



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Davidson, Arnold I.
Elogio de la conducta
Revista de Estudios Sociales, núm. 43, mayo-agosto, 2012, pp. 152-164
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81523250013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Elogio de la contraconducta*

Arnold I. Davidson**

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.13>

* La versión original en inglés de este artículo fue publicada en la revista *History of the Human Sciences* 24, no. 4: 25-41. Traducción al español de Carlos A. Manrique. Correo electrónico: ca.manrique966@uniandes.edu.co

** Ph.D. en Filosofía de Harvard University, Estados Unidos. Profesor de servicio distinguido (Distinguished Service Professor) del Departamento de Filosofía, The University of Chicago, Estados Unidos, y profesor visitante en Università di Venezia, Italia. Editor ejecutivo de la revista *Critical Inquiry*, Estados Unidos. Página de la Universidad: <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/davidson.html>

Entre diciembre de 1976 y mayo de 1984 Michel Foucault no publicó ningún nuevo libro. Sin embargo, lejos de ser éste un período de silencio, Foucault concentró en este tiempo una extraordinaria cantidad de actividad intelectual en ensayos, conferencias, entrevistas, y especialmente en sus cursos del Collège de France. Sin tener acceso a estos cursos, era extremadamente difícil entender la reorientación del trabajo de Foucault, de un análisis de las estrategias y tácticas de poder inmanentes en los discursos modernos sobre la sexualidad (Foucault 1976), a un análisis de las formas y modalidades de la relación del sujeto consigo mismo a través de las cuales, en la Antigüedad, éste se constituía a sí mismo como un sujeto moral en su conducta sexual (Foucault 1984a). En síntesis, parecía como si el viraje de Foucault de la dimensión política a la dimensión ética de la sexualidad fuera algo abrupto e inexplicable. Aún más, era claro a partir de sus ensayos y entrevistas publicados en este período que dicho desplazamiento de enfoque tenía consecuencias mucho más allá del campo específico de la historia de la sexualidad.

Seguridad, territorio, población (Foucault 2007a) contiene una bisagra (*hinge*) conceptual, un concepto clave, que nos permite conectar el eje político y el eje ético del pensamiento de Foucault. Pero este momento esencial ha sido más bien subvalorado, debido al hecho de que el mayor legado de este curso es el de haber inaugurado los así llamados “estudios sobre la gubernamentalidad” (*governmentality studies*). No hay duda de que las prácticas de gubernamentalidad y las prácticas históricamente precedentes del poder pastoral estudiadas por Foucault en este curso abren un nuevo y significativo campo de investigación, tanto en la trayectoria misma del trabajo de Foucault como, de manera más general, en las humanidades y las ciencias sociales. Aun así, no se debe pasar por alto el hecho de que el poder pastoral y la gubernamentalidad son histórica y filosóficamente contiguos, en cuanto toman como objeto de sus técnicas y sus prácticas la *conducta* de los seres humanos. Si el “gobierno de los seres humanos” se entiende como una actividad que se da a la tarea de conducir individuos, el poder pastoral concentra esta actividad en el régimen de las instituciones religiosas, y la gubernamentalidad la ejerce desde las instituciones políticas y sus direccionamientos. Tal y como lo resalta Foucault,

[...] puede decirse en términos generales que, habida cuenta de que desde fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII muchas de las funciones pastorales se retomaron en el ejercicio de la gubernamentalidad, y como el gobierno también pretendió hacerse cargo de la conducta de los hombres y conducirlos, a partir de ese momento vamos a ver que los conflictos de conducta surgirán no tanto por el lado de la institución religiosa sino más bien por el lado de las instituciones políticas (Foucault 2006, 233).

De este modo, considero que uno de los más sugestivos y más brillantes momentos de este curso es el análisis que hace Foucault de las nociones de conducta y contraconducta en su clase del 1º de marzo de 1978. Comenzando por la expresión griega *oikonomia psuchon* y la expresión latina *regimen animarum*, Foucault propone el concepto de conducta como la traducción más adecuada de estas expresiones, sacando provecho filosófico de la manera como la “conducta” puede referirse a dos cosas: “[Conducta] es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también es la manera de conducirse, la manera de dejarse conducir, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción” (Foucault 2006, 223).

Ya se puede apreciar acá la doble dimensión de la conducta: por un lado, la actividad de conducir a un individuo, conducción como relación entre individuos; y por otro lado, la manera como un individuo se conduce “a sí mismo” o es conducido, “su” conducta o comportamiento, en el sentido más estrecho del término. Pero Foucault se mueve rápidamente de esa forma de poder bastante específica que toma como su objeto la conducta de los individuos, a los contramovimientos correlativos, que inicialmente designa como rebeliones (*révoltes*), también específicas, de la conducta:

Y así como hubo formas de resistencia al poder en cuanto éste ejercía una soberanía política, y otras formas de resistencia igualmente intencionales,¹ o de rechazo, dirigidas contra el poder en cuanto éste ejercía una explotación económica, ¿no hubo formas de resistencia al poder en cuanto conducta? (Foucault 2006, 225).²

1 NT: *voulues*, esto es, deseadas.

2 NT: en esta y en otras ocasiones, la traducción ha sido ligeramente modificada con el fin de acercarla de la manera más literal posible a la versión original en francés.

Estas formas de resistencia también tienen una doble dimensión. Por un lado, son movimientos caracterizados por un querer ser conducido de otra manera, cuyo objetivo es, así, un tipo diferente de conducción; pero que también, por el otro lado, buscan indicar un área en la cual cada individuo puede conducirse a sí mismo, el ámbito de la conducta y el comportamiento propios (Foucault 2006, 225).

En el primer volumen de su historia de la sexualidad, *La volonté de savoir* (*La voluntad de saber*), y escribiendo desde un punto de vista directamente político, Foucault ya había insistido en que la resistencia no está en una posición de exterioridad con respecto al poder, y que las instancias de resistencia no responden a un conjunto de principios heterogéneos a las relaciones de poder (Foucault 1977). La resistencia es “co-extensiva y absolutamente contemporánea” al poder; las resistencias existen en el campo estratégico de las relaciones de poder, y las relaciones de poder existen ellas mismas sólo de manera relativa a una multiplicidad de puntos de resistencia (Foucault 2001a y 1977). En *Seguridad, territorio, población*, Foucault también enfatiza la relación inmanente, de no-exterioridad, entre la conducta y la contraconducta. Los elementos fundamentales de las contraconductas analizadas por Foucault no son absolutamente externos a la conducta impuesta por el poder pastoral cristiano. Conducta y contraconducta comparten una serie de elementos que pueden ser utilizados y reutilizados, reimplantados, reinsertados, tomados en la dirección de reforzar cierto modo de conducta o de crear y recrear un tipo de contraconducta: “La lucha, entonces, no adopta la forma de la exterioridad absoluta, sino de la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en el combate anti-pastoral, toda vez que forman parte, de una manera incluso marginal, del horizonte general del cristianismo” (Foucault 2006, 260).

Más aún, es notable que, tanto en el caso del poder/resistencia como en el de la conducta/contraconducta, Foucault enfatice que la inmanencia táctica de la resistencia y de la contraconducta a sus respectivos campos de acción no debe llevarnos a concluir que son simplemente la contraparte pasiva, un fenómeno meramente negativo o reactivo, o una suerte de decepcionante efecto rezagado (Foucault 1977 y 2006). En cada caso Foucault emplea el mismo tipo de expresión casi técnica: la resistencia no es “la marque en creux” (la marca vacía) del poder, las contraconductas no son “les phénomènes en creux” (los fenómenos vacíos) del pastorado (Foucault 1977, 116).³ Tal y como lo afirma en la

entrevista “Non au sexe roi” (“No al sexo rey”), si la resistencia no fuera nada más que la imagen inversa del poder, entonces no operaría como resistencia; para resistir se debe activar algo “tan inventivo, móvil y productivo” como el poder mismo (Foucault 1994a, 267). De manera similar, Foucault subraya la productividad de la contraconducta que va más allá del acto puramente negativo de la desobediencia (Foucault 2006). Por último, como contraparte de la tan celebrada consigna “donde hay poder, hay resistencia”, podría invocarse la observación de Foucault sobre la “correlación inmediata y fundadora (*fondatrice*) entre la conducta y la contraconducta”, una correlación que no es sólo histórica sino también conceptual (Foucault, 1977 y 2006).

A la luz de todos estos paralelos entre la resistencia y la contraconducta, ¿qué es entonces lo que añade en 1978 la creación del par conducta/contraconducta a la conceptualización anterior de Foucault? Por un lado, la noción de contraconducta añade un componente explícitamente ético a la noción de resistencia; por el otro lado, esta noción nos permite movernos fácilmente entre lo ético y lo político, dejándonos ver sus múltiples puntos de contacto e intersección. Los tres ejemplos que Foucault ofrece inicialmente –la aparición de la desertión-insubordinación, el desarrollo de las sociedades secretas y el surgimiento del disenso médico– ponen de manifiesto estos dos aspectos de la contraconducta. Aún más, el problema de vocabulario que enfrenta Foucault, su búsqueda por encontrar la palabra precisa para designar las resistencias, los rechazos, las rebeliones en contra de ser conducido de cierta manera, nos muestran qué tan cuidadoso fue al querer encontrar un concepto que no pasara por alto ni la dimensión ética ni la dimensión política, y que hiciera posible reconocer su estrecha vinculación. Después de rechazar las nociones de “rebeliones” (*révoltes*), “desobediencia”, “insubordinación”, “disidencia” y “mala conducta”, por razones que van desde ser nociones o muy fuertes, o muy débiles, o muy localizadas, o muy pasivas, o muy substancialistas, Foucault propone la expresión “contraconducta” –“contraconducta en el sentido de lucha en contra de los procedimientos implementados para conducir a otros”– y hace notar que la contraconducta antipastoral puede encontrarse, o bien al nivel de la doctrina, o en la forma de un comportamiento individual, o en grupos fuertemente organizados. (Foucault 2006).

Cuando Foucault (1982) retorna a la noción de conducta en su ensayo *El sujeto y el poder*,⁴ enfatiza que esta noción es qui-

3 NT: la segunda frase citada aparece en la página 198 de la edición en francés de *Securité, territoire, population*. En la versión en español, traducen la expresión como “fenómenos por contraste” (Foucault 2006, 226).

4 Aunque este texto fue publicado en 1982, hay evidencias internas convincentes de que partes del mismo fueron escritas años antes.

zás “una de las que mejor nos permiten asir aquello que es específico de las relaciones de poder”, situando de inmediato la noción de conducta en un terreno político (Foucault 1994b, 237).⁵ Al igual que en 1978, Foucault observa que “la ‘conducta’ es a la vez el acto de dirigir [*mener*] a otros (de acuerdo con mecanismos de coerción a veces más, a veces menos, estrictos), y la manera de comportarse en un campo de posibilidades a veces más, a veces menos, abierto”, y luego añade que el ejercicio del poder consiste en “conducir conductas [*conduire des conduites*]” (Foucault 1994b, 237). Acto seguido, Foucault traza una conexión directa entre el poder y el gobierno, a la vez que distingue el gobierno de la sujeción política y económica, y enfatiza el hecho de que gobernar a un individuo o a un grupo es “actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos”, es un “modo de acción sobre las acciones de los otros” (Foucault 1994b, 137). De esta manera, según Foucault, “gobernar es, en este sentido, estructurar el eventual campo de acción de los otros” (Foucault 1994b, 237). Si bien Foucault es mucho menos detallado conceptualmente en *La voluntad de saber*, su idea fundamental de estudiar el poder como una multiplicidad de relaciones de fuerza tiene muchas de las mismas consecuencias que la articulación de esta noción de conducta que desarrollará después. Estas relaciones de fuerza, desiguales pero también locales e inestables, dan lugar a situaciones de poder, y las modificaciones de estas mismas relaciones transforman esas situaciones de poder (Foucault 1977). Una “fuerza” no es una sustancia o una abstracción metafísica, sino que se da siempre en una relación particular; una fuerza puede identificarse como cualquier factor en una relación que afecta los elementos de la relación; cualquier factor que influye en las acciones de individuos en relación unos con otros, que tenga efectos en sus acciones, es en este sentido una “fuerza”. Y en consecuencia, las relaciones de fuerza estructuran el campo posible de las acciones de los individuos. La resistencia y la contraconducta modifican estas relaciones de fuerza, subvierten las organizaciones de poder estabilizadas localmente y, por lo tanto, afectan, de una manera novedosa, las posibilidades de acción de los otros. Una relación de fuerza puede ser inmanente a un medio ambiente físico, a una configuración social, a un patrón de comportamiento, a un gesto corporal, a una cierta actitud, a una forma de vida. Todas estas instancias pueden estructurar el campo de acciones de los individuos, y por eso el poder y la resistencia “vienen de todas partes” (Foucault 1977, 113).

El análisis de Foucault de las diferentes formas de contraconducta encontradas en una serie de comunidades antipastorales de la Edad Media pone claramente de relieve la dimensión política de la contraconducta. Tal y como lo expresa el mismo Foucault al concluir esta discusión, “en esas comunidades había en efecto un aspecto de contrasociedad, de inversión de las relaciones y la jerarquía social, todo un aspecto de carnaval” (Foucault 2006, 248). Pero incluso aquellas formas de contraconducta aparentemente personales o individuales, tales como el retorno a una relación directa con la Biblia, o la adherencia a un cierto conjunto de creencias escatológicas, tienen una dimensión política, en cuanto modifican las relaciones de fuerza entre los individuos, actuando sobre las posibilidades de la acción. Leer la Biblia como “un acto espiritual que pone al fiel en presencia de la palabra de Dios y encuentra en esa iluminación interior, por consiguiente, su ley y su garantía” es una contraconducta que se usa “para introducir un cortocircuito en el pastorado” (Foucault 2006, 258). Y las creencias escatológicas que implican que el creyente “no necesita del intermediario pastoral” son también una manera de “descalificar el papel del pastor”, esto es, de ejercer una contraconducta con profundos efectos políticos (Foucault 2006, 258).

La dimensión ética de la contraconducta está claramente presente cuando Foucault menciona la *devotio moderna*, una lucha antipastoral que se expresa y se manifiesta en “toda una nueva manera de ser y de actuar, una nueva manera de relacionarse con Dios, con las obligaciones y la moral, así como con la vida civil” (Foucault 2006, 243). La discusión detallada que elabora Foucault del ascetismo como una forma de contraconducta parte de la idea de que “la ascesis, en primer lugar, es un ejercicio de sí sobre sí, una suerte de cuerpo a cuerpo que el individuo libra consigo mismo y en el cual la autoridad de otro, la presencia, la mirada de otro son, si no imposibles, al menos no necesarias” (Foucault 2006, 245). Esta cita no puede sino traernos a la mente su idea tardía de la ética como una relación con uno mismo, la constitución de uno mismo como sujeto moral, y las nociones relacionadas de “modos de subjetivación” y “prácticas de sí” (Foucault 1984b y 1994c). Cuando Foucault introduce la idea de la ética como la relación del sujeto consigo mismo, que habría que distinguir del código moral y del comportamiento de los individuos con respecto a ese código, lo hace afirmando que “hay diferentes maneras de ‘conducirse’ [*se conduire*] moralmente”, con lo cual enfatiza este otro aspecto de la moralidad, a saber, “la manera en que uno debe ‘conducirse’ [*la manière dont on doit «se conduire»*]” (Foucault 1984b, 27; Foucault 1984a, 37). Lo que sigue a continuación es una descripción mucho más precisa del segundo sentido de la “conducta” mencionado

5 NT: las referencias a este texto son de la versión en francés en los *Dits et Écrits*, y las traducciones de las citas al español son del traductor.

en *Seguridad, territorio y población*, desarrollada ahora sin ninguna ambigüedad desde el punto de vista ético: “No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni una conducta moral que no reclame la constitución de uno mismo como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin ‘modos de subjetivación’ y sin una ‘ascética’ o ‘prácticas de sí’ que los apoyen” (Foucault 1984b, 29).

En la primera clase de *La hermenéutica del sujeto*, cuando Foucault aborda la noción del “cuidado de sí” [*epimeleia heauton*], identifica tres componentes de este cuidado: una actitud general con respecto a uno mismo, a los otros y al mundo; una forma de atención orientada hacia uno mismo; una serie de prácticas de sí, o tecnologías del yo (Foucault 2002). Actitud, atención y prácticas de sí son todas características del sentido ético de la conducta.

En *El sujeto y el poder* Foucault enfatiza que el poder, entendido como el gobierno de los seres humanos, incluye el elemento de la libertad: “El poder sólo es ejercido sobre ‘sujetos libres’ y sólo en la medida en que sean ‘libres’, entendiendo con esta afirmación sujetos individuales o colectivos enfrentados con un campo de posibilidades en el cual pueden darse varias conductas, varias reacciones y varios modos de comportamiento” (Foucault 1994b, 237).

Esta cita pone de relieve la afirmación de Foucault de que el poder nunca determina de manera exhaustiva las posibilidades de un sujeto, y además especifica este campo relevante de posibilidades como el campo de la conducta, tomando a esta última en el sentido más amplio del término. Si recordamos la observación de Foucault de que “la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”, la “práctica reflexiva de la libertad [*pratique réflexive de la liberté*]”, podemos darnos cuenta de que para Foucault la ética es, en efecto, un cierto tipo de libertad de la conducta (Foucault 1994d, 710-13). En una serie de formulaciones memorables con respecto a la libertad, Foucault habla de la “insubordinación de la libertad”, la “rebeldía de la voluntad y la intransitividad de la libertad”, el “arte de la in-servidumbre voluntaria” (Foucault 1994b, 237, y 1990, 39). Todas estas frases pertenecen al campo semántico de la contraconducta y ponen de manifiesto el doble alcance ético y político de esta contraconducta.

La discusión sobre el ascetismo en *Seguridad, territorio y población* es un perfecto ejemplo del arte de la in-servidumbre voluntaria, el ejercicio de la libertad como forma de contraconducta. De acuerdo con el análisis de Foucault, el cristianismo no es una religión ascética, puesto que la organización del poder pastoral, con su demanda de una

obediencia permanente y de una renuncia a la propia voluntad individual, es incompatible con la estructura y la práctica del ascetismo:

[...] allí donde se han desarrollado contra-conductas pastorales durante la Edad Media, el ascetismo fue uno de los puntos de apoyo, uno de los instrumentos utilizados para ello y contra el pastorado [...] Si lo que caracteriza sus estructuras de poder es el pastorado, el cristianismo es fundamentalmente anti-ascético y el ascetismo es, por el contrario, una suerte de elemento táctico, una pieza de cambio en virtud de la cual unos cuantos temas de teología Cristiana o experiencia religiosa se van a utilizar contra esas estructuras de poder (Foucault 2006, 249).

El desafío planteado por el ejercicio ascético del sujeto sobre sí mismo, que se convierte en una especie de autodomínio egoísta, provoca una contraconducta con relación a la obediencia al poder pastoral, la cual requiere la continua renuncia a la voluntad orientada hacia uno mismo (Foucault 2006). Finalmente, el misticismo es una forma de contraconducta cuyo carácter distintivo consiste en ser una experiencia “que escapa por definición al poder pastoral” (Foucault 2006, 256). Evadiendo el examen pastoral, la confesión y la enseñanza, la experiencia mística produce un cortocircuito en la jerarquía pastoral, “[e]n el pastorado, era necesario que hubiese dirección del alma individual por parte del pastor, y en el fondo no podía haber comunicación alguna del alma con Dios que no pasara por el pastor o, en todo caso, que no fuese controlada por él” (Foucault 2006, 257).

La comunicación inmediata y directa del alma con Dios en el misticismo marca entonces la distancia que separa al misticismo del pastorado. En la discusión que le sigue a su conferencia *¿Qué es la crítica?*, pronunciada menos de dos meses después de haber concluido *Seguridad, territorio, población*, Foucault se refiere al misticismo como una de las primeras grandes rebeliones de la conducta en Occidente; y subraya la conjunción de lo ético y lo político en la historia del misticismo: “el misticismo, como experiencia individual, y la lucha institucional y política, forman una unidad y, en todo caso, están perpetuamente relanzadas la una hacia la otra” (Foucault 1995, 22). Los movimientos espirituales entrelazados con luchas populares son históricamente una de las fuentes principales de la contraconducta.

Es sorprendente, y profundamente significativo, que la esfera autónoma de la conducta haya sido más o menos invisible en la historia moderna de la filosofía moral y

política (en contraste con la filosofía antigua). La “juridización” [juridification] de la experiencia moral y política ha implicado que el papel de la conducta ha sido comúnmente subordinado al papel de la ley, perdiendo de este modo su especificidad y su peculiar fuerza (Foucault 1984b y 1984a). Quizás la excepción más notable a esta ausencia de atención hacia la esfera de la conducta se pueda encontrar en el tercer capítulo de *Sobre la libertad* de John Stuart Mill, en donde la importancia política y moral de la conducta se vuelve central. En palabras de Mill,

Nadie tiene una idea de la excelencia de la conducta que consista en que la gente no debe hacer absolutamente nada aparte de copiarse el uno al otro. Nadie afirmaría que la gente no debe poner en absoluto en su forma de vida, y en la conducción de sus inquietudes,⁶ ningún sello de su propio juicio y de su propio carácter individual (Mill 1977, 262).⁷

Pero tal y como lo observa Mill a continuación, estamos gobernados por la costumbre, “las tradiciones o costumbres de otras personas son nuestra regla de conducta”, y no escogemos nuestro propio plan de vida ni determinamos nuestra propia conducta (Mill 1977, 261-263).

No me refiero a que los individuos escojan lo acostumbrado, prefiriendo esto a lo que se ajusta a su propia inclinación. Simplemente no les ocurre tener ninguna inclinación, excepto hacia aquello que es lo acostumbrado. Así, la mente misma está sujeta al yugo: incluso en aquello que la gente hace por placer, la conformidad es la primera cosa en la que se piensa; tienen sus gustos en masa; ejercitan su elección sólo en el ámbito de aquellas cosas que se hacen comúnmente: la peculiaridad del gusto, la excentricidad de la conducta, son proscritos a la par con los crímenes [...] (Mill 1977, 264-265).

“La excentricidad de la conducta” es el nombre que le da Mill a la contraconducta, y de manera muy llamativa opone la “originalidad en el pensamiento y en la acción” al “despotismo de la costumbre” (Mill 1977, 268 y 272). De hecho, *Sobre la libertad* contiene momentos de encomio casi lírico a la contraconducta:

En esta época el simple ejemplo de la no-conformidad, el simple ejemplo de no doblegarse ante la costumbre,

es en sí mismo un servicio. Precisamente porque la tiranía de la opinión es tal que hace de la excentricidad un reproche, es deseable, con el fin de romper con esa tiranía, que la gente sea excéntrica... Que solamente muy pocos hoy se atrevan a ser excéntricos señala el principal peligro de nuestros tiempos (Mill 1977, 169).

Y Mill reconoce que la uniformidad de la conducta debilita la posibilidad de la resistencia:

La exigencia de que todos los demás se parezcan a nosotros crece por aquello mismo de lo que se alimenta. Si la resistencia espera a que la vida entera sea reducida a casi un modelo uniforme, todas las desviaciones de ese modelo llegarán a ser consideradas impías, inmorales, incluso monstruosas y contrarias a la naturaleza. La humanidad se volverá rápidamente incapaz de concebir la diversidad, cuando haya estado por un tiempo des acostumbrada a verla (Mill 1977, 275).

La contraconducta requerida por la puesta en práctica de la propia manera que uno tiene de “desplegar su propia existencia” es el único ámbito de fuerza en consonancia con el principio político de la libertad y de la política de las diferencias individuales (Mill 1977). Por supuesto, no pretendo argumentar que haya una filiación directa entre Mill y Foucault. De hecho, en todas las discusiones de Foucault sobre el liberalismo, y las referencias a éste, Mill nunca aparece, ni una sola vez. Pero esta ausencia no debilita el significado filosófico del hecho de que, en la historia del liberalismo, Mill es el único filósofo que ha trazado de manera tan clara el concepto ético-político de la conducta. Tampoco quiero sugerir que Foucault acoja el tipo de individualismo que uno encuentra en Mill. Sin embargo, todas las interminables y tediosas críticas que sostienen que no hay ningún espacio para la “agencia” en la filosofía moral y política de Foucault evidenciarían su falta de asidero si tan sólo se tuviera a la vista que la contraconducta, política y ética, es una actividad que transforma la relación de cada quien consigo mismo y con los otros; es la intervención activa de los individuos y de las constelaciones de individuos en la configuración de las prácticas y fuerzas éticas y políticas que nos constituyen. Por mucho que las conclusiones de Mill difieran de las de Foucault, *Sobre la libertad* tiene el mérito de aislar la especificidad conceptual de la conducta, y de identificar su singular valencia ético-política.

La apreciación de Foucault de los movimientos feministas y los movimientos gay puede entenderse mejor desde el punto de vista de la noción de conducta/contraconducta. Ya en *Seguridad, territorio y población*, Foucault conecta una

6 Originalmente: “into the conduct of their concerns”.

7 NT: las traducciones del inglés al español del texto de J. S. Mill son del traductor del artículo. Por eso solamente se referencia la edición en inglés.

forma históricamente importante de contraconducta al estatus de la mujer: “Estas rebeliones de conducta, uno las ve a menudo conectadas al problema de las mujeres, de su estatuto en la sociedad, en la sociedad civil o en la sociedad religiosa” (Foucault 2006, 229). Y nos da como ejemplos el movimiento de las *Rhenish Nonnen- mystik*, los grupos conformados alrededor de profetisas en la Edad Media, y varios grupos franceses y españoles de dirección espiritual en los siglos XVI y XVII. El interés de Foucault en la historia moderna de las relaciones entre mujeres gira en torno a la cuestión de la amistad femenina, cómo se desarrolla, qué tipo de conducta trae consigo, cómo las mujeres estaban vinculadas entre sí por un cierto tipo de afecto, de afectividad. Le prestó especial atención a la “respuesta de las mujeres, muchas veces innovadora y creativa, frente a un estatus que se les imponía” (Foucault 1994e, 289). Y tenía muy en cuenta que las contraconductas creativas de las mujeres fueron con frecuencia el blanco de las críticas más virulentas, como si el debate civil en torno a asuntos jurídicos no pudiera sino degenerarse cuando el tema giraba hacia el comportamiento de las mujeres. Habría sin duda compartido la aguda percepción de Mill: “[...] el hombre y, aún más, la mujer que puedan ser acusados de hacer lo que ‘nadie más hace’, o de no hacer lo que ‘todo el mundo hace’, es el objeto de comentarios tan denigrantes, como si él o ella hubieran cometido un grave delito moral” (Mill 1977, 270).

El famoso comentario de Foucault de que lo que hace a la homosexualidad “perturbadora” es “el modo de vida homosexual, mucho más que el acto sexual como tal” está directamente relacionado con la manera como este modo de vida es un eje de contraconducta (Foucault 1994f, 164).⁸ Foucault le atribuye un inmenso significado a aquel aspecto del movimiento gay que pone en juego “relaciones en ausencia de códigos o de líneas de conducta establecidas”, “intensidades afectivas”, “formas cambiantes” (Foucault 1994f, 164, y 1994g, 333). Foucault describe estas relaciones con la misma expresión, “cortocircuito” (*court-circuit*), que ha empleado para describir la contraconducta religiosa: “estas relaciones crean un cortocircuito e introducen amor donde debería haber ley, regla, hábito” (Foucault 1994f, 164). La contraconducta gay, una nueva forma de vida, la cultura gay en el sentido más amplio del término, es lo que le fascinaba a Foucault:

Una cultura que invente modalidades de relaciones, modos de existencia, de tipos de valores, de formas de intercambio entre individuos que sean realmente novedosas, que no sean homogéneas ni se superpongan a las formas culturales generales. Si eso es posible, entonces la cultura gay no será simplemente una elección de homosexuales por parte de otros homosexuales. Va a crear relaciones que son, hasta cierto punto, extrapolables a los heterosexuales. Hay que invertir un poco las cosas, y más que decir aquello que se ha dicho hasta un cierto punto: “Ensayemos a reintroducir la homosexualidad en la normalidad general de las relaciones sociales”, digamos al contrario: “¡Pero no!, ¡dejémosla escapar [a la homosexualidad] tanto como sea posible del tipo de relaciones que se nos proponen en nuestra sociedad, y ensayemos a crear en el espacio vacío en el que nos encontramos nuevas relaciones posibles!” (Foucault 1994h, 311).

Este nuevo espacio de la, por decirlo así, “contraconducta gay” creará la posibilidad de que otros “enriquezcan sus vidas modificando su propio esquema de relaciones”, con el efecto de que “se tejerán líneas de fuerza imprevistas” (Foucault 1994h, 31, y 1994f, 164). Este espacio de la contraconducta no puede ser reducido a la esfera jurídica, y es por eso que Foucault sostuvo que se debería considerar “la batalla por los derechos de los gay como un episodio que no ha de representar la etapa final” (Foucault 1994h, 308). Los efectos reales [*effets réels*] de la lucha por los derechos ha de buscarse mucho más en las “actitudes y esquemas de comportamiento, que en las formulaciones legales”, y por lo tanto, el intento de crear una nueva forma de vida es mucho más pertinente que la cuestión de los derechos individuales (Foucault 1994h, 308). Los derechos que se derivan de las relaciones maritales y familiares son una manera de estabilizar, de volver estáticas, ciertas formas de conducta; tal y como lo afirma Foucault, extender estos derechos a otras personas no es sino un primer paso, puesto que “si uno le pide a la gente reproducir el vínculo matrimonial para que sus relaciones personales sean reconocidas, el progreso alcanzado es poco” (Foucault 1994h, 309). Nuestro mundo legal, social, institucional, es uno en el cual las únicas relaciones posibles son “extremadamente pocas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres” (Foucault 1994h, 309). Dado que “un mundo relacional complejo sería extremadamente difícil de gestionar”, el marco institucional de nuestra sociedad ha buscado reducir la posibilidad de relaciones, y, siguiendo el diagnóstico de Foucault, “debemos luchar en contra de este empobrecimiento del tejido relacional” de nuestro mundo social (Foucault 1994h, 309). Todos hemos escuchado los sen-

8 NT: las traducciones del francés al español de éste y otros pasajes de aquellos textos de los *Dits et écrits* que no están traducidos al español corren por cuenta del traductor del artículo.

timientos “progresistas” de aquellos liberales que proclamaban que no se oponen al matrimonio gay, siempre y cuando “se comporten como una pareja casada”. Lo que es más disruptivo y perturbador es precisamente la amenaza de la contraconducta, y no el estatus legal.

Ésta es justamente una de las razones por las que Foucault anunció que, después de estudiar la historia de la sexualidad, quería estudiar la historia de las amistades, amistades que por siglos permitieron vivir “relaciones afectivas muy intensas”, y que también tuvieron “implicaciones económicas y sociales” (Foucault 1994i, 744). Los tipos de contraconducta que estas amistades hicieron posible transformaron las relaciones de fuerza entre individuos, así como modificaron la relación del sujeto consigo mismo. Uno se conduce a uno mismo de otra manera con los amigos, configurando nuevas posibilidades éticas y políticas. Este tipo de amistad empieza a desaparecer a comienzos del siglo XVI, cuando se encuentran textos que critican la amistad (especialmente masculina) como “algo peligroso” (Foucault 1994i, 744). Y la sugerencia de Foucault es que este espacio de la amistad peligrosa llegó a ser ocupado por el problema de la homosexualidad, de las relaciones sexuales entre hombres: “la desaparición de la amistad como relación social y el hecho de que la homosexualidad fuera declarada como un problema social, político y médico hacen parte de un mismo proceso” (Foucault 1994i, 745). La constitución de la amistad como un problema médico y psiquiátrico aparte fue mucho más efectiva como técnica de control que los intentos por regular la amistad. Aun hoy en día, detrás de una amistad intensa está siempre al acecho la sombra del sexo, de tal modo que ya no podemos ver las sorpresivas alteraciones de la amistad. La contraconducta de la amistad se ha vuelto algo patológico; la indocilidad de la amistad se ha vuelto una forma de anormalidad.

La aparición de un tipo de conducta en el espacio conceptual de lo normal y lo patológico ha tenido a menudo el efecto de debilitar la fuerza ética y política de esta conducta. Cuando a un comportamiento se lo considera “anormal”, pierde entonces su valor ético y su eficacia política. En su clase del 5 de marzo del curso *Los anormales* que Foucault dio en 1975, uno encuentra un denso pero paradigmático análisis de la campaña, la cruzada, en contra de la masturbación, una campaña que transformaría la contraconducta de la masturbación en un episodio de la corrección de lo anormal. Foucault claramente demuestra que, más allá de las recomendaciones, las exhortaciones y los mandatos, esta cruzada asume la forma de un control médico ligado a las estructuras del conocimiento médico, una verdadera medicalización de la conducta:

Cuando se les prohíbe a los niños masturbarse, la amenaza a la que se considera están expuestos no es la de una vida adulta perdida en el desenfreno y el vicio, sino la de una vida adulta completamente debilitada por las enfermedades. Es decir que no se trata tanto de una moralización como de una sanitización o una patologización de la masturbación (Foucault 2001a, 222).

¿Cómo podemos entonces explorar la posibilidad de la contraconducta enfrentados a esta amenaza de la parálisis patológica?

El registro marcado por la enfermedad oscurece la dimensión ético-política de la contraconducta y la sitúa en el plano del control higiénico del comportamiento. Un principio de normalización toma el lugar de la libertad ética y de la resistencia política. El arte de la indocilidad deliberada le cede el espacio a la ciencia de lo anormal. Incluso cuando la masturbación se vuelve un objeto ya no sólo de examen y de intervención físico-fisiológica, sino también psico-psiquiátrica, continúa siendo siempre un comportamiento ético y políticamente neutralizado. En uno de los más populares libros recientes sobre la sexualidad femenina en Europa, *Nuestro sexo. A la conquista de una sexualidad divertida* de Lorena Berdún, publicado en España en 2004, encontramos esta mescolanza de información y de reconfortantes consejos:

Se ha dicho un sinnúmero de cosas sobre la masturbación, negativas y positivas. Hasta hace poco tiempo esta práctica no era considerada como algo del todo sano, y, obviamente, que una mujer lo hiciera era poco menos que impensable. Por esta razón, pocas mujeres tenían el coraje de admitir en voz alta, como sí lo hacían los hombres, que alguna vez lo habían intentado. Hoy en día, por fortuna, muchos de estos prejuicios van desapareciendo, incluso si algunas personas todavía piensan que las mujeres casi nunca se masturban. Lo que sí es cierto es que casi todas las mujeres, algunas más que otras, han alguna vez “coqueteado” con sus propios genitales cuando están solas, incluso, hay que decirlo, sí parece que la mujer se masturba menos que el hombre. Se tendría que intentar ver a la masturbación como otra manera de obtener placer, una práctica que ayuda a conocer el propio cuerpo y sus respuestas a la estimulación sexual... y ciertamente tiene más ventajas que desventajas.

Normalmente las chicas descubren la masturbación más tarde que los chicos, algunas veces por accidente, con frecuencia porque han oído hablar de ella y sólo quieren intentarla. Y algunas mujeres se sienten un poquito culpables al hacerlo; incluso se dan casos en

que no consiguen relajarse y alcanzar un orgasmo de esta manera. En estos casos, es mejor dejarlo así y volverlo a intentar luego cuando haya ideas más claras. Todo el mundo siente este impulso natural hacia el propio cuerpo, el impulso de probar ciertas cosas que son muy íntimas, y esto no le hace daño a nadie (Berdún 2004, 50-51).⁹

El acento higiénico de este pasaje y el tono de su conclusión con respecto a que “ciertamente [la masturbación] tiene más ventajas que desventajas”, y a que la masturbación “no le hace daño a nadie”, vienen directamente de los tratados psiquiátricos del siglo XIX. Obviamente, en lugar de la condenación de esta práctica, nos encontramos acá con la inocencia del impulso natural, por lo cual no es ya necesario hacer “dormir [a los niños] con cuerdas atadas a sus manos y otra cuerda atada a las del adulto, de tal modo que si el niño mueve las manos, el adulto se despertaba” (Foucault 2001a, 233).

Pero a pesar de la diferencia en la evaluación médico-psicológica, las recomendaciones prácticas de *Nuestro sexo* cancelan cualquier potencial de conducta en la masturbación, insertándola en el encuadre aséptico de la normalidad:

No introduzcas objetos dentro de la vagina con los que te puedas lastimar. Todos los juguetes sexuales adquiridos en una tienda especializada están muy bien, pero olvídate de los “remedios caseros” como vegetales, velas, etc. Incluso si leyendo esto te pueden dar ganas de empezar a reírte, te aseguro que hay mujeres que lo hacen, y esto puede ser muy peligroso para la salud.

Si introduces tus dedos en la vagina, asegúrate de que estén apropiadamente limpios y préstales atención a las uñas. Las uñas demasiado largas pueden producir heridas leves dentro de la vagina.

Si te masturbas con el spray de la ducha, hazlo de tal manera que no haya un montón de agua que se entre en la vagina pues esto puede alterar el pH natural que la protege.

Recuerda siempre que cuando los genitales son estimulados, tus manos deben estar limpias y un poquito húmedas. Puedes aprovechar los mismos fluidos vaginales, usar saliva o una crema lubricante. Las caricias

resbaladizas son mucho más placenteras y estimulantes (Berdún 2004, 151-152).

Qué tan lejos estamos acá del gesto de Diógenes el Cínico cuando se masturbaba en la plaza de mercado: “Masturbándose en público decía: ‘¡Ah! Si pudiera uno espantar el hambre frotándose el vientre así’” (Paquet 1992, 119). Esta antigua conducta escandalosa se ha convertido para nosotros en una simple instancia de aquello a lo que nos referimos como un “comportamiento obsceno y lascivo”, con el riesgo extremo de algunas visitas a la clínica psiquiátrica (o la amenaza de una estancia en la cárcel por haber violado la ley). De hecho, es difícil imaginar cómo puede la masturbación volverse hoy de nuevo una conducta, o encontrar de nuevo un espacio en el terreno ético y político de la conducta. El libro de Harry Mathews titulado *Singular Pleasures* (Placeres singulares), que nos describe sesenta y una escenas de masturbación, puede ayudarnos a revigorizar nuestra imaginación. En muchas de las escenas descritas por Mathews se pone en juego una relación ética con uno mismo, o una relación política entre individuos, y algunas veces se ponen de relieve ambas dimensiones. Voy a citar algunas de estas micronarraciones para darles una idea de la inventiva de Mathews:

Un hombre se masturba mientras contempla un poema de Wang Wei finamente trazado, sentado en una esterilla de paja en su buhardilla en Mukden. Un “ascético sensualista”, se ha esforzado toda su vida por unir en un momento de revelación el placer de la poesía y el de la masturbación. En esta cálida mañana de primavera de sus 60 años, tiene la sensación de que puede estar ad portas de la fusión sublime.¹⁰

Un miembro de MYSD en Bangkok [“La masturbación y sus descontentos”, abreviado en MYSD, es, nos lo explica Mathews, una organización cuasi subversiva que alienta a sus miembros a inventarse obstáculos que han de superar mientras se masturban], una mujer de 67 años, es la primera que logra un orgasmo bajo la fresa del dentista (Mathews 1993).¹¹

Una de las más provocativas escenas reconecta la masturbación con el contexto de la conducta religiosa:

Arrodillada ante un confesionario en la catedral de Sevilla, una mujer de 21 años describe su hábito com-

9 NT: no fue posible ubicar la edición original en español de este libro; por lo tanto, la cita se ha traducido al español de la traducción al inglés que había en la versión original del inglés del artículo.

10 NT: el libro no está traducido al español; las versiones al español de estos pasajes son del traductor del artículo.

11 El libro carece de paginación.

pulsivo de masturbarse. Mientras el padre la absuelve, ella se pone de pie, se levanta la falda, y revela que en ese preciso momento está cometiendo el pecado que había confesado (Mathews 1993).

Por supuesto que citando estos ejemplos no pretendo incitarlos a reactivar el gesto de Diógenes, sino a ser más atentos con respecto a la sustitución de la contraconducta por la patología, y a resistir la psicologización de la conducta. Si Diógenes no es ya más nuestro contemporáneo, los personajes de Mathews, descendientes de los cínicos, al menos nos fuerzan a pensar, y en el mejor de los casos nos estimulan a conducirnos, de un modo distinto.

De hecho, un problema análogo surge cada vez que la noción de conducta se desplaza de un contexto ético y político, y se reinserta en un marco científico y epistemológico. Cuando la normatividad de la conducta se subordina a lo que Foucault llama un “régimen de veridicción”, y se regula por éste, la preeminencia de este régimen reestructura los conceptos mismos de conducta/contraconducta (Foucault 2007a). Más específicamente, cuando un régimen de veridicción científica constituye el marco de inteligibilidad de la conducta, este concepto cambia por completo de registro, perdiendo sus dimensiones éticas y políticas y volviéndose un objeto de explicación científica. Un ejemplo claro de este cambio de registro puede encontrarse en la discusión que desarrolla Foucault, en *Anormales*, sobre la constitución jurídico-psiquiátrica del “individuo peligroso”. El análisis de Foucault de la emergencia histórica del “individuo peligroso” hace referencias explícitas a la conducta (*conduite*), al comportamiento (*comportement*), e incluso a las formas de ser (*manière d'être*). Pero estas nociones interconectadas, así como la del “individuo peligroso” como tal, pertenecen en este contexto a las estructuras discursivas de las “sciences humaines”, y son empleadas por Foucault en su reconstrucción histórica tal y como fueron empleadas por estos expertos de las ciencias humanas, es decir, sin absolutamente ninguna valencia ética o política independiente. Esta sustracción del contenido ético-político de la contraconducta a través de la preeminencia de un cierto régimen de veridicción nos puede ayudar a aproximarnos a un problema de interpretación muy significativo sobre el cual no puedo acá entrar en detalles, a saber: la ausencia de la noción de contraconducta en *El nacimiento de la biopolítica*. De hecho, Foucault habla en este curso muchas veces sobre la conducta, pero a lo largo de todo su análisis del *Homo œconomicus*, no aparece nunca la idea de contraconducta. Pienso que este problema de interpretación concerniente a la relación entre *Seguridad, territorio, población* y *El nacimiento de la biopolítica* sólo puede abordarse si uno tiene en mente la ambigüedad en

la noción misma de “conducta”, que es en cierto nivel una actividad ético-política, y en otro nivel un objeto científico-epistemológico. En el contexto del análisis del *Homo œconomicus* neoliberal, la conducta es estudiada, siguiendo a los mismos economistas, sólo como una noción-objeto científica y epistemológica. En *El nacimiento de la biopolítica* la conducta siempre está contenida dentro de un régimen de veridicción (el de la conceptualización y explicación de la ciencia económica), y siempre se haya subordinada a éste. En consecuencia, la conducta como una acción ética y política se ve completamente neutralizada. El resultado es la desaparición conceptual de la contraconducta, su constitución como un objeto de conocimiento científico, y su consiguiente escisión de la contraconducta como una actividad plenamente ética y política. El aparato del neoliberalismo económico estudiado en *El nacimiento de la biopolítica* no puede abrirle ningún espacio a la idea de contraconducta; la contraconducta se vuelve inconcebible, puesto que la conducta como tal aparece ahora como un concepto totalmente integrado a un campo científico-epistemológico determinado. Régimen de veridicción, *Homo œconomicus*, comportamiento racional, neutralización ética y política: éste es el esquema, por ejemplo, del neoliberalismo norteamericano. En este escenario la contraconducta no es más que una forma de irracionalidad, así como en la historia de la psiquiatría no es sino una forma de anormalidad.

Lo que Foucault alguna vez llamó las “luchas contra formas de sujeción”, y “por una nueva subjetividad” [*une lutte pour une nouvelle subjectivité*], también puede describirse como una lucha en contra de cierto tipo de conducción, y por otra forma de conducta (Foucault 1994b, 228). La pregunta kantiana acerca de “¿quiénes somos nosotros en este momento preciso de la historia?” es inseparable de esta pregunta por nuestra conducta (Foucault 1994b, 232). Foucault llegó a la conclusión de que “No cabe duda de que el objetivo principal hoy no es el de descubrir, sino más bien el de rechazar lo que somos [...] Nos hace falta promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos” (Foucault 1994b, 232).

Este simultáneo “rechazar” y “promover” es el campo de la contraconducta, una esfera de rebelión que incita un proceso de productividad (Foucault 2006). Aún más, Foucault explícitamente vincula este campo a su definición de la “actitud crítica”, una actitud moral y política, una manera de pensar, que se configura como una crítica a la manera en la que nuestra conducta está gobernada, un “compañero y adversario” de las artes de gobernar (Foucault 1995, 7). Esta actitud crítica es parte

del *ethos* filosófico, y ningún *ethos* es efectivo sin el ejercicio persistente de la contraconducta (Foucault 1994k).

Una de las más inquietantes aclamaciones de la contraconducta que encontramos en Foucault es su discusión a favor del suicidio, y en contra de “las humillaciones, las hipocresías, las aproximaciones turbias” a las que se constriñe la conducta del suicidio (Foucault 1994l, 777). ¿No deberíamos más bien “prepararnos a nosotros mismos con todo el cuidado, la intensidad y el ardor que deseemos”, en una “preparación paciente, sin respiro, pero también sin fatalismo”, que arrojaría luz sobre toda la propia vida? (Foucault 1994l, 778-89): “Soy partidario de un verdadero combate cultural con el fin de enseñarle de nuevo a la gente que no hay una conducta que sea más bella y que, en consecuencia, merezca ser considerada con tanta atención como el suicidio. Uno debería trabajar en su propio suicidio toda la vida” (Foucault 1994m, 257).¹²

El gobierno de la conducta con respecto a la muerte, que se extiende a la “apabullante banalidad” de las funerarias, forzosamente disminuye la fuerza de cualquier actitud crítica, “como si la muerte debiera apagar todo esfuerzo de la imaginación” (Foucault 1994l, 779). Y acá la imaginación de Foucault es ella misma una forma de contraconducta, una visión de la...

[...] posibilidad de lugares sin geografía ni calendario en los cuales uno entraría para buscar allí, en medio de los decorados más absurdos y con compañeros anónimos, ocasiones de morir libres de toda identidad: uno tendría un tiempo indeterminado, segundos, semanas, posiblemente meses, hasta que se presentara con una imperiosa evidencia la ocasión que de inmediato uno reconocería como aquella que no se puede dejar pasar: tendría la forma sin forma del placer, absolutamente simple (Foucault 1994l, 779).

En su libro *Suicidios ejemplares*, el magnífico escritor español Enrique Vila-Matas habla de su personaje favorito, que “se dio digna muerte a sí mismo, y lo hizo de manera osada, como protesta por tanta estupidez y en la plenitud de una pasión, pues no deseaba diluirse oscuramente con el paso de los años” (Vila-Matas 1991, 7). Estas frases, “de manera osada”, “como protesta”, “la plenitud de una pasión”, la voluntad de no “diluirse oscuramente”, son expresiones moduladas por el impulso de la contraconducta. La des-

cripción de Vila-Matas es casi que una respuesta a una pregunta planteada por Foucault: “Parece que la vida es frágil en la especie humana, y la muerte certera. ¿Por qué es necesario que hagamos de esta certidumbre un asunto del azar que adopta por su carácter sorpresivo e inevitable el aire de un castigo?” (Foucault 1994l, 778).

O encontrar la muerte de manera pasiva e impotente como un castigo, o confrontar la muerte con una protesta apasionada. Si no queremos que el fin de nuestras vidas sea gobernado del primer modo, tenemos que crear una “contraconducta”, lo que Vila-Matas llama “la única plenitud posible [que] es la plenitud suicida” (Vila-Matas 1991, 24).

El impacto ético y político de la contraconducta está también en el corazón de los últimos cursos de Foucault, dedicados a la práctica de la “parrhesía”, y es especialmente prominente en su discusión de la cúspide de la contraconducta filosófica, a saber, la *parrhesía* cínica y el modo de vida de los cínicos. El discurso cínico que desestabilizó y puso en cuestión todas las dependencias con respecto a las instituciones sociales, el recurso cínico al comportamiento escandaloso que puso en cuestión hábitos colectivos y estándares de decencia, el coraje cínico frente al peligro, toda esta conducta *parrhesiástica* no podía sino conducir a la asociación de este comportamiento con una conducta “de perros”: “los nobles filósofos griegos, que usualmente conformaban un grupo élite, casi siempre despreciaron a los cínicos” (Foucault 2001b, 122). La provocación cínica se sostiene como un emblema de los riesgos y las intensidades de la contraconducta. En una entrevista de 1971, hablando de la relación entre su propio trabajo y lo que algunos estudiantes estaban intentando hacer, Foucault concluye:

Lo que estoy tratando de hacer es comprender los sistemas implícitos que determinan, sin que tengamos conciencia de ello, nuestras conductas más familiares [...] Debemos desenmascarar nuestros rituales y hacerlos aparecer como lo que son: cosas puramente arbitrarias, ligadas a nuestro modo de vida burgués. Está bien –y esto es el verdadero teatro– trascenderlas en el modo del juego, en un modo lúdico e irónico; está bien ser sucio y barbado, llevar el cabello largo, asemejarse a una chica cuando uno es un chico (y viceversa). Hay que poner en juego, exhibir, transformar e invertir los sistemas que nos ordenan pacíficamente. Eso es lo que, en lo que me concierne, estoy tratando de hacer con mi trabajo (Foucault 1994n, 193).

Política y éticamente, la contraconducta es la invención de un nuevo concepto filosófico. Si la contraconducta al

12 NT: de nuevo, acá como en los otros textos de los *Dits et Écrits* citados a lo largo de este ensayo que no han sido traducidos al español, la traducción de los pasajes citados se ha realizado directamente de la versión original en francés.

término de la vida puede ser decisivamente chocante, no deberíamos subestimar sus ocasiones y manifestaciones más cotidianas en el curso temprano de nuestras vidas. Sin pasar por alto la diversidad cultural de la conducta, una de las memorias más universales y desalentadoras de la vida de cualquier niño o niña es la exclamación constante de los adultos: “¡Compórtate!”. Nos queda la esperanza de que ésta sea una admonición que aún podamos aprender a combatir. ☞

Referencias

1. Berdún, Lorena. 2004. *Nuestro sexo*. Barcelona: DeBolsillo.
2. Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité*. Vol. 1. *La volonté de savoir*. París: Gallimard.
3. Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. *La voluntad de saber*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
4. Foucault, Michel. 1982. The Subject and Power. *Critical Inquiry* 8, no. 4: 777-795. <http://www.jstor.org/stable/10.2307/1343197> (Recuperado el 8 de marzo de 2012).
5. Foucault, Michel. 1984a. *Histoire de la sexualité*. Vol. 2. *L'Usage des plaisirs*. París: Gallimard.
6. Foucault, Michel. 1984b. *Historia de la sexualidad*. Vol. 2. *El uso de los placeres*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
7. Foucault, Michel. 1990. Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]. *Bulletin de la société française de philosophie* 39: 35-63.
8. Foucault, Michel. 1994a. Non au sexe roi. En *Dits et écrits*. Vol. III, eds. Daniel Defert y François Ewald, 256-269. París: Editions Gallimard.
9. Foucault, Michel. 1994b. Le sujet et le pouvoir. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 222-243. París: Editions Gallimard.
10. Foucault, Michel. 1994c. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 383-412. París: Editions Gallimard.
11. Foucault, Michel. 1994d. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 708-730. París: Editions Gallimard.
12. Foucault, Michel. 1994e. Entretien avec M. Foucault. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 286-295. París: Editions Gallimard.
13. Foucault, Michel. 1994f. De l'amitié comme mode de vie. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 163-168. París: Editions Gallimard.
14. Foucault, Michel. 1994g. Choix sexuel, acte sexuel. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 320-336. París: Editions Gallimard.
15. Foucault, Michel. 1994h. Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 308-315. París: Editions Gallimard.
16. Foucault, Michel. 1994i. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 735-747. París: Editions Gallimard.
17. Foucault, Michel. 1994k. Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 679-688. París: Editions Gallimard.
18. Foucault, Michel. 1994l. Un plaisir si simple. En *Dits et écrits*. Vol. III, eds. Daniel Defert y François Ewald, 777-780. París: Editions Gallimard.
19. Foucault, Michel. 1994m. Conversation avec Werner Schroeter. En *Dits et écrits*. Vol. IV, eds. Daniel Defert y François Ewald, 251-261. París: Editions Gallimard.
20. Foucault, Michel. 1994n. Conversation avec Michel Foucault. En *Dits et écrits*. Vol. II, eds. Daniel Defert y François Ewald, 182-193. París: Editions Gallimard.
21. Foucault, Michel. 1995. ¿Qué es la crítica? [Critique et Aufklärung]. *Revista Internacional de Filosofía* 11: 5-25. <http://revistas.um.es/daimon/article/view/7261/7021> (Recuperado el 8 marzo de 2012).
22. Foucault, Michel. 2001a. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Madrid: Akal Ediciones.
23. Foucault, Michel. 2001b. *Fearless Speech*. Los Ángeles: Semiotext(e).
24. Foucault, Michel. 2002. *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

25. Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
26. Foucault, Michel. 2007a. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
27. Foucault, Michel. 2007b. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
28. Mathews, Harry. 1993. *Singular Pleasures*. Champaign: Dalkey Archive Press.
29. Mill, John Stuart. 1977. *On Liberty. The Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press.
30. Paquet, Léonce (Ed.). 1992. *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. París: Librairie Générale Française.
31. Vila-Matas, Enrique. 1991. *Suicidios ejemplares*. Barcelona: Editorial Anagrama.