sexualidad III*. Madrid: Siglo XXI, 2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807). *Fenomenología del espíritu* (bilingüe). Madrid: Abada, 2010. [Citamos según la edición Bonsiepen-Heede, cuya paginación consta al margen de la traducción castellana.]

Žižek, Slavoj (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.