

blica no significa acelerar la descomposición de los actores colectivos, ni poner aún más en duda su representatividad. Pero, tampoco pensar que el antiguo compromiso social es restaurable. Como dijimos, para Minc el desafío debe ser retomado por el poder político y por las élites,

en un esfuerzo por conjugar el pulso de lo social y la autonomía de la decisión política, receptividad y capacidad pedagógica, opinión pública y liderazgo. Por ello la vieja apuesta al fortalecimiento de lo social. Pero también por ello, la carta abierta al Presidente de la República.

LA VIRGINIDAD DE FOUCAULT

Sergio Pérez

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

SIMON GOLDHILL, *Foucault's Virginity. Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge University Press, 1995, 194 pp.

La filosofía de Michel Foucault ha tenido consecuencias diversas. Más llamativa, la sección «genealógica» ha recibido un alud de comentarios y suscitado investigaciones numerosas y de importancia. Más polémica y más ardua de practicar, la sección «arqueológica» apenas ha provocado un número limitado de trabajos. La sección que se ha dado en llamar «ética» de la obra de Foucault ha encontrado su propia fortuna: autores como Peter Brown, Georges Vigarello y otros, vieron su espléndido trabajo más orientado a temas como el cuerpo o la sexualidad, en torno a cuestiones como la «preocupación de sí mismo» o «el uso de los placeres», que nuestro autor presentaba en sus dos libros póstumos. Otros investigadores, como en el caso de S. Goldhill, han creído necesario ofrecer lo que podríamos llamar «suplementos críticos».

La originalidad de *Foucault's Virginity*

comienza al colocarse en un dominio que los estudios clásicos estiman más bien marginal: la novela griega y algunos diálogos menores. Antes que reexaminar los tratados en prosa, la filosofía y las homilias cristianas, su propósito es explorar lo que resulta de estas narrativas irónicas y oblicuas, en relación con la historia cultural del deseo. Las obras claves aquí, tienen títulos poco frecuentados por los investigadores: *Dafnis y Cloe* de Longo, el diálogo *Amatorio* de Plutarco, y *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio. Historia paralela si se quiere, porque esta narrativa griega se despliega en el mismo momento que la segunda sofística, y que se consolidan en el cristianismo y sus valores, en torno al cuerpo y la sexualidad. Goldhill se propone entonces no sólo revalorizar la novela griega antigua sino también examinar cómo se articula, a través de esta narrativa y sus dispositivos retóricos, el tema del sujeto deseante masculino (básicamente masculino, porque el deseo femenino sólo raramente es representado, y en sus esporádicas apariciones, termina siempre en catástrofe).

El propósito explícito es revisar de ma-

nera crítica las conclusiones alcanzadas por Foucault, en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, acerca del proceso por el cual el individuo se ha constituido a sí mismo como sujeto ético de su propia conducta sexual. La crítica no se refiere esta vez a la insuficiencia de los textos analizados y tampoco al material mismo que es examinado: tanto Foucault como Goldhill se concentran en la experiencia de escribir y leer acerca de la sexualidad. Ella se refiere más bien a la concepción del campo discursivo, a la manera en que éste constituye un sistema de normas y a la forma en que se articula con otros discursos. Según Goldhill, Foucault ha tomado aquellos textos como si se tratara de mensajes y lecciones directas acerca de la sexualidad, para extraer de ellos una orientación teleológica que habría de concluir en la sexualidad austera del primer cristianismo.

Para Goldhill, esos mismos textos son más bien un espacio discursivo en el que se establecen negociaciones y compromisos que provienen de las tradiciones de la retórica, de las intenciones del autor y de lo esperado por el lector. El compromiso y la negociación contenidos en estos textos elusivos, irónicos y altamente reflexivos produce, más que una serie de mensajes directos, una historia más problemática del sujeto, lo que a su vez problematiza el uso de esos textos hecho por Foucault. En efecto, las discusiones explícitas del deseo masculino, llevadas a cabo exclusivamente por hombres, son dispositivos complejos compuestos no sólo por temas como la ascesis del yo, el equilibrio de sí mismo, la abstinencia sexual o los discursos de filósofos, sino también por la práctica y la teoría de la retórica antigua. No considerar en sí misma a la narrativa erótica —con sus juegos, sus trampas y sus placeres propios—, puede conducir a una simplificación excesiva del proceso

que condujo a la responsabilización ética del sujeto sexual.

La antigua novela griega erótica no es un mensaje informador directo. Ella está compuesta más bien de narrativas que esparcen la significación del sujeto del deseo sexual en un conjunto de disciplinas tan diversas como la historia del arte, la fisiología o la mitología. Dentro de la novela, cada discusión o comentario sobre el deseo del sujeto está situado en una estructura narrativa compleja, dentro de una tradición intelectual también compleja. Según Goldhill, no parece legítimo extraer de ahí un discurso particular para escribir una «historia gay» —como lo hace John Boswell—, o para describir grandes tendencias teleológicas —como le sucede a Foucault. Resulta entonces indispensable considerar el modo en que estas narrativas organizan su propia referencia al deseo y exploran, con sus medios, las relaciones entre la filosofía, la sexualidad y la naturaleza, mediante una serie de ironías, analogías, metáforas, etc.

Los temas centrales que Goldhill propone para mostrarlo son: la «naturalización» de la sexualidad y las concepciones de la filosofía. La primera es bien conocida: se trata del fundamento que la naturaleza puede ofrecer al deseo masculino, sea que se oriente al amor a los jovencitos o al amor hacia las mujeres. No es por supuesto ninguna novedad. La analogía con el reino animal ha sido con frecuencia el montaje en el que se expresa la reprobación o la valoración del amor entre varones. Para algunos como Plutarco, dirigirse a la «naturaleza simple» sirve a la búsqueda de paradigmas útiles a la comprensión de la «naturaleza compleja» de los seres humanos, y para descubrir en el reino animal ejemplos de afección que indiquen a los humanos cómo deben comportarse. Los ejemplos son muy diversos y no es inusual que lleven a la conclusión de que

las bestias son mejores. Para otros autores, en cambio, el reino animal en su simplicidad sólo es útil para mostrar la sofisticación y la complejidad del deseo humanos. La separación de éstos respecto a aquél es indicativa de la alta valoración que merecen aquellas mentes filosóficamente educadas, que orientan su atención y sus deseos hacia miembros de su mismo sexo. Es esta línea de argumentación la que llevó a Luciano a afirmar que los leones machos no desean a los leones machos, por eso los leones no hacen filosofía.

Esta «naturalización» del deseo masculino es indisoluble de una concepción de lo que según estos textos elusivos e irónicos significa «hacer filosofía», la cual naturalmente, está muy lejos de lo que la filosofía afirma de sí misma. Irreverentes, a veces brutalmente groseros, lo cierto es que estos escritos asocian una concepción de la práctica de la filosofía a la sexualidad, que no está centrada en la búsqueda de principios normativos, sino en lo que podría llamarse un «modo de vida». Goldhill sostiene que lo que significa «hacer filosofía» en la antigüedad tardía no está determinado únicamente por las disciplinas reflexivas y normativas, sino también por estos vectores irónicos y eróticos. Por eso estos textos se permiten «hacer filosofía» en contextos insólitos. En *Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio, por ejemplo, se la encuentra en dos contextos: como parte de la reflexión necesaria para seducir vírgenes, y como voluntad de autocontención, como orientación al autocontrol en el plano sexual. En efecto, tanto en el proceso de la seducción como en el momento en que los personajes logran dormir castamente juntos, la filosofía aparece en su sentido de «vocación hacia la castidad sexual y a los argumentos que respaldan a ésta», en su sentido de ascetismo, como un acto estoico de sufrimiento silencioso, pero es puesta de inmediato en

tensión humorística con el carácter y las razones que determinan la conducta de Leucipa y Clitofonte.

Naturalmente, la filosofía es objeto de burla, como una pretensión exagerada y de dudosa honestidad moral. De ahí que con frecuencia aparezca la cuestión de si es mejor pasar el tiempo con una prostituta o con un filósofo. Este tropo, largamente popular, aparece en Luciano, en su *Diálogo de prostitutas*, en el que una de ellas se queja de haber sido abandonada por su joven amante, seducido por las promesas de felicidad que el filósofo le ofrece como recompensa por llevar una vida sobria. Aparece también en Sátiro, tal como lo recoge Atenao; aquí, Glicera, una prostituta, es acusada de corromper a un joven por el filósofo Stilpo. Ella replica: «estamos enfrentados al mismo cargo, Stilpo. La gente dice que tú corrompes a todo el que se te acerca al enseñar sofismas erísticos, mientras yo enseño sofismas eróticos. Por tanto, no hay diferencia en la corrupción y en la mala experiencia que se obtiene al malgastar el tiempo, sea con una prostituta o con un filósofo» (Goldhill, p. 99). Más aún, un tema igualmente frecuente es el de la superioridad de la prostituta. Así sucede en una carta escrita por Alcifrón: en ella, Thais, una prostituta, escribe a su antiguo amante Eutidemo burlándose de la conversión que éste ha sufrido al contacto con los filósofos. Ella asegura que la afirmación del filósofo acerca de la abstinencia sexual es pura hipocresía (ella misma ha debido rechazar las proposiciones del que se pretende sabio). Según Thais, «tanto el filósofo como la prostituta trabajan por dinero; la diferencia es que las prostitutas son más religiosas puesto que provocan numerosos juramentos a los dioses, mientras que los filósofos niegan la existencia de Dios. Además, las prostitutas jamás promueven el incesto y nadie que co-

habite con ellas desea, ni la sedición, ni la tiranía» (*ibid.*, p. 99).

La brusca ironía que se manifiesta en estos textos no es sólo una estrategia humorística utilizada por unos cuantos cínicos, sino parte de una tradición intelectual en la que el epigrama, la novela y el diálogo, también se constituyen como afirmaciones del deseo y la sexualidad. Todas ellas limitan la autovaloración que la filosofía tiende a otorgarse, y muestran que existen caminos diversos para constituirse a sí mismo como sujeto responsable de la propia conducta sexual. En todo caso, piensa Goldhill, este último es un proceso abierto en el que la conciencia puede seguir senderos tergiversados, a través de las manipulaciones astutas y de los juegos engañosos de la ironía narrativa. Como práctica de la escritura, la novela y los diálogos manifiestan el montaje de tradiciones retóricas, culturales y normativas a través de las cuales el sujeto debe orientarse para convertirse en agente de su conducta sexual. Ellas no manifiestan sólo una carencia de «seriedad moral», sino también lo difícil que puede resultar adoptar una seriedad reflexiva y pedagógica respecto al dominio erótico.

Esta es la prevención crítica contenida en *Foucault's Virginit*y: ignorar el sentido de lo que es «hacer filosofía», tomando únicamente como indicativo lo que la filosofía dice de sí misma, puede conducir a una simplificación del proceso que, de Platón a san Agustín, concluye por imponer su modelo de austeridad. No hay pues

una teleología de la austeridad sexual. Habría más bien que considerar que las disgresiones filosóficas, fisiológicas o psicológicas son parcelas que coexisten con los juegos autoconscientes, irreverentes e irónicos contenidos en las narrativas, y que todos ellos se concentran en el examen de una categoría central en el pensamiento antiguo acerca de lo que hay de natural en la sexualidad.

A pesar de un cierto tono combativo que por momentos adopta el libro, éstos son también los límites de esta crítica. El hecho de considerar los caminos oblicuos y elusivos en los que el sujeto se ha constituido como agente de su conducta sexual, no modifica del todo el sentido de la empresa de Foucault. Las dificultades, tropiezos e incertidumbres en la genealogía que describe no le son desconocidos y si se le demuestra culpable de elaborar una teleología, lo ha hecho contra sus convicciones y sus premisas explícitas. No parece que corregirse fuera irreconciliable con sus principios. La contribución de Goldhill es significativa porque muestra que la aparición del modelo de sujeto sexual que estaba por consolidarse, debió seguir caminos más intrincados y divergentes. No nos sorprendería que el genealogista viera en ello un suplemento crítico a sus propias posiciones. En todo caso, mostraría la gran dificultad que subyace en lanzar una mirada de etnólogo a la genealogía del sujeto moral y erótico, y describir con una mirada distante las formas cambiantes de constituirse a sí mismo.