

Alejandro Pereira Castaño.

**UNA ÉTICA COMO ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA EN EL
PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT.**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 23 de enero de 2009

Una ética como estética de la existencia en el pensamiento de Michel Foucault.

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Alejandro Pereira Castaño

Enero, 2009.

Trabajo de grado presentado por Alejandro Pereira Castaño, bajo la dirección de la Profesora María Cristina Conforti Rojas, como requisito parcial para optar al título de Licenciado en Filosofía.

Bogotá, 23 de enero de 2009

Dr. Alfonso Flórez Flórez
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Apreciado Alfonso:

Tengo el gusto de presentar a consideración de la Facultad, por intermedio suyo, el trabajo de grado de Alejandro Pereira Castaño, *Una ética como estética de la existencia en el pensamiento de Michel Foucault*, para optar al título de Licenciado en Filosofía.

Me parece que este trabajo cumple cabalmente con los requisitos que se esperan y exigen para dar curso a la obtención del título por las siguientes razones, hizo una lectura juiciosa de algunas obras del pensador francés, sobre las que centró su reflexión de cara al cultivo de sí y las relaciones éticas que éste entraña, me parece que Alejandro hizo un muy buen trabajo en la presentación y apropiación del pensamiento de Foucault, además, hizo una revisión pertinente de otras fuentes y bibliografía en torno al objeto de su interés y reflexión.

Me parece, además, que este trabajo de formación filosófica, de disciplina, ha sido muy positivo para la formación intelectual y personal de Alejandro, que, sin duda, redundará en beneficios para él y para el entorno en el que se desarrolle profesionalmente.

Le agradezco su atención y lo saludo cordialmente.



Maria Cristina Conforti Rojas
Profesora
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana



Recibo 2 ejemplares
enero 23 de 2009
J. J. J.



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA: LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "UNA ÉTICA COMO ESTÉTICA DE LA
EXISTENCIA EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT"

ESTUDIANTE: ALEJANDRO PEREIRA CASTAÑO

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 4.3 (Cuatro, tres)


Firma del Secretario de 

FECHA: 11 de marzo de 2009

Facultad de Filosofía

Contenido

AGRADECIMIENTOS	12
INTRODUCCIÓN.....	7
EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVACIÓN	13
1.1. El sexo y la moral.....	13
1.2. La subjetivación.....	15
1.3. Es el presente lo que se piensa.....	18
1.4. Del conocimiento de sí al cuidado de sí.....	20
1.5. Los griegos de la Época Clásica: Siglo IV a.c.....	22
1.6. La inquietud de los médicos y filósofos de los siglos I y II	31
2. UNA ÉTICA COMO ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA.....	44
2.1. ¿Existe alguna diferencia entre la moral y la ética?	44
2.2. El gobierno de sí mismo.....	48
2.3. La ética como tecnología del yo.....	52
2.4. Como estética de la existencia.....	53
2.5. El arte de vivir.....	56
CONCLUSIONES.....	59
BIBLIOGRAFÍA	61
FUENTES PRIMARIAS.....	61
FUENTES SECUNDARIAS	62
ANEXO 1	63
ANEXO 2	65
RESUMEN	66

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo de grado no sólo se construye con la lectura, la investigación y la referencia a autores y posturas filosóficas, sino que es también el producto de experiencias, conversaciones y preguntas vitales que acompañan al escritor desde mucho antes de que inicie el trabajo propiamente. Por esto, quiero agradecer sinceramente a las personas que han hecho posible que este trabajo haya llegado a buen término.

A mis padres y hermanos por el apoyo que siempre me han brindado.

A la profesora María Cristina Conforti por su acompañamiento durante todo el trabajo. Su lectura atenta, sus conocimientos y su amistad sincera han constituido un gran estímulo y apoyo en esta etapa final de mi formación profesional.

A Pablo García y a Jorge Aurelio Díaz, porque mediante las conversaciones que sostuvimos pude configurar en mejor forma mis lecturas e investigaciones.

INTRODUCCIÓN.

La intención de hacer un Trabajo de Grado (para completar un proceso: la finalización de la Carrera de Filosofía) en torno al pensamiento de Michel Foucault no tiene otra intención, que la ganancia de un mayor aprendizaje. No busco mostrar nada, no busco convencer a nadie de nada (sólo tal vez a mí mismo). Simplemente, quiero profundizar en temas y problemas que le atañen a la Filosofía y a mí por el hecho de estudiarla.

Desde que incursioné en los problemas éticos, me llamó la atención el hecho de que lo que diferencia a las éticas modernas de las éticas tradicionales es, entre otras cosas, la necesidad de una fundamentación racional. Hay en la historia de la Filosofía conocidos intentos en este sentido: Aristóteles y Kant, entre otros, proponen modelos para fundamentar una ética. Sin embargo, se trata de una tarea compleja en el contexto de la filosofía actual. Algunos, incluso, dudan de tal posibilidad y consideran que no se puede fundamentar racionalmente la ética, cuando más, se puede llegar a una justificación. Dentro de este contexto, en la posmodernidad se siguen buscando maneras de pensar los problemas morales y de hacer propuestas éticas. Foucault, por su parte, siguiendo el método genealógico de Nietzsche (uno de los inspiradores más claros de su obra), se va a la historia para mostrar ejemplos de técnicas de subjetivación y derivar de allí una ética que es entendida como estética de la existencia.

El objeto del presente trabajo es indagar en el problema ético que subyace en algunos de los escritos e investigaciones que este pensador francés realizó en sus últimos años de vida. En la medida en que se avanza en la obra de Foucault, se observa que los problemas éticos se convierten en buena parte de sus preocupaciones. Esto se observa en la introducción al libro *Biopolítica y formas de vida*, en la cual Sánchez (2007) afirma:

Además, los pocos textos publicados por Foucault en torno a estos conceptos y su abandono, tanto de esta discusión como de cierta militancia política a partir de 1978, hizo que el interés en torno al biopoder y la biopolítica quedara desplazado por otro tipo de problemas. Entonces, la discusión comenzó a dirigirse primordialmente hacia las cuestiones de la ética tal como fueron desarrolladas en los dos últimos volúmenes de *La historia de la sexualidad*. En cierto sentido, la lectura de Foucault quedó atrapada dentro del énfasis en la ética y la estética, propuesto por ciertas corrientes de la filosofía, desde la segunda parte de la década del ochenta hasta la primera parte de la década del noventa (p. 11).

En sus últimos años de vida escribe *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Los cuales son publicados poco antes de su muerte. Allí hace una revisión histórica acerca de las técnicas de subjetivación que se emplearon en el mundo griego y el romano (En concreto en la Época clásica, siglo IV a.c. y en los siglos I y II de nuestra era). Dando, de esta forma, ejemplos históricos de fórmulas para el cuidado de sí.

Es importante aclarar que este trabajo se basa en parte de la obra de Michel Foucault. Dicha obra es vasta y reflexiona sobre múltiples temas: saber, poder, sujeto, ética, arqueología, genealogía, locura, castigos, disciplina, sexualidad, discursos, diagramas, historia, hermenéutica son palabras que expresan algo del laborioso trabajo de Foucault por hacer una ontología histórica de nosotros mismos y de pensar nuestro presente desde la filosofía.

La parte en la que centro mi indagación corresponde a la exploración de las formas morales y la ética. Ésta es recogida en algunos libros ya mencionados, así como artículos, entrevistas (recogidos en algunos libros) y algunos cursos en el Collège de France, donde Foucault asumió una cátedra titulada “Historia de los sistemas de pensamiento”. Como lo refieren Ewald y Fontana en la advertencia de su edición de *La hermenéutica del sujeto*:

Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Vuillemin, por la asamblea general de los profesores del Collège de France, en reemplazo de la cátedra de Historia del pensamiento filosófico, que ocupó hasta su muerte Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault como titular de la nueva cátedra. Tenía entonces 43 años. (2002, p. 7)

Debo aclarar, también, que la lectura que en algún momento pueda hacer del mundo antiguo, griego y latino, la realizo a través de la lectura que Foucault hace de esos textos, voy de la mano del autor y no pretendo hacer juicios sobre la filosofía antigua, ni sobre las múltiples lecturas e interpretaciones de los textos griegos. Es sabido que Foucault, en esta exploración del mundo antiguo que hace en sus últimas obras, fue influenciado por el trabajo de Pierre Hadot, quien impulsa, en términos generales, la filosofía antigua del arte de vivir.

Entre la publicación del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad: La voluntad de saber* y los siguientes: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, ocurre un desplazamiento en el pensamiento de Foucault, el tema del poder empieza a dar paso a la temática de la subjetivación. Se interesa especialmente por los temas del sujeto, pero le preocupa, en concreto, el proceso en el cual se deviene sujeto. Para entender este punto, habría que distinguir entre las técnicas de dominación, preocupación clara en obras como *Vigilar y castigar* y *El sujeto y el poder*, entre otras, y las tecnologías del yo, que son fórmulas para el cuidado de sí. En el texto *La gubernamentalidad*, se habla de “gobierno” para referirse al poder y será el gobierno de sí mismo, lo que interese a Foucault en su reflexión sobre los problemas éticos. (Rojas, 2001)

En la *Historia de la sexualidad* hay abundantes ejemplos históricos de técnicas de subjetivación, (las prácticas de los Estoicos resultan recurrentes en el texto), pero no debe inferirse de ninguno de ellos, que se trata de la propuesta ética de Foucault. En cambio, sí se hace cada vez más claro que la ética es para este autor: tecnología del yo. Hay muchas tecnologías del yo y éstas apuntan a una transformación, que en cada

uno será distinta. Es importante aclarar que, cuando se habla de tecnología del yo, no se utiliza el “yo” en el sentido psicoanalítico del término, sino en el sentido del *self*, el sí mismo.

Si bien Foucault, en sus últimos años, desplaza su interés por los problemas del saber y del poder, para centrarse en los problemas éticos, esto no quiere decir que dé un giro radical a su investigación filosófica y que el tema del poder y el saber no esté relacionado con la ética. Por el contrario, al hablar de subjetivación se debe tener en cuenta el problema del poder. Es una forma de poder lo que transforma a los individuos en sujetos, el mismo término “sujeto” implica ya una sujeción.

Han existido prácticas de subjetivación en conexión con redes de poder, por ejemplo en el cristianismo. Precisamente, Rojas (2001) refiere que en el proyecto original de la historia de la sexualidad había más tomos, y entre ellos estaba proyectado un estudio sobre la técnica de subjetivación propia del cristianismo, el cual, al parecer, se escribió, pero no se llegó a publicar y cuyo título era *Las aventuras de la carne* (en la edición de Siglo XXI se habla también de este tomo, pero se refiere como *Los testimonios de la carne*).

Con respecto al saber, es claro que esa constitución del sujeto se da en medio de una búsqueda de la verdad. Una de las preguntas que se hace Foucault en la introducción a *El uso de los placeres* es: ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?

A medida que se avanza en la lectura de la obra de Foucault, se van haciendo claros los desplazamientos ya mencionados y se comprende también que, para este autor, la filosofía en general empieza a girar en torno a la ética, allí están sus preguntas más apremiantes. La ética, a su vez, se entiende en este contexto como parte de la preocupación por sí mismo. Aquí, será fundamental la relación consigo mismo y la relación con el otro. Podemos afirmar, entonces, que el filósofo se convierte en guía de la existencia y la filosofía en una práctica de sí mismo y en una disposición para que el otro también cuide de sí. (Rojas, 2001). Estas ideas presentan una dimensión

del filósofo comprometida frente a la realidad que vive. Se trata de un punto interesante (para próximas reflexiones) de cara al papel de la filosofía en el mundo contemporáneo.

Esta *Historia de la sexualidad* se realiza en contacto con diversos textos, es importante establecer los tipos de textos empleados por Foucault en su investigación, los hay prescriptivos y reflexivos. Se recurre a múltiples documentos antiguos en los que se encuentra cartas, exhortaciones, prescripciones, consejos, exámenes de conciencia, etc... Pero el problema moral trasciende el tema de las prohibiciones y los códigos prescriptivos: se trata de una reflexión sobre la forma que uno debe darle a la propia conducta y, en general, a la vida. Con la suspensión de las prohibiciones no se resuelve la cuestión ética. (Foucault, 1999).

Los textos que este pensador francés dedica a la indagación ética, son textos reflexivos que no buscan prescribir una serie de normas que rijan el comportamiento de las personas. Cuando se hace referencia a códigos y normas, se hace en función de esta genealogía de la sexualidad (que Foucault realiza) en el mundo griego, romano y en el cristianismo.

Me han servido de guía, a lo largo del presente trabajo, las preguntas que Foucault realiza. Éstas, con sus distintas formulaciones, me han permitido comprender el sentido y la dirección de este camino ya recorrido. Formularé algunas de estas preguntas a lo largo del texto.

Finalmente, podemos decir que es fundamental hacer un análisis de las técnicas de subjetivación en medio de las cuales vivimos. Desde la perspectiva que nos abre este importante autor francés, sabemos que el sujeto no es una entidad dada, sino que devenimos en sujetos. De esto se deriva una consecuencia práctica: tenemos que crearnos a nosotros mismos como una obra de arte, de esta forma la ética se convierte en estética de la existencia. Hay en estas ideas una simiente bastante fructífera que puede contribuir a la construcción de una ética (no normativa), inspiradora en este momento de la Historia.

Pensar en el estilo, en darle un estilo a la propia vida, pasa por la forma de escribir. Dice Deleuze (1996) que el estilo en los grandes escritores, es también un estilo de vida, no algo personal sino la invención de una posibilidad vital, de un modo de existencia y, también, es una cuestión de sintaxis y de estilo de escribir. Es claramente distinto el tono y el estilo de la escritura en *La voluntad de saber* del empleado en los volúmenes siguientes

Como dice Foucault (2005b), hay que pensar y percibir de otro modo: “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando” (p. 12). Y se pregunta, más adelante, si no es precisamente la filosofía ese trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo. Y me pregunto yo: ¿sería esto lo que pasaba por la cabeza de Foucault cuando decía que era necesario pensar de otro modo para alejarse de uno mismo?

EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVACIÓN

1.1. El sexo y la moral.

En la *Historia de la sexualidad* (en concreto en los vol. 2 y 3) se emprende una mirada retrospectiva, se aborda la tarea de una genealogía, pero el mismo Foucault (2005b) lo clarifica:

“Por ello no quiero decir hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído. En resumen, la idea era, en esta genealogía, buscar cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo” (p. 9)

El comportamiento y las prácticas sexuales son el eje de las reflexiones en esta genealogía que plasma una postura en el debate moral. Son objetos de análisis; la relación con la mujer en el matrimonio, el amor de los muchachos, en general el uso de los placeres y las implicaciones que esto tenía en otros órdenes de la vida cotidiana de los griegos en la Época clásica (siglo IV a.c.). También se abordan las preocupaciones de los filósofos y los médicos en los dos primeros siglos de nuestra era. Además, en diversas partes del texto se hace referencia a las diferencias de estas

técnicas de subjetivación mencionadas frente a la moral posterior en Occidente; moral que recibe una gran influencia del cristianismo.

Esta empresa emprendida hace parte de la búsqueda por develar elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Pero como dice Foucault (2005b)

Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de falso y verdadero, a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado (...) ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo? (p.10)

Así mismo hay una intención de analizar las prácticas. El texto se detiene continuamente en éstas, las descripciones son detalladas y la búsqueda en documentos antiguos minuciosa. Importan mucho las prácticas, porque es a través de ellas como se buscaba dar forma a la conducta y, también, porque permiten ver la relación que el sujeto establece consigo mismo.

Hay preguntas importantes que se plantean y que orientan la búsqueda de Foucault (2005b):

Así pues me pareció que la pregunta que debía servir como hilo conductor era esta: ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral?” (p.13). Al poner esta pregunta en el contexto de la cultura griega y grecolatina se ve que esta problematización está ligada a un conjunto de prácticas que tuvieron una importancia en nuestras sociedades y que podríamos llamar “artes de la existencia”.

Siguiendo la línea de cuestionamientos me pregunto: ¿Estarán las llamadas “artes de la existencia” relacionadas con las “técnicas de sí”, que tienen como objetivo la transformación de uno mismo? y ¿Qué relación tiene esta búsqueda de transformación de uno mismo con la pretensión de darle un estilo a la propia vida? En medio de estos

interrogantes y otros se teje el análisis y la reflexión que no tiene otra motivación – como el mismo Foucault lo refiere- que la curiosidad, no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo.

1.2. La subjetivación.

Una de las grandes enseñanzas del trabajo de Foucault (1991) es que la ontología es susceptible de una historia. De hecho él mismo sintetizaba su proyecto genealógico en tres dimensiones:

Una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad, a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento.

Una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los demás.

Una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la ética, a través de la cual nos constituimos en agentes morales (p. 194)

Lo que llamamos “sujeto” es el resultado de un proceso de constitución, esta es una de las evidencias fundamentales en la ética que propone este autor y también de toda su obra. La subjetivación es este proceso, el ser se constituye históricamente en medio de la relación saber-poder.

Jambet (1999) afirma: “El ser es el efecto de experiencias reales que lo experimentan y esa “constitución” depende de una forma, la forma que sume el “juego de la verdad” en un momento dado” (p. 231). Lo que debemos preguntarnos es sobre el tipo de verdad que se despliega, por ejemplo en los discursos sobre el sexo. Existe un nexo de verdad entre prácticas y saberes que se sostiene gracias a que es válido para un sujeto. Y este concepto de sujeto es efecto de unos procedimientos de verdad por los que se hace necesario. “Se puede decir, pues, que hay sujetos porque cierto tipo de

“relación con el sí mismo” nació en una cultura. Porque los individuos se prestan cierta forma de atención se reconocen como sujetos” (p. 232). Se trata de un sujeto que es a la vez constituido y constituyente. Los individuos son la materia sobre la que se realiza el trabajo de subjetivación, no tienen verdaderamente ser independiente de ese trabajo, no lo tienen sin la forma en la que la experiencia ética habrá de modelarlos.

Deleuze (1996) dirá que no es el sujeto lo que le interesa a Foucault sino la subjetivación: “reorientó toda su investigación en función de lo que llamaba “los modos de subjetivación”. No era para nada un retorno al sujeto sino una nueva creación, una línea de ruptura, una nueva exploración en la que cambiaban las anteriores relaciones entre el saber y el poder” (p. 170).

Al parecer, Foucault vivió una crisis después de publicar *La voluntad de saber*. Había planteado un juego al proponer una *Historia de la sexualidad* en seis tomos, quería ver que reacciones generaba. Ya estaba la investigación avanzada según el programa que planteó en el primer volumen, pero en ese momento interrumpe el proyecto. Hay un silencio de ocho años y un replanteamiento del programa inicial. Son muchas las interpretaciones acerca de lo que ocurrió en Foucault al producirse ese cambio. Pero, más allá de estas interpretaciones, lo que vemos es un giro en sus investigaciones que no implica un rechazo a sus obras anteriores.

Lo que vemos es una continuidad en medio de un pensamiento que procedía por crisis. Deleuze (1996) reflexiona sobre esto y afirma que lo que se da en el paso a los dos volúmenes siguientes: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, es un descubrimiento: el arte de vivir entendido éste como subjetivación. Debemos interrogar a los griegos, pero en virtud de que ellos inventan la noción de la práctica del modo de vida. Encontramos la experiencia de los griegos y, posteriormente, la del cristianismo, son distintos modos de subjetivación que Foucault nos presenta y que representan distintos estilos de vida.

Se utiliza para hablar del “proceso de subjetivación” la figura de la línea, existe el problema de flanquear la línea, desplegarla, plegarla y así constituir un afuera y un adentro. Esta línea se presenta cuando el pensamiento afronta cosas como la locura, la vida y la muerte. Es preciso vivir esta línea, practicarla, pensarla, hacer de ella, en la medida de lo posible, un arte de vivir. Deleuze (1996) afirma que éste es un tema frecuente de Foucault, no sólo el tema de la línea, sino su propio estilo de escribir y su sintaxis están hechos de pliegues y despliegues: “es preciso llegar a plegar la línea para constituir una zona en la que sea posible residir, respirar, apoyarse, luchar y, en suma, pensar. Plegar la línea para llegar a vivir en ella, con ella; cuestión de vida o muerte” (p. 179).

Podemos ver en Foucault una reflexión centrada en unos saberes y poderes que encuentran en la línea del Afuera su límite y su desvanecimiento. En general, según Deleuze (1996), son cuatro los pliegues fundamentales: el pliegue que constituye nuestro cuerpo (en el caso de los griegos, los cristianos hablarán de “carne”), el pliegue realizado por la fuerza que se ejerce sobre sí, en vez de ejercerse sobre otras fuerzas (sobre esto hablaré hacia el final del trabajo), el pliegue que constituye la verdad en relación con nosotros mismos y, finalmente, el pliegue de la línea del Afuera, el que constituye una “interioridad de espera”.

Según la opinión de Deleuze (1996), Foucault mismo franqueó la línea, fue más allá. Había analizado hasta la *Voluntad de saber* las formaciones de saber y los dispositivos de poder en medio de los cuales vivimos y hablamos. Pero le surge la pregunta ¿no hay nada “más allá” del poder? ¿no estaba llegando con las relaciones de poder a un callejón sin salida? Foucault se da cuenta de que es necesario cruzar la línea, se trata de un nuevo desafío en el cual confluye toda su obra. Por eso, no se habla de ruptura sino de continuidad. Es en ese punto donde en sus últimos libros descubre el arte de vivir, la subjetivación.

Dice Deleuze (1996) “ese plegado de la línea es lo que Foucault llamaba en los últimos tiempos proceso de subjetivación, cuando emprende su estudio autónomo” (p.

181). Lo que dice es que sólo podemos evitar la muerte y la locura si hacemos de nuestra existencia un arte. No es que se haya introducido el sujeto que se había negado. En realidad no hay sujeto, lo que hay es producción de subjetividad. Se trata de una operación artística que se distingue del saber y del poder

Hay una especie de tributo a los griegos al final de la obra de Foucault, se aporta una visión de su originalidad. Se cita la moral antigua para señalar ejemplos históricos, para mostrar qué era lo que a los griegos les preocupaba: “Lo que interesaba a los griegos, su tema, era la constitución de una ética que fuese una estética de la existencia” (1991, p. 187)”. Sobre esto se profundizará más adelante, pero está claro que lo anterior no se traduce en una intención de volver al ideal griego o romano.

1.3. Es el presente lo que se piensa.

Foucault (1991) se pregunta si el problema de los filósofos y médicos griegos es similar a nuestro problema en la actualidad, sin embargo esto no quiere decir que los griegos ofrezcan una alternativa atrayente para nuestro tiempo. “No se encuentra la solución a un problema en algo que ha sido propuesto en otros tiempos y para otras gentes. Lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones y por esta razón no acepto el término *alternativa*; querría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas” (p. 187).

La labor del filósofo es pensar el presente, este problema se aborda en el texto *¿Qué es la Ilustración?*. (1991): “La cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que ocurre hoy?, ¿qué es lo que pasa ahora?, ¿qué es ese ahora en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo?” (p. 198). El texto

de Foucault a propósito del de Kant, permite ver la cuestión del presente como suceso filosófico.

Si se considera a la filosofía como una forma práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con este texto sobre la *Aufklärung* se ve a la filosofía problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que es interrogada como suceso, como suceso del que la filosofía debe explicitar el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que la filosofía dice (p. 199).

Lo anterior es lo que se hace en la *Historia de la sexualidad*, se trata de una genealogía que va al pasado, pero el objetivo está siempre en el presente. Lo que interesa es que pensemos en nuestra sexualidad, y esto como un motivo para pensar en nuestras formas morales. Otros autores también han interpretado el interés por el presente del que hablamos. Precisamente, al respecto, Deleuze (1996) afirma contestando a una pregunta de Claire Parnet sobre las investigaciones de Foucault:

Las formaciones históricas sólo le interesan porque señalan el lugar de donde hemos salido, donde estamos confinados, aquello con lo que hemos de romper para hallar las nuevas relaciones que nos expresan. Lo que auténticamente le interesa es nuestra relación actual con la locura, con los castigos, con el poder, con la sexualidad. No le interesan los griegos sino nuestra relación con la subjetivación, nuestro modo de constituirnos como sujetos (p. 170).

Hay una búsqueda en la historia que permite comprender, pero Foucault no es historiador, aunque le interese la historia, las preguntas son filosóficas. Al respecto Deleuze agrega:

Pensar es siempre experimentar, nunca interpretar, pero la experimentación es siempre actual, acerca de lo que emerge, de lo nuevo, lo que se está formando. La historia no es experimentación, ella representa únicamente el conjunto de las condiciones prácticamente restrictivas que permiten experimentar algo que

escapa a la historia. Sin la historia, la experimentación quedaría indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica sino filosófica (p.171).

1.4. Del conocimiento de sí al cuidado de sí.

En la clase del 6 de enero de 1982 en el College de France, Michel Foucault (2002) plantea uno de los problemas de su investigación: El sujeto y la verdad, claro está que este problema se sitúa desde una dimensión histórica. Él mismo lo refiere; “La cuestión que me gustaría abordar este año es esta: en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre estos dos elementos, que no competen a la práctica, el análisis habitual del historiador, el “sujeto” y la “verdad” (p. 16)

El punto de partida es la compleja noción griega de la “inquietud de sí mismo”, *epimeleia heautou*. Es paradójico que éste sea el punto de partida, pues es bien repetida y conocida otra fórmula que tiene su origen en Delfos: “conócete a ti mismo”, *gnothi seauton*. Todo indica, en la historia del pensamiento occidental, que ésta es la fórmula fundadora de la cuestión del sujeto y su relación con la verdad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que este precepto delfico, que aparece en la filosofía alrededor del personaje de Sócrates, es formulado en una especie de subordinación con respecto al precepto de la inquietud de sí. Se dice que debes ocuparte de ti mismo y, como parte de esta inquietud, está el conocimiento de sí. No olvidemos que en la *Apología de Sócrates*, este personaje aparece como el que tiene la función y el deber de procurar que los demás cuiden de sí mismos, labor que, por cierto, es encargada por los dioses. Sócrates cumple, pues, el papel de quien despierta esta inquietud, es como el primer despertar, abrimos los ojos y es preciso que nos ocupemos de nosotros mismos. (Foucault, 2002).

Foucault (1990) afirma:

El Conócete a ti mismo ha oscurecido al Preocúpate de ti mismo, porque en nuestra moralidad se insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto (...)
En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental (p.55).

Se denuncia un olvido o un oscurecimiento en nuestro mundo moderno acerca de la preocupación por uno mismo y una búsqueda de conocimiento en todos los ámbitos. Para los griegos era prioritaria la preocupación de sí, y esto gracias al carácter de hombres libres que los facultaba. La libertad es un presupuesto fundamental para Foucault en medio de sus reflexiones morales: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (1999, p. 396)

En la práctica del cultivo de sí, el principio délfico ocupa un lugar importante, pero esta influencia no es la única. Todo un arte del conocimiento de sí se desarrolló con recetas precisas, con ciertas formas de examen y ejercicios reglamentados (Foucault, 2005c)

La *epimeleia heautou* no sólo acompañó y enmarcó la necesidad de conocerse a sí mismo en el momento de su aparición en el personaje de Sócrates. En realidad, ésta no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica durante casi toda la cultura griega, helenística y romana. Son múltiples los textos estoicos y epicúreos que muestran la centralidad de este principio.

Al hablar de estos temas, Foucault se refiere muy especialmente a los griegos, pero, como ya dijimos, no se trata de un retorno a ellos. Lo que se evidencia es que los griegos “inventan” la subjetivación, y esto gracias a que su condición de hombres libres se lo permitía. Había una relación de poder entre hombres libres, donde unos gobiernan a otros. La libertad, pues, se convierte en un elemento esencial que posibilita estas reflexiones.

El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante la cultura antigua. Allí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí. No es que la ética se reduzca sólo a eso, sino que, en la antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: “Cuídate a ti mismo”. Sin embargo, uno no puede hacerlo sin conocimiento. El cuidado de sí es el conocimiento de sí, pero también es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y prescripciones. Cuidar de sí es adquirir estas verdades y, de esta forma, la ética está ligada al juego de la verdad. (Foucault, 1999)

1.5. Los griegos de la Época Clásica: Siglo IV a.c.

La experiencia moral de la *Aphrodisia* es radicalmente distinta de lo que será la de la *carne*, posteriormente en el cristianismo. Lo que pretende Foucault (2005b), en primer lugar, es determinar los aspectos generales por los cuales sintieron preocupación los griegos, la forma general de la interrogación moral que se plantearon a propósito de las *Aphrodisia*. La pregunta en concreto era ¿Cuál es el modo de sujeción implicado en esta problematización moral de la conducta sexual? *Chresis aphrodision*, uso de los placeres.

Había tres elementos: la necesidad, el momento oportuno (*kairos*) y el estatuto. En el primero no se trata de anular el placer, se trata de mantenerlo en coherencia con la necesidad que suscita el deseo, no hay que crear deseos que van más allá de las necesidades. Pero hay un punto interesante, no se trata de un código preciso o ley universal, sino que es un principio rector. El *kairos* se refiere al momento oportuno, el uso de los placeres cuando es debido. Se trata de un problema moral importante para los griegos. En el tercero, se trata de preguntar por quién hace uso de los placeres y por el estatuto que le convenga. Este es un principio importante en la moral

antigua, no se trata de una ley universal, aquí se trata de ajuste, de circunstancias particulares, de una posición personal.

En este contexto la “ascética” que se busca y que permite constituirse como sujeto moral, forma parte de una vida virtuosa, esto es lo propio del hombre “libre”, en el sentido pleno y político del término, hombre que tiene dominio sobre sí mismo y, por lo tanto, puede ejercer dominio sobre los demás.

La relación con lo verdadero constituye en el mundo griego un elemento esencial de la templanza. Dice Foucault (2005b)

La relación con la verdad es una condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración del individuo como sujeto temperante y que lleva una vida de templanza; no se trata de una condición epistemológica para que el individuo como sujeto se reconozca en su singularidad de sujeto deseante y para que pueda purificarse del deseo así puesto al día (p. 87).

A lo que conduce esto es a abrir la posibilidad de hablar de una estética de la existencia. Esta estilización, que constituía una preocupación en el mundo antiguo, le otorga al valor moral un valor estético y de verdad.

Frente a lo anterior, en el caso de la espiritualidad cristiana, lo que se busca es algo distinto, la relación con la verdad toma la forma del desciframiento de uno por sí mismo, en lo que Foucault llama una hermenéutica del deseo. El proceso de sujeción que se da en este contexto es distinto al del mundo griego.

En la moral cristiana del comportamiento sexual, la sustancia ética será definida no por la *aphrodisia*, sino por un dominio de los deseos que se ocultan en los arcanos del corazón y por un conjunto de actos cuidadosamente definidos en su forma y sus condiciones. La sujeción tomará la forma no de una habilidad sino de un reconocimiento de la ley y de una obediencia a la autoridad pastoral. No se trata, pues, del dominio perfecto de uno sobre uno

mismo en el ejercicio de una actividad de tipo viril que caracterizará al sujeto moral (p. 90).

Recordemos que el eje es el comportamiento sexual y, dentro de este cuestionamiento, es importante rastrear algunos de los grandes temas de la austeridad sexual que encuentran un desarrollo en el pensamiento del siglo IV. Sin embargo, el sexo no era lo que más le interesaba a los griegos, sus preocupaciones se enfocaban más claramente en otras cosas. Foucault hablará sobre todo de tres: el régimen (Dietética), el gobierno doméstico (Económica) y el cortejo en el comportamiento amoroso (Erótica). Y se apoyará para esto en unas prácticas existentes y reconocidas, según las cuales los hombres buscaban dar forma a su conducta.

Antes de hablar del régimen en la Dietética, surgen preguntas ante lo que parece paradójico, ¿Por qué los griegos aceptaban la búsqueda de placeres y las relaciones entre hombres y, a la vez, hablaban de abstinencia? ¿Por qué aceptaban relaciones fuera del matrimonio y, al mismo tiempo, sus moralistas proponían un principio según el cual el marido sólo tendría relaciones con su esposa?

Primero, hay que decir que ellos no consideraban el placer como algo malo. La preocupación central era definir el uso que se le daba a los placeres, buscar las condiciones favorables y una práctica útil, en el sentido del ocuparse del propio cuerpo. Se trata de una preocupación más dietética que terapéutica (Foucault, 2005b). “Según esta génesis, la dietética aparece como una especie de medicina para los tiempos de molicie; estaba destinada a las existencias mal llevadas y que buscaban prolongarse” (p. 94). Esta preocupación pretende estilizar una libertad. Lo que se buscaba era darle una forma a la conducta y, de esta forma, el régimen, con todas sus elaboradas reglas, se convierte en un arte de vivir.

La dietética es, en este sentido, una técnica de la existencia. No busca dar consejos ni pretende establecer unas reglas universales.

En resumen, la práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o a acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral (Foucault, 2005b, p. 102).

La comparación con la técnica de subjetivación propia del cristianismo es constante, las preocupaciones de los moralistas en el mundo antiguo eran distintas a las de la pastoral cristiana. Los griegos no ven el acto sexual como un mal en sí mismo, sin embargo, sí se observa una inquietud sobre tres focos (Foucault, 2005b): la forma misma del acto, el costo que entraña y la muerte a la que está ligada. En general, la medicina y la filosofía griegas se preguntaron sobre las *aphrodisia* y sobre el uso que se debe hacer de ellas. La inquietud no estriba en que el acto sexual produzca el mal, sino en la perturbación y amenaza que pueden representar en la relación del individuo consigo mismo y su constitución como sujeto moral.

Puesto que es el más violento de los placeres, puesto que es más costoso que la mayor parte de las actividades físicas, puesto que pone en obra el juego de la vida y la muerte, constituye un dominio privilegiado para la formación ética del sujeto: de un sujeto que debe caracterizarse por su capacidad de dominar las fuerzas que se desencadenan en él, de conservar la libre disposición de su energía y de hacer de su vida una obra que se sobrevivirá más allá de su existencia pasajera. El régimen físico de los placeres y la economía que impone éste forman parte de todo un arte de uno mismo (p. 131)

Siguiendo con las preguntas que guían la reflexión de Foucault (2005b), se plantea esta interrogación: ¿Por qué en la reflexión moral había preocupación por el comportamiento de los hombres casados? Para los griegos el matrimonio conoce la relación sexual en tanto función reproductiva y por fuera de este, la conoce en tanto búsqueda de placer. Distinto es el caso de la cultura china donde había todo un

desarrollo de lo que se llamó el *ars erotica*, las artes del placer conyugal, y también se distingue de la concepción del matrimonio en la doctrina y la pastoral cristiana.

Es importante decir que, en el contexto cultural del que hablamos, el matrimonio conoce la relación sexual prioritariamente en su función reproductora, la cuestión del placer era algo que se concebía fuera del matrimonio. Pero surge la pregunta: ¿Por qué en la reflexión moral había preocupación por el comportamiento de los hombres casados? (Foucault, 2005b).

También, hay que entender que existía una disimetría real en el matrimonio entre los griegos, no se espera la misma forma de conducirse en los dos esposos. Este es un elemento que se(de) diferenciará claramente de la simetría entre los esposos propia de la moral posterior. El marido tenía unas responsabilidades distintas de las de su esposa, aunque complementarias. Era importante para el hombre tener unas relaciones de formación y dirección con la esposa, así como una preocupación por su familia en dos dimensiones: una temporal referida a la descendencia y otra espacial referida al abrigo propio de un techo.

En el matrimonio, la función del jefe de la familia giraba alrededor del gobierno del *oikos*, pero para poder hacer esto convenientemente era necesario un gobierno de sí mismo, la *Enkrateia*. Esto es claro en el ejemplo propuesto del hogar de Iscomaco (Foucault, 2005b). Hay una preocupación por el comportamiento del esposo, porque como hombre libre tiene una función de gobierno.

Para la mujer, se presentan otros problemas y preocupaciones: ¿Cómo mantenerse bella y así no ser reemplazada por otra mujer más joven? La respuesta es inmediata: haciendo las labores de la casa, será reconocida por el esposo y no será reemplazada por otra. Se recomendaba una fidelidad al hombre, pero esto resulta bien distinto de la exclusividad sexual que el matrimonio impone a la mujer. Recordemos que, como dice Foucault (2005b), se trata de una reciprocidad, complementariedad en las responsabilidades, pero desde una disimetría esencial.

En el gobierno doméstico es difícil saber qué es lo que se permite y se prohíbe al marido, pero, más allá de esta dificultad, no deriva del lazo personal entre los esposos, deriva de una búsqueda de un estilo que se quiere asignar a la propia vida, pues, como dice Foucault (2005b) “el hombre es llamado a temprar su conducta en función del dominio que está resuelto a ejercer sobre sí mismo y de la moderación con la que quiere poner en juego su dominio sobre los demás” (p. 169).

Está claro, además, que la *sophrosyne* que el marido está llamado a vivir se la debe a sí mismo, a su reputación, fortuna, relación con los demás y no a su mujer o al lazo que lo une con ella. Esto será una característica de la moral posterior propia del cristianismo. En el contexto del que hablamos, lo que motiva es la voluntad de llevar una existencia buena y bella.

Más tarde, las relaciones sexuales entre esposos, la forma que deben tomar, los gestos permitidos, el pudor que deben respetar, pero también la intensidad de los vínculos que manifiestan y guardan, serán un elemento importante de reflexión. Toda esta vida sexual entre los esposos dará lugar, en la pastoral cristiana, a una codificación, con frecuencia, muy detallada (p. 170).

Al hablar de la Erótica para los griegos, es frecuente que se pregunte por su supuesta homosexualidad o bisexualidad. Lo primero que hay que decir es que no es prudente utilizar estos términos, pues resultan bastante imprecisos.

Los griegos no oponían, como dos elecciones exclusivas, como dos tipos de comportamiento radicalmente distintos, el amor del propio sexo y aquel del otro. Las líneas divisorias no seguían semejante frontera. Aquello que oponía a un hombre temperante y dueño de sí mismo en contraposición a (de) aquel que se daba a los placeres era, desde el punto de vista de la moral, mucho más importante de lo que distinguía entre sí a las categorías de placeres a los que uno podía consagrarse por entero (p. 172).

Así mismo, hablar de tolerancia o intolerancia ante estos comportamientos resulta insuficiente para explicar la complejidad del fenómeno. El amor de los muchachos no sólo estaba permitido por la ley sino que era una práctica valorada en distintos ámbitos. Foucault (2005b) lo refiere con claridad: “Parece pues que esta práctica, aunque admitida y corriente, estaba rodeada de apreciaciones diversas y atravesada por un juego de valoraciones y desvaloraciones bastante complejo como para hacer difícilmente descifrable la moral que lo gobernaba” (p. 176).

Los griegos pensaban que el deseo se dirigía a todo lo deseable, ya sea hombre o mujer, y era más noble el apetito en la medida en que se dirigía a lo más bello y noble. También pensaban que el deseo que une a dos hombres debía tener una conducta particular y una forma moral distinta de la propia de las relaciones entre hombre y mujer. La pregunta no es hasta qué punto es libre el placer entre hombres sino cómo y bajo qué forma pudo representar un problema. (Foucault, 2005b).

El problema que entrañaban las relaciones entre un hombre maduro y un joven estaba relacionado con la actividad y pasividad intrínseca en estas relaciones entre dos hombres libres. Era difícil admitir que un joven, destinado a convertirse en un ciudadano libre, pudiese ser dominado y utilizado como objeto de placer de otro. Era distinto el caso de las mujeres y los esclavos, pues, por su naturaleza podían ser pasivos. Era, además, difícil pensar en la reciprocidad del placer entre un joven y un hombre. Al ser consideradas estas relaciones de modo particular y distinto de las relaciones en el matrimonio, había al respecto un conjunto de conductas que se convenían, que le daban a la relación una forma bella, estética y moralmente aceptable. (Foucault, 2005b).

En el caso del matrimonio, la problematización de los placeres sexuales y de sus usos se hace a partir de la relación estatutaria que da al hombre el poder de gobernar a la mujer, al patrimonio, a la familia. La cuestión esencial radica en la moderación con que se ejerce tal poder. En el caso de las relaciones con los muchachos, la ética de los placeres habrá de hacer jugar, a través de las

diferencias de edad, estrategias delicadas que deben tener en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazo y la necesidad de su consentimiento (p. 183).

Por el hecho de que importaba y era motivo de preocupación la edad del joven que se seducía y el futuro abandono de las relaciones al éste madurar (el crecimiento de la barba era tenido en cuenta como un indicador), una cuestión que se planteaba era la de la conversión del lazo amoroso a la amistad, la *philia*. “Esta se distingue de la relación amorosa de la que proviene y de la que es deseable que nazca; es duradera, no tiene más término que la vida misma y borra las disimetrías implícitas en la relación erótica entre el hombre y el adolescente” (p.185).

Foucault (2005b) refiere que en la Erótica hay una mayor complejidad que en la Dietética y la Económica, pues éstas implican una moderación voluntaria en la relación consigo mismo y aquella implica, además, la capacidad de dominio del amado sobre sí mismo y la elección sensata que hacen entre sí. En todo caso, en los tres ámbitos lo que importa no son tanto los códigos y los actos permitidos o prohibidos sino el tipo de actitud y la relación consigo mismo que se requiere.

Es necesario recordar un principio fundamental para comprender la preocupación por el uso de los placeres entre los griegos de la época clásica: se trata del isomorfismo entre la relación sexual y la relación social. De ahí la “antinomía del muchacho”, ¿cómo puede ser un hombre objeto de placer (pasivo) o haberlo sido? Y además, ¿cómo pueden considerarse moralmente honrosas una relaciones entre un hombre y un muchacho si éstas no portan los elementos que llevan a una transformación de este amor en un vínculo socialmentepreciado como es la *philia*? Finalmente, ¿cómo hacer del objeto de placer el sujeto dueño de sus placeres? (Foucault, 2005b).

Una posible salida a este problema que generaba preocupación moral es señalar la relación con la verdad que es posible desde la Erótica. Foucault (2005b) dice:

En efecto, Platón resuelve la dificultad del objeto del placer remitiendo la cuestión del individuo amado a la naturaleza del amor mismo; estructurando la relación de amor como una relación con la verdad; desdoblado esta relación y colocándola tanto en quien es amado como en quien está enamorado e invirtiendo el papel del joven amado para convertirlo en un enamorado del maestro de verdad (p. 222).

Esto supera las disimetrías, las relaciones siempre difíciles entre un activo y un pasivo, el maestro enseña al discípulo lo que es la sabiduría y así los dos se convierten en amantes de la verdad. “Y entonces vemos cómo la reflexión platónica tiende a apartarse de una problematización común que gravitaba alrededor del objeto y de la posición que darle a éste, para abrir un cuestionamiento sobre el amor que gravitará alrededor del sujeto y de la verdad de que es capaz” (p. 223). Se trata de una Erótica que tiene en cuenta la ascesis del sujeto y el ascenso común a la verdad.

En su reflexión, Foucault (2005b) es enfático al distinguir esta comprensión de la moral desarrollada anteriormente que corresponde al siglo IV a.c. de la reelaboración posterior propia del cristianismo. “Ahora bien, la exigencia de austeridad implicada con la constitución de este sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos y cada uno deberíamos someternos, sino más bien como un principio de estilización de la conducta para quienes quieren dar a su existencia la forma más bella y cumplida posible” (p. 227). Es claro que ocurren unos desplazamientos que recentran las artes de la existencia alrededor del desciframiento de sí, en torno al combate espiritual y a la búsqueda de purificación: “De golpe, lo que se encontró colocado en el corazón de la problematización de la conducta sexual ya no fue el placer con la estética de su uso, sino el deseo y su hermenéutica purificadora” (p. 230).

1.6. La inquietud de los médicos y filósofos de los siglos I y II

El tercer volumen de la *Historia de la Sexualidad; La inquietud de sí* comienza recordando que el análisis de los sueños formaba parte de las técnicas de existencia: “Son innumerables los testimonios de la importancia que se atribuyó al análisis de los sueños como práctica de vida, indispensable no sólo en las grandes circunstancias, sino en el transcurso cotidiano de las cosas” (p. 8).

El texto de Artemidoro, que Foucault (2005c) cita, más que un tratado sobre las maravillas proféticas, es una *techne* que permite hacer hablar a los sueños correctamente. Hay un punto interesante en este texto *Clave de los sueños* que revela un modo de existencia y algunas preocupaciones propias de las gentes que vivieron en el siglo II de nuestra era: “No busquemos en este texto un código de lo que hay que hacer o no hacer; sino el revelador de una ética del sujeto, que existía todavía de manera corriente en la época de Artemidoro” (p. 20)

Dentro de esta obra se encuentra una preocupación por las prácticas sexuales y es claro que la penetración aparece como el elemento calificador de los actos sexuales. Se está hablando de un ensueño sexual que Artemidoro retiene y analiza:

En cuanto a lo que sucede entre esos personajes y el soñador, la sobriedad de Artemidoro es absolutamente notable. Nada de caricias, nada de combinaciones complicadas, nada de fantasmagoría; sino algunas variaciones muy simples en torno a la forma esencial, la penetración. Es ésta la que parece constituir la esencia misma de la práctica sexual, la única en todo caso que merece retenerse y que tiene sentido en el análisis del ensueño (p. 30-31).

Foucault (2005c) resalta que, dentro del ensueño, el miembro viril cobra preponderancia, pues aparece en el centro de los juegos de dominio, éste implica un dominio sobre sí y sobre los demás que participan en el acto sexual. Aquí se establece una relación entre la penetración, el parentesco y la actividad social. “El órgano

masculino es significativo de todo un haz de relaciones y de actividades que fijan el estatuto del individuo en la ciudad y en el mundo; figuran entre ellas la familia, la riqueza, la actividad de palabra, el estatuto, la vida política, la libertad y finalmente el mismo nombre del individuo” (p. 34).

No hay en el texto de Artemidoro una intención prescriptiva que diga qué es permitido y qué prohibido, no es esto lo que fija la “calidad” de un acto sexual. Foucault (2005c) resalta algunas variaciones con respecto a las preocupaciones en el siglo IV: “una atención más viva, más inquietud a propósito de la conducta sexual, una importancia mayor concedida al matrimonio y a sus exigencias, y menos valor prestado al amor de los muchachos: un estilo más riguroso, en suma” (p. 37) Sin embargo, seguimos hablando de un sujeto que es actor sexual y que constituye los procesos de valoración moral desde sí mismo hacia los otros ámbitos de su vida donde ejerce su actividad.

Los regímenes médicos de los siglos I y II no son mucho más restrictivos que en la época clásica. Más que prohibiciones nuevas lo que se encuentra es una insistencia en la atención que se debe dar a uno mismo. Foucault (2005c) lo expresa:

Es notable que salvo raras excepciones esa voluntad de rigor expresada por los moralistas tomó apenas la forma de una demanda de intervención por parte del poder público; sería inútil buscar en los filósofos el proyecto de una legislación constrictiva y general de los comportamientos sexuales; incitan a una mayor austeridad a los individuos que quieran llevar otra vida que la “de la mayoría”; no buscan cuales son las medidas o los castigos que pudiesen obligar a ello a todos de manera uniforme (p. 39).

Lo anterior podría deberse a un crecimiento en el mundo helenístico y romano de un “individualismo”. Dentro de este esquema, se da cada vez más valor a los aspectos privados de la vida, buscar conducir la conducta individual. Respecto a esto, se pregunta Foucault (2005c) si no sería el debilitamiento del marco político y social de

una época en la que muchos no vivían en las ciudades lo que haría que éstos buscaran en la filosofía reglas de conducta más personales.

Sin embargo, lo que se está manifestando responde a otro fenómeno distinto:

Las exigencias de austeridad sexual que se expresaron en la época imperial no parecen haber sido la manifestación de un individualismo creciente. Su contexto está más bien caracterizado por un fenómeno de alcance histórico bastante duradero, pero que conoció en aquel momento su apogeo: el desarrollo de lo que podríamos llamar un “cultivo de sí”, en el que se intensificaron y valorizaron las relaciones de uno consigo mismo (p. 42).

Es la inquietud de sí la que está en el corazón de este arte de la existencia (*techne tou biou*). Este tema consagrado por Sócrates fue adquiriendo la dimensión y la forma de un verdadero “cultivo de sí”. De lo que se trata es de ocuparse de uno mismo y hay que decir que este imperativo ha tomado diversas formas, pues se encuentra formulado en distintas doctrinas. (Foucault, 2005c)

El aplicarse a uno mismo se expresa en múltiples ocupaciones que en cada caso pueden variar, ya sea que se trate de un amo, de un marido, de un artesano, etc. *epimeleia* no sólo significa preocupación sino toda una actitud que en cualquier caso exige un trabajo y, a su vez, ese trabajo tiene que estar enmarcado en un tiempo. Es deber de quien quiera ocuparse de sí, asignar momentos a lo largo del día para hacerlo. Foucault (2005c) refiere que ésta es una recomendación común:

Seneca, Epicteto, Marco Aurelio hacen referencia a esos momentos que deben dedicarse a volverse sobre uno mismo. Se puede también interrumpir de vez en cuando las actividades ordinarias y hacer uno de esos retiros que Musonio, entre tantos otros, recomendaba vivamente: permiten estar a solas con uno mismo, recoger el propio pasado, colocar ante la vista el conjunto de la vida transcurrida, familiarizándose, por la lectura, con los preceptos y los ejemplos

de que deseamos inspirarnos y volver a encontrar, gracias a una vida despojada, los principios esenciales de una conducta racional (p. 50).

Alrededor del cuidado de sí se fue desarrollando, también, una actividad de la palabra y de la escritura donde se enlaza el trabajo sobre uno mismo y la comunicación con los demás. Se trata de una práctica que se ejercita en la vida social. Se puede identificar aquí una costumbre propia de varias tradiciones (en las comunidades neopitagóricas; Epicteto también lo refiere); los más adelantados fungen como guías de los que lo necesiten. No era raro encontrar en esta época la práctica de un consejero que servía a una familia o a un grupo, dando consejos morales o animando, en algunos casos, este papel lo cumplía un filósofo. (Foucault, 2005c)

Por otro lado, se observa en los siglos I y II que la inquietud de sí tiene una relación estrecha con la medicina. Foucault (2005c) lo dice: “Esta correlación antigua tomó cada vez más amplitud. Hasta el punto de que Plutarco podrá decir, al principio de los *Preceptos de salud*, que filosofía y medicina tratan de un solo y mismo campo” (p. 53). Esto lo que muestra es que formarse y cuidarse (en el sentido de cuidar la salud) son actividades solidarias. En el cultivo de sí, la preocupación médica se traduce en una atención al cuerpo.

Otra costumbre que se aconsejaba y practicaba era el examen, es bien conocida la frase de Sócrates en la *Apología*: “Una vida sin examen no merece ser vivida”. Sin embargo, no debe ser sólo un ejercicio que se hace de vez en cuando, sino una actitud constante. El mismo Epicteto utiliza el ejemplo del “vigilante nocturno” (ejemplo que luego será utilizado por la espiritualidad cristiana), alguien que emplea toda su atención y sus sentidos para guardar las puertas de una ciudad o de la casa. (Foucault, 2005c).

Es en este marco del cultivo de sí donde se desarrollaron las reflexiones sobre una moral de los placeres que trae una austeridad y una exigencia más estricta. No obstante, esto no debe interpretarse como un endurecimiento de las prohibiciones y

menos, en el caso de la conducta sexual, de una identificación del sexo como algo malo. Foucault (2005c) explica:

El cambio incumbe mucho más a la manera en que el individuo debe constituirse como sujeto moral (...) ¿ruptura con la ética tradicional del dominio de sí? Ciertamente no, sino desplazamiento, inflexión y diferencia de acentuación” y añade más adelante; “La moral sexual exige aún y siempre que el individuo se someta a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, pero este arte se refiere cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón, a los que todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera que sea su(s) estatuto (p. 67).

Se viene hablando de cambios, de desplazamientos en la moral de los placeres, éstos se manifiestan en múltiples ámbitos, uno de ellos es la vida matrimonial, ésta va cambiando. El lugar de la mujer va tomando otra forma. Foucault (2005c) menciona algo al respecto: “Parece claro que en el mundo helenístico, y teniendo en cuenta muchas diferencias locales, el estatuto de la mujer ganó en independencia por relación con lo que era en la época clásica”. (p. 73)

También el mismo contrato entre los esposos toma otra forma:

Los contratos de matrimonio así desarrollados hacen entrar al marido y a la mujer en un sistema de deberes o de obligaciones que no son por cierto iguales, pero que son compartidos. Y ese compartir se hace no en nombre del respeto debido a la familia de la que cada uno de los dos cónyuges es en cierto modo representante en el estado de matrimonio, sino con vistas a la pareja, a su estabilidad y a su reglamentación interna (p. 74).

Estas modificaciones mencionadas se pueden ver reflejadas en la literatura de la época imperial, allí puede verse una comprensión más compleja del matrimonio que implica reflexiones sobre el papel del esposo y también sobre el tipo de lazo que lo une a su mujer. Estas reflexiones derivan en la configuración de una ética del “honor

conyugal”. Para afirmar esto, Foucault (2005c) cita textos de Plinio y de Estacio, que manifiestan una consideración distinta de la relación entre los esposos:

Muestran que el matrimonio es interrogado como un modo de vida cuyo valor no está exclusivamente, ni siquiera tal vez esencialmente ligado al funcionamiento del *oikos*, sino a un modo de relación entre dos copartícipes; muestran también que, en ese lazo, el hombre tiene que regular su conducta no sólo a partir de un estatuto, de privilegios y de funciones domesticas , sino también a partir de un “papel racional” respecto de su mujer; muestran finalmente que ese papel no es sólo una función gubernamental de formación, de educación , de dirección, sino que se inscribe en un juego complejo de reciprocidad afectiva y de dependencia recíproca (p. 78).

Al hablar de reciprocidad, se entra en un tipo de relación distinta a la del matrimonio en la época clásica y esto, necesariamente, genera cambios con respecto a la moral del dominio de sí. Las relaciones dentro de la familia no son las mismas, porque ya no se trata sólo de unas relaciones de formación y dirección para con la esposa que deben tener como correlato un dominio de uno mismo. Ahora se habla de un lazo recíproco y de un estatuto distinto de los cónyuges.

Foucault (2005c) también habla del juego político:

Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy apretada del poder sobre uno mismo y del poder sobre los demás, y debía pues referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatuto, las nuevas reglas del juego político hacen más difícil la definición de las relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que se espera que cumpla uno; la constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones se hace más problemática (p. 82).

Estamos hablando, por un lado, de una relativización del poder y, por otro, de la relación existente entre la actividad política y el sujeto moral. Es sabido

tradicionalmente en Grecia que una ciudad será bien gobernada si sus jefes son virtuosos. La pregunta es ¿qué es lo que funda y determina las relaciones entre gobernados y gobernantes? Foucault (2005c) dirá que es la modalidad del ser razonable y no la calificación estatutaria.

El desarrollo del cultivo de sí abre paso a una reelaboración de una ética del dominio de sí. Más que pensar en un aumento de las prohibiciones o en un “individualismo”, como dice Foucault (2005c):

Hay que pensar más bien en una crisis del sujeto o más bien de la subjetivación: en una dificultad en la manera en que el individuo puede constituirse como sujeto moral de sus conductas, y en unos esfuerzos por encontrar en la aplicación a sí mismo lo que pueda permitirle someterse a unas reglas y dar una finalidad a su existencia (p. 93).

La aplicación a uno mismo de la que se habla implica una atención al cuerpo más constante y vigilante. La preocupación por la Dietética ha sido continua desde la época clásica. Foucault (2005c) comenta que, en las cartas de Seneca, la correspondencia de Marco Aurelio y Fronto manifiestan ampliamente este mundo de atención a uno mismo y al propio cuerpo.

Médicos como Galeno, Rufo de Éfeso, Sorano, se preguntan por la bondad de los placeres y son claros en que los actos sexuales se deben someter a un régimen precavido, pero esto no significa que hayan diseñado un sistema prescriptivo que defina la forma legítima de estos actos. El régimen toma en cuenta cuatro variables: el momento útil para la procreación, la edad, el momento del día o del año y el temperamento individual (Foucault, 2005c).

Este régimen de los placeres sexuales estaba centrado en el cuerpo, en su equilibrio y sus afecciones. Sin embargo, el alma también era un lugar de preocupación y los médicos sabían que ésta puede llevar al cuerpo más allá de sus necesidades. Por lo tanto, el alma debe fijar al cuerpo un régimen, pero, para que esto sea posible, debe

hacer un trabajo sobre ella misma. Foucault (2005c) lo explica: “No se trata, pues, en este régimen de instaurar una lucha del alma contra el cuerpo, ni siquiera de establecer medios con los que pudiese defenderse frente a él; se trata más bien para el alma de corregirse a sí misma para poder conducir al cuerpo según una ley que es la del cuerpo mismo” (p. 126).

El trabajo del alma se centra en tres elementos: el movimiento del deseo, la presencia de las imágenes y el apego al placer. (Foucault, 2005c)

Con respecto al deseo, se puede decir que no se plantea su eliminación, se trata de algo natural que cumple un papel importante en los animales y en el hombre, esto se expresa en la fórmula de Rufo: “Lo mejor es que el hombre se dé a las relaciones sexuales cuando está apremiado al mismo tiempo por el deseo del alma y por la necesidad del cuerpo” (p. 127). En conclusión, se propone que el deseo del alma se subordine a las necesidades del cuerpo.

La presencia de las imágenes generaba desconfianza en los médicos, estas *phantasiai* podían provenir del sueño o también de la lectura, la música o la danza. Podían ser percibidas o recordadas, de cualquier forma se consideraban en general como peligrosas para el rigor de las costumbres y la búsqueda de moderarlas ha sido una constante de la ética sexual desde la antigüedad.

Finalmente, se habla del apego al placer y se considera que es algo natural que debe aceptarse sin concentrarse en buscarlo, no es el fin de una búsqueda sino una consecuencia natural de los actos sexuales.

Foucault (2005c) aclara el lugar de este régimen referido a los placeres sexuales: “Por meticulosos y complejos que sean esos regímenes de la actividad sexual, no hay que exagerar su importancia relativa. El lugar que les es asignado es restringido en comparación con los otros regímenes, en particular el que concierne a la alimentación” (p. 133). De la misma forma, se puntualiza:

Hay que comprender que esta medicina de la *chresis aphrodision* no trató de proceder a una delimitación de las formas patológicas del comportamiento sexual; hizo más bien aparecer en la raíz de los actos sexuales un elemento de pasividad que es también un principio de enfermedad según la doble significación del término *pathos*. El acto sexual no es un mal; manifiesta un foco permanente de males posibles (p. 135).

Volviendo sobre la reflexión acerca del lazo conyugal, hay que decir que, en los primeros siglos de nuestra era, el arte de conducirse en el matrimonio más que una técnica de gobierno, es una estilística del lazo individual. La intensificación de la inquietud de sí va de la mano con la valoración del otro, este es un rasgo fundamental que hace aparición:

La segunda novedad residiría en el hecho de que el principio de moderación de la conducta de un hombre casado se sitúa dentro de los deberes de la reciprocidad mejor que en el dominio sobre los demás; o más bien en el hecho de que la soberanía de uno sobre sí mismo se manifiesta cada vez más en la práctica de los deberes para con los demás y sobre todo de cierto respeto para con la esposa (p. 138)

Foucault (2005c) establece una triple relación: “Este arte de vivir casado define una relación *dual* en su forma, *universal* en su valor y *específica* en su intensidad y en su fuerza” (p. 140). Sobre la primera se puede decir que los seres humanos están diseñados para vivir en pareja y en sociedad y hay una relación entre ambas modalidades, somos sociales y conyugales a la vez. La segunda se apoya en el hecho de que el lazo matrimonial se ha convertido en regla universal, pues es conforme a la naturaleza y liga al hombre con otros deberes sociales. La tercera habla del privilegio natural que adquiere el lazo entre dos personas sobre las demás relaciones sociales.

A partir de estos elementos se desprende una conclusión importante que Foucault (2005c) refiere:

Si la relación con una mujer que es “la mujer”, “la esposa”, es esencial para la existencia, si el ser humano es un individuo conyugal cuya naturaleza se cumple en la práctica de la vida compartida, no podría haber incompatibilidad esencial y primera entre la relación que establece uno consigo mismo y la relación que instaure con el otro. El arte de la conyugalidad forma parte integral del cultivo de sí (p. 152).

Esto conlleva un cambio importante con respecto a las formas tradicionales del matrimonio.

El tema de la reciprocidad tiene implicaciones en las exigencias propias de ambos esposos. Es claro que, en el contexto del que hablamos, se espera una fidelidad en el matrimonio que proviene de ambas partes. En este aspecto, se observa una mayor rigurosidad en las exigencias con respecto a la época clásica. Esto se trasluce claramente en autores estoicos como Seneca y Musonio.

Lo anterior se traduce en un principio “monopolístico” (negación de las relaciones sexuales fuera del matrimonio), en una “des-hedonización” (no buscar el placer por sí mismo) y, también, en la atribución de una finalidad procreadora (que las relaciones entre esposos conduzcan principalmente a tener descendencia). Estos rasgos caracterizan la postura frente al lazo conyugal de ciertos moralistas de la época imperial que reciben una influencia directa del estoicismo tardío (Foucault, 2005c).

Cabe aclarar que, si bien hay en esta época una mayor rigurosidad en la doctrina del matrimonio (en concreto para el esposo), se mantiene una distancia con respecto a la fidelidad conyugal perfecta propia de la pastoral cristiana. Foucault (2005c) lo explicita:

En cambio, en esa moral inspirada por el estoicismo, es para satisfacer las exigencias propias de la relación con uno mismo, para no lesionar lo que se es por naturaleza y por esencia, para honrarse a uno mismo como ser razonable por lo que conviene hacer de los placeres sexuales un uso interno al

matrimonio y conforme a sus fines. (...) Es la universalidad sin ley de una estética de la existencia que de todas maneras no es practicada más que por unos pocos (p. 173).

Por otro lado, en los dos primeros siglos de nuestra era, la reflexión sobre el amor de los muchachos perdió intensidad y seriedad con respecto a lo que era en la época clásica. Esto no quiere decir que como práctica haya desaparecido o sea objeto de descalificación (Foucault, 2005c).

Se observa una paradoja en este fenómeno, es la cuestión del placer lo que desarrolló la reflexión en torno al amor de los muchachos y, también, es lo que hizo que entrara en receso. Como lo dice Foucault (2005c), “Es el matrimonio, como lazo individual susceptible de integrar las relaciones de placer y de darles un valor positivo, el que va a constituir el foco más activo para la definición de una estilística de la vida moral” (p. 177)

Los textos de Plutarco manifiestan lo anterior, su erótica sigue las nociones platónicas que constituyen un solo Eros que da cuenta del amor a hombres y mujeres. Según Foucault (2005c):

Se ve constituirse en Plutarco una estilística nueva del amor: es monista, en cuanto que incluye las *aphrodisia*, pero hace de esa inclusión un criterio que le permite no retener sino el amor conyugal y excluir las relaciones con los muchachos a causa del defecto que las marca: no pueden tener ya lugar en esa gran cadena única e integrativa donde el amor se vivifica con la reciprocidad del placer. (p. 194)

También el pseudo-Luciano da muestra en su texto de la dificultad que entraña la pederastia griega, que al pensarse y formularse, esquivo la presencia del placer físico: “No dice que el amor de las mujeres sea mejor, pero muestra la debilidad esencial de un discurso sobre el amor que no dé lugar a las *aphrodisia* y a las relaciones que se anudan en ellas” (2005c, p. 211)

De esta forma, viene gestándose en la época imperial una nueva Erótica, donde la reflexión sobre el amor de los muchachos muestra su esterilidad, donde la virginidad cobra un valor importante y, finalmente, donde la abstención de los placeres sexuales se organiza alrededor de una relación simétrica y recíproca entre hombre y mujer. (Foucault, 2005c).

A través de estas modificaciones y de estas nuevas valoraciones se puede reconocer el desarrollo de un arte de la existencia dominado por la inquietud de sí. Un arte que, según Foucault (2005c), “alega asimismo la importancia que tiene el desarrollar todas las prácticas y todos los ejercicios por medio de los cuales podemos conservar el control sobre nosotros mismos y llegar a fin de cuentas a un puro goce de uno mismo” (p. 219).

En este contexto se observa un doble fenómeno que resulta característico de esta moral de los placeres: por un lado, hay una atención más viva a los actos sexuales y sus efectos en el organismo, así como la atención sobre el lugar que ocupan estos actos en el matrimonio; por otro lado, esta atención e interés que se concede redundan en la percepción de que estos actos sexuales puedan constituir un peligro y puedan comprometer la relación con uno mismo que se intenta instaurar. (Foucault, 2005c).

De esta forma, vemos cómo este estilo de conducta sexual propuesto se diferencia, tanto del que se había dibujado en el siglo IV a.c., como del que se desarrollará más tarde bajo la influencia del cristianismo:

La actividad sexual en él se emparenta con el mal por su forma y sus efectos, pero no es en sí misma y sustancialmente un mal. Encuentra su cumplimiento natural y racional en el matrimonio pero éste no es, salvo excepción, la conducta formal e indispensable para que deje de ser un mal. Encuentra difícilmente su lugar en el amor de los muchachos, pero éste no queda condenado por ello al concepto de lo contra natura (2005c, p. 220).

Como ya hemos dicho, este refinamiento del arte de vivir y de la inquietud de uno mismo se parece al propio de morales posteriores, pero tengamos en cuenta, y es muy importante esto en el análisis que realiza Foucault, se trata de modalidades diferentes en la relación con uno mismo, distintas técnicas de subjetivación que han dado lugar, a través de la historia, a distintas reflexiones sobre la moral y la ética. En la antigüedad, podemos decir que la “sustancia ética” eran las *aphrodisia*. Posteriormente, en el cristianismo se hablará de la *carne* y ya contemporáneamente podemos hablar de la *sexualidad*. (Foucault, 2002)

2. UNA ÉTICA COMO ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA.

Considero que lo que está en juego en estas reflexiones de Foucault es la búsqueda de una justificación ética en el mundo contemporáneo. Al ligar la ética al arte de vivir se avanza en esta justificación. La ética se refiere tanto a la praxis como a la reflexión sobre ésta, se trata de reflexionar sobre lo que se hace con la propia vida, este camino se encuentra, más tarde o más temprano, con la necesidad de unas normas, sin embargo, las normas no deben ser la sustancia de la ética.

La arqueología foucaultiana prepara el terreno para estos planteamientos. Aporta en concreto, entre otras cosas, el cuestionamiento radical del sujeto, ese que se constituye al calor de los poderes y saberes en medio de los cuales vivimos y hablamos. Ser libre permite que se pueda dar forma, permite también que el sujeto no asuma una constitución pasiva en el sometimiento a la *norma*, sino que asuma una constitución activa en torno a la pregunta por la *forma* de la existencia. (Schmid, 2002)

2.1. ¿Existe alguna diferencia entre la moral y la ética?

Después de estudiar algunos de los textos dedicados a la reflexión de las cuestiones éticas, pienso que Foucault propone una ética no normativa que, en mis términos, se constituye como una propuesta no moral. Para entender lo anterior, es necesario recurrir a la distinción que suele hacerse entre ética y moral. La ética se considera referida a las costumbres en una determinada cultura, igual que la moral. Una posible

diferencia estaría en el carácter de reflexión sobre el “deber ser” propio de los comportamientos y costumbres que la ética posee y la moral no.

Considero que la reflexión de este pensador francés se ubica dentro del ámbito de la ética, pero por las características de su propuesta, no creo que pueda considerarse una propuesta moral. No hay recetas, ni normas a seguir, tampoco consejos, ni consideraciones sobre lo que es bueno y lo que es malo. Simplemente, se busca que haya una toma de conciencia sobre la forma en que hemos devenido como sujetos, sobre las técnicas de subjetivación en las que estamos inmersos y las prácticas del cuidado de sí que hemos recibido de otros y/o hemos incorporado autónomamente.

Si queremos distinguir estos dos conceptos, la etimología no nos ayuda mucho. Moral viene del latín: *mos o mores* y ética del griego: *ethos*. Estos dos términos son equivalentes, se refieren a las costumbres y las maneras de vivir y de actuar. Pero es común hacer uso de ambos términos para señalar realidades diferentes. Otra posible forma de distinción se referiría a la ética como una reflexión y ejercicio personal y a la moral como la búsqueda de un imperativo universal. En este contexto, Kant sería el gran filósofo de la moral y Spinoza el de la ética. La moral estaría relacionada con lo absoluto y lo universal y la ética con lo relativo y lo particular. En palabras más cotidianas: la moral obliga y la ética aconseja. (Comte-Sponville, 2005)

Spinoza (2000) en su *Ética* propone una postura frente a este debate que considero pertinente mencionar (la reflexión de Foucault está inscrita en esta tradición) aunque sea someramente. Este autor de origen judío niega el libre albedrío, entendido éste como la voluntad capaz de absoluta autonomía, dicho en otras palabras, niega que el ser humano tenga la posibilidad de “hacer lo que quiera”. En vez de eso dirá que en el fondo yo no sé por qué obro, no hay una voluntad que me permita hacer lo que quiero, sino que en mi interior hay deseos, apetitos inclinaciones que mueven mi conducta.

Inmediatamente hay que hablar de dios, Spinoza niega el libre albedrío primero en dios y luego en el ser humano. Pero surge la pregunta; ¿Quién o qué es dios? Primero,

hay que entender que todo obedece a una necesidad, hay un determinismo fuerte en estos planteamientos. En este contexto, dios es una necesidad y se identifica con la naturaleza. Entender así las cosas lleva a negar el libre albedrío.

Entonces, si todo obedece a una necesidad, no parece que pudiera existir ninguna clase de libertad. Si la naturaleza no ofrece posibilidades ya está todo determinado. Habría que preguntarse entonces ¿no hay ninguna posibilidad de libertad en estos planteamientos? Spinoza no niega cualquier tipo de libertad en el ser humano.

La imaginación, que puede ser una fuente de error, unida al entendimiento permite distinguir lo real de lo irreal y, gracias a ésta, podemos descubrirle posibilidades a la realidad. Se había dicho que la realidad no ofrece posibilidades; sin embargo, el individuo racional, que hace parte de la realidad (naturaleza) puede descubrirle posibilidades a la realidad. Así como un ingeniero civil, sin torcer las leyes naturales, puede construir un puente, así el ser humano sin quebrantar la necesidad de la que hablamos, puede reorientarla y ahí está siendo libre.¹

La reflexión en el hombre abre la posibilidad de un mundo interior y esto, unido a la imaginación, ofrece una posibilidad de libertad. Al interiorizar la necesidad estamos siendo libres. La libertad no es lo contrario de la necesidad, es la necesidad interiorizada. A través de la imaginación se juega con la necesidad y eso abre ciertas posibilidades.

De esta manera, la ética tiene un lugar, pero se trata de algo personal. Podríamos definir la ética, de una forma escueta, como la reflexión de un individuo que quiere orientar su vida según la razón. Por otro lado, la moral no puede darse. Si no hay una voluntad absoluta no puede haber perversidad en el ser humano, no habría culpa (ni mucho menos pecado) y, de esta forma, no puede haber moral. No podemos ver la conducta de las personas en términos de bueno y malo. Lo que hay que observar son los intereses y las fuerzas que se juegan entre los seres humanos y entender cómo funcionan.

¹ Ejemplo tomado del dialogo con Jorge Aurelio Díaz sobre la Ética de Spinoza. Bogotá, 2008.

Dentro de estos planteamientos de Spinoza (2000), se puede encontrar una distinción entre ética y moral que me parece apropiado considerar para entender las reflexiones éticas de Foucault. Como ya se ha dicho, él entiende la ética como una técnica de sí, como un ejercicio y una reflexión personal que no debe universalizarse, ni pretender prescribir unas normas aplicables a todos por igual.

Otros autores plantean la mencionada distinción entre ética y moral, entre ellos Deleuze (1996) quien afirma, respondiendo a una pregunta por parte de Didier Eribon:

“En eso que usted llama ‘los modos de existencia’, y que Foucault denominaba ‘estilos de vida’, hay, como usted acaba de señalar, una estética vital: la vida como obra de arte. Pero, ¿hay también una ética?”

Sí, la constitución de los modos de existencia o de los estilos de vida no es exclusivamente estética, sino que es, en los términos de Foucault, ética (lo que se contrapone a “moral”). La diferencia es que la moral se presenta como un conjunto de reglas coactivas de un tipo específico que consiste en juzgar las acciones e intenciones relacionándolas con valores trascendentes (esto está bien, aquello está mal...); la ética es un conjunto de reglas facultativas que evalúan lo que hacemos y decimos, según el modo de existencia que implica. Decimos tal cosa, hacemos tal otra ¿qué modo de existencia implica todo ello? Hay cosas que no se pueden hacer ni decir más que desde cierta mezquindad anímica, desde el rencor o la venganza contra la vida. A veces, basta un gesto o una palabra. Son los estilos de vida, siempre implicados, quienes nos constituyen como tal o cual, esa era ya la idea de “modo” en Spinoza. ¿Qué es lo que somos “capaces” de ver y de decir (en el sentido del enunciado)? Pero, aunque ello comporte toda una ética, se trata también de un problema estético” (p. 162)

Así pues, la ética que propone Foucault es también una estética, el fin deberá ser darle una forma bella a la propia vida. Esto tiene unas implicaciones que se explicaran más

adelante. Queda claro, además, que se trata de un esfuerzo individual por alcanzar cierta transformación y que no implica una pretensión prescriptiva propia del código moral.

2.2. El gobierno de sí mismo

Unas posibles objeciones a estos planteamientos, pueden ser que entienden la ética como un simple repliegue hacia lo privado o que conducen a la búsqueda de un estilo de vida propio de unos pocos individuos, que será una propuesta que no llegará más que a una cierta elite. Para evitar estos malentendidos, hay que señalar la relación entre la ética y el análisis de poder.

Schmid (2002) refiere con mucha claridad el problema ético frente al poder:

En una ética comprendida como arte de vivir lo que importa, pues, es enfrentarse a un poder que ha centrado su atención en organizar a los individuos bajo las normas y convenciones dominantes y normalizar la forma de su existencia. Contra la norma está la forma que el individuo se da a sí mismo. Esta aplicación se desenvuelve en las situaciones actuales: es aquí donde tiene su origen y donde vuelve a actuar sobre ellas. Se desarrolla en oposición a la intervención de un poder individualizante, así como contra la sujeción a una identidad determinada. Alude, por tanto, al despliegue realizado por el individuo sometido a las relaciones de poder, en la medida en que se convierte en un yo que se construye a sí mismo. (p.206).

El concepto que Foucault utiliza y que denota el desplazamiento desde los temas del poder hacia el sujeto, es el “gobierno”. El sujeto inmerso en un entramado de relaciones de poder está siendo gobernado por fuerzas ajenas a él. La reflexión ética debe llevarlo a encontrar la manera de gobernarse a sí mismo. No podemos escapar totalmente de los poderes en nuestra sociedad, pero sí podemos tomar por cuenta

propia la preocupación por nosotros mismos, la adquisición o constitución de prácticas del cuidado de sí. Precisamente: “la nueva fundamentación de la ética del arte de vivir va a implicar así el desempeño de la exigencia ilustrada de aprender a conducirse a sí mismo y de no abandonar en manos de otros el propio cuidado de sí” (Schmid, 2002, p. 206)

En obras tales como *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* se nos habla de un sujeto que *se* constituye, desde afuera, sometido por fuerzas externas. Sin embargo, en los vol. 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad* se presenta una visión distinta sobre este problema de la constitución del sujeto, en este caso el sujeto se constituye a sí mismo, esto implica que hay una fuerza que actúa desde dentro, no se deja la formación en manos de otros. En este contexto, la auto constitución pasa al centro de la reflexión. He aquí una diferencia importante de esta propuesta ética frente al discurso de la moral tradicional.

Precisamente, la ética (según esta propuesta), se convierte en la respuesta del sujeto al poder, que es analizado en las referidas obras de este autor que trabajan el tema del poder en la sociedad. La ética se convierte de esta forma en un lugar de resistencia posible.

Al leer *Vigilar y castigar*, queda la sensación (más precisamente el conocimiento) de que estamos, como individuos, atravesados por una “microfísica del poder” que lo invade todo. Se encuentra en esta obra importante de 1975, una descripción detallada de técnicas de dominación que han sido aplicadas, a través de la historia, sobre los sujetos en múltiples instituciones de la sociedad. La pregunta, a medida que se avanza en la lectura, queda latente: ¿desde dónde se puede hacer resistencia?, ¿es posible hacer resistencia a semejantes formas de poder? Una posible respuesta es que cada uno debe buscar, según las circunstancias particulares de su existencia, desde dónde hacer resistencia, incluso aferrado a qué grupo o a qué causa social o política. En este sentido, la reflexión ética convierte al sujeto, a uno mismo, en un lugar válido de resistencia.

Siguiendo con la idea, esta propuesta ética busca hacer resistente al individuo frente a toda codificación totalitaria. Son abundantes los ejemplos de totalitarismo en nuestra sociedad, lo han sido también históricamente. En la historia de Occidente ha existido la tendencia a buscar una normatividad universal para los individuos; sin embargo, ésta no es la única forma posible de conducirse en la reflexión ética. Frente a una moral orientada a la validez moral, Foucault contrapone una moral orientada a la ética (Schmid, 2002). Además, este autor reacciona contra lo que se puede llamar una normativa universal del *Ethos*. En algunas entrevistas, Foucault fue claro en afirmar que los intentos por establecer unas normas de comportamiento que se apliquen a todos los individuos, son desafortunados.

Deleuze (1996) afirma al respecto de las relaciones de poder;

Los griegos han inventado, en el terreno político (así como en otros terrenos), la relación de poder entre hombres libres, una relación en la que hombres libres gobiernan a hombres libres. En tal caso, no basta con que la fuerza se ejerza sobre otras fuerzas o sufra sus efectos, se precisa que la fuerza se ejerza sobre sí misma: será digno de gobernar a otros aquel que haya alcanzado el dominio de sí mismo. Al plegar la fuerza sobre sí, en una relación consigo misma, los griegos inventan la subjetivación. (p. 181)

Se introduce, pues, una modificación en la relación con uno mismo, pero también en la relación con los otros, ámbito este último donde resulta pertinente volver a definir al individuo. Al plegar la fuerza, se hace posible la resistencia y ésta se dirige contra todo modo de comportamiento que convierta a los individuos en sujetos. Claro está que el mismo concepto de “sujeto” implica una sujeción a determinadas fuerzas. Foucault (1992) mismo lo define: “La palabra *sujeto* tiene un doble significado: por un lado, estar sometido a otro a través del control y de la dependencia y, por otro, estar ligado a la propia identidad a través de la conciencia y del autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y convierte a alguien en un sujeto”.

Por otro lado, la reflexión ética busca no sólo “conducir” la vida sino también la praxis. Según Schmid (2002), la ética se refiere a la praxis y el *Ethos* al modo de ser, aquella se concentra en las experiencias del cuidado de sí y, en general, en la relación con uno mismo en la acción. El *Ethos*, por su parte, busca el estilo dotado a sí mismo y la coherencia entre la actitud y el comportamiento. Claro está, como ya se afirmó, no se trata de una dimensión universalmente obligatoria. Este punto diferencia a Foucault de otros autores que intentan fundamentar la moral, por ejemplo MacIntyre, quien habla del carácter obligatorio universal de algunas virtudes. Esto al autor de nuestra propuesta le parece sospechoso.

En este sentido, se contraponen la individualidad a la universalidad. La búsqueda de una obligatoriedad universal de algunos preceptos, lo que vamos a llamar normalización, es un elemento esencial del código moral. Foucault contraponen lo individual a lo universal y no establece un tránsito entre la descripción y la prescripción (Schmid, 2002). De esta forma, la ética entendida como estética de la existencia no es la respuesta a la pregunta ¿cómo se ha de actuar? No es la ley ni el comportamiento correspondiente lo que se busca en esta propuesta, es la relación ética la que posibilita la conducción de uno mismo y, de esta forma, nos constituimos como agentes morales.

Al final, me parece pertinente introducir un ejemplo de mi experiencia personal que explicita elementos presentes en esta reflexión. Es claro que culturalmente hemos estado influidos por el cristianismo, entendiéndolo como una religión que ha tenido históricamente una gran influencia en la vida cultural y social de Occidente. En medio de mi historia personal y, después de un buen tiempo de conducir mi vida según esta concepción, yo mismo entré en conflicto con algunos aspectos de la tradición cristiana y, desde hace unos pocos años, estoy en búsqueda de otras formas de constituirme como sujeto y de hacer resistencia frente a este poder y frente a muchos otros que están presentes y actuantes en la sociedad en que vivimos. La realización de este trabajo de grado creo que responde parcialmente a esta búsqueda, la cual no se circunscribe únicamente al ámbito filosófico.

2.3. La ética como tecnología del yo.

Schmid (2002) refiere que Foucault hace un estudio en la antigüedad helénica y romana sobre la constitución del yo. Este estudio indaga, principalmente, sobre un conjunto de técnicas, en las cuales el ser humano se tiene a sí mismo como objeto. Estas técnicas están ligadas a ciertos modos de conocimiento, por lo tanto no se habla simplemente de técnicas sino de tecnologías del yo (este término expresa el juego recíproco entre técnica y saber).

La ética, para Foucault, se traduce en tecnología del yo. En este contexto, entre la técnica y la ética no existen muchas diferencias. Se trata de una ética que, en cuanto *techne*, puede también ser un arte de vivir. En cualquier caso, este arte implica un trabajo.

Ningún arte, ninguna capacidad técnica puede lograrse sin ejercicio; tampoco el arte de vivir puede aprenderse sin una ascética, entendida ésta como una práctica que se ejerce sobre sí mismo. Lo que se logra en esta ascética es el paso de una forma pasiva y normalizada en la constitución del sujeto, a una forma activa y ética del cuidado de sí. (Schmid, 2002)

En medio de sus investigaciones, Foucault (1990) estudió las reglas, prohibiciones y restricciones a las que ha estado sometida la sexualidad en nuestra cultura, pero lo que le interesaba no eran los actos prohibidos y permitidos sino los sentimientos, deseos y pensamientos que llevan a buscar dentro de sí cualquier movimiento del alma : “Existe una diferencia significativa entre las prohibiciones sobre la sexualidad y las demás prohibiciones. A diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo” (p.45).

El contexto de estudio propio de estas tecnologías está marcado con la búsqueda de este autor por trazar una historia de las diversas maneras en que los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos. De lo que se trata es de analizar estos saberes y ciencias como “juegos de verdad” relacionados con técnicas utilizadas, a través de la historia, para alcanzar la comprensión de uno mismo. Foucault (1990) afirma que hay cuatro tipos de tecnologías: tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y las tecnologías del yo, las cuales me interesan principalmente para este estudio. “Estas permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (p.48).

La forma de saber que está ligada a las técnicas tiene su punto de partida en la experiencia y tiene en cuenta especialmente las prácticas, un saber que, además, se define a partir de criterios estéticos, como la observación y la atención. De ahí que se pueda llamar un saber de la vida y a su forma de darse una estética en el sentido real del término. Esto conecta la comprensión de la ética como tecnología del yo y como estética de la existencia.

2.4. Como estética de la existencia.

Dice Foucault (1991) hablando de la austeridad de los griegos: “No podemos elegir entre nuestro mundo y el mundo griego. Pero como vemos que algunos de los grandes principios de nuestra ética estuvieron ligados, en un determinado momento, a una estética de la existencia, pienso que este tipo de análisis histórico puede ser útil” (p.193). Hay una inspiración en el mundo griego para hablar de la ética, pero como ya dijimos, se trata de una propuesta para nuestro mundo, es más, una propuesta para

cada persona. Son preguntas pertinentes: ¿cuáles son las prácticas del cuidado de sí del mundo contemporáneo? y ¿Cuáles con las prácticas del cuidado de mí?

El trabajo intelectual del filósofo está relacionado con la estética y dirigido a la búsqueda de una transformación de uno mismo. La estética de la existencia que se deriva de los textos antiguos se entiende como la necesidad de dar una forma bella a la vida individual, lo que pasa a primer plano es la elección de la propia forma de existencia y la conducción individual de la vida. La tarea de la filosofía, en este contexto, está ligada a esta pretensión.

La ética, entendida de esta forma, se proyecta como un esfuerzo individual que no conduce a una vida “normal” en el sentido de normas y convenciones, sino a una vida dispuesta a conducirse a sí misma. Hay una preocupación por la medida y la moderación, pero como parte de una estilización y no como una exigencia de la norma. (Schmid, 2002)

Es característico de una estética de la existencia acceder a una gran pluralidad de perspectivas, esto implica el rechazo a un único punto de vista. En este contexto, se comprende el rechazo de Foucault de un sujeto que posee una identidad. Al no considerar al sujeto como algo dado, se abren posibilidades de tener una relación distinta con uno mismo y con el mundo. Como se dice en *El uso de los placeres*, hay que pensar y percibir de otro modo: “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando” (2005b, p. 12).

Otra característica tiene que ver con ejercitar cierto tipo de atención, que permite un diagnóstico del presente. Como dice Schmid (2002), “La forma estética del saber de la vida implica una cierta precaución y cuidado, una atención y una situación de estar alerta; su percepción necesita cierta sagacidad y arroja luz sobre un gran espacio en la realidad definido como racionalidad circunscrita al ámbito cognitivo” (p. 261). El concepto de percepción hace énfasis en el papel de la conciencia viviente que es distinta a la conciencia pura del sujeto entendido como *cogito*.

Así, se abre el sujeto a una percepción en todo su significado, enriquecida de sensibilidad, una dimensión necesaria también para percibir lo intolerable y, por tanto, abierta a una dimensión ético-política. Esta percepción, además, permite seguir las huellas que permanecen cerradas a otro tipo de racionalidad (Schmid, 2002). Es el pensar de otro modo, para alejarse de uno mismo.

Otro elemento propio de esta manera de concebir la ética es que afirma la capacidad de opción y de invención del individuo. La elección personal nos remite a un espacio de libertad que es fundamental en los últimos escritos de Foucault. Recordemos que, como él mismo dice, “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (1999, p. 396).

Con respecto a esta elección, Schmid (2002) afirma que no tiene lugar en un espacio vacío: “esta elección se emplaza ante un trasfondo de experiencias históricas y tal vez biográficas, en la polémica con cuestiones actuales y en particular con el problema de lo intolerable, en la actitud crítica frente a toda normalización, en la confrontación, en suma, con determinadas relaciones de poder” (p. 263). Se trata de una elección que recae sobre el individuo, no hay generalización. Esto último la diferencia del modelo del imperativo categórico, para el que la elección personal se cumple en el horizonte de la ley general potencialmente obligatoria.

Otro aspecto fundamental de esta estética de la existencia es su dimensión constitutiva de relación con los otros. Esto ocurre, cuando se da una forma a la existencia y se dirige esta forma hacia los demás. Es en los ojos de los otros donde aparece la belleza que se atribuye a la existencia. Se trata de una práctica que se escenifica ante los ojos de los que nos rodean. Y esta belleza está ligada a la existencia por su coherencia, la que se ejerce en relación con un yo múltiple, que no asume una “identidad” y que se constituye a través de su apertura a la existencia. (Schmid, 2002).

En conclusión, Foucault, hacia el final de su vida, orienta esa ontología histórica de nosotros mismos hacia una actitud y hacia un *ethos*, que se va a comprender como

vida filosófica, que recibe su coherencia teórica en el trabajo del saber (arqueología y genealogía) y su coherencia práctica en un cuidado de sí que permita aproximar la reflexión histórico-crítica a las practicas concretas.

Dice Foucault (2005b) al final en *El uso de los placeres*;

La reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio moral no fue entre ellos (los griegos) una forma de interiorizar, de justificar o de fundamentar en principio interdicciones generales impuestas a todos; tal fue más bien una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder (p. 229)

En esta estética de la existencia que conjuga la reflexión y la experiencia como elementos esenciales, lo que se busca es la transformación de uno mismo, cambiar la vida. Es una ética entendida como forma de vida, que necesita de la proximidad de la experiencia estética.

2.5. El arte de vivir.

Por qué el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos y no a los individuos y a la vida, se pregunta Foucault (1991), ¿Por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte?

“La idea del *bios* como materia de una obra de arte estética me parece muy interesante. También me fascina la idea de que la ética pueda ser una fuerte estructura de la existencia sin ninguna relación con lo jurídico, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria” (p. 192)

Lo primero que hay que clarificar es qué se entiende por los términos “vida” y “arte” cuando hablamos de un arte de vivir. En el primer término, el sentido es más

evidente, se trata de la vida, determinada histórica e individualmente; la vida de cada individuo. Con respecto al segundo, Foucault desarrolla su concepto de arte acudiendo al concepto antiguo de *techne*. Con este término se aludía en la antigüedad a un arte provechoso para la vida, a una habilidad artística y también a una destreza que podía abarcar el saber y la ciencia. A su vez, nuestro autor define la *techne* como una práctica de racionalidad regulada por un fin consciente. De este modo, se la clasifica de un modo distinto al de Aristóteles, quien la define como una producción artificial de los hombres que se diferencia de la esencia natural de las cosas. (Schmid, 2002)

Recordemos que es el preguntarse lo que nos ha traído hasta acá, es lo que guía el conocimiento. Hay preguntas importantes que se plantean y que orientan la búsqueda de Foucault: ¿cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual en dominio moral?, ¿será, tal vez, porque estas problemáticas están ligadas a un conjunto de prácticas del mundo griego y grecolatino que tienen relación con lo que en nuestras sociedades podríamos llamar “artes de la existencia”? Y, en este sentido, ¿estarán las llamadas “artes de la existencia” relacionadas con las técnicas de sí, que tienen como objetivo la transformación de uno mismo y la búsqueda de un estilo de vida?

Los criterios hallados en esta indagación de parte de la obra de Foucault han ido permitiendo tejer, gracias a estas y otras preguntas, un texto con sentido, un texto que entraña una manera de comprender la ética: el sujeto que se comprende como obra de arte. Como ya hemos visto, no es un sujeto que busca descifrarse a sí mismo, no busca ese “ser auténtico” que lo representa. En vez de esto, es el sujeto que, a través de tecnologías y prácticas, realiza un trabajo sobre sí mismo buscando una transformación.

Como dice Schmid (2002):

En este trabajo sobre uno mismo reside el trabajo específico de la ética. Por ésta no cabe entender sino el conjunto de las prácticas en las que reside la

tarea de darse a uno mismo las reglas de su comportamiento y, sobre todo, la posibilidad de transformarse, de modificar su modo de ser, la tarea, en definitiva, de hacer de la vida de cada uno, tal como se dice en la introducción a *El uso de los placeres*, una obra que comporte ciertos valores estéticos correspondientes a ciertos criterios de estilo (p. 271)

La estética de la existencia tiene un modelo en la vida del artista, de ahí que sea preciso definirla a la luz del modo de ser artístico. La vida del artista y sus modos de trabajo podrían llegar a constituirse como un punto de partida de la realización de lo que propone Foucault; la vida del artista, las biografías y las autobiografías serían un buen material para analizar el problema de una ética como estética de la existencia (Schmid, 2002)

Según Schmid (2002) esta referencia a las conexiones entre el arte y el arte de vivir será útil al analizar el ejemplo de las vanguardias artísticas: “una elaboración de nuevos modos de actuación artísticos que va acompañada del imperativo de cambiar la vida” (p. 275). Según estas tendencias, se esperaba del acto estético consecuencias éticas: cambiar la vida. Este, no fue sólo el programa propuesto por Rimbaud, sino también el lema inspirador del Mayo francés, un movimiento que, con ayuda de las formas artísticas, se dirigía a la escena política, con la intención de superar las formas culturales dominantes y transformar también las relaciones sociales. Se trata de un juego recíproco entre ética y estética que propugna: cambiar la vida como condición para cambiar el mundo.

CONCLUSIONES

A pesar de que muchas de las ideas concluyentes de este trabajo están esbozadas en los últimos subcapítulos, considero importante terminar con unas breves conclusiones que formulan los puntos centrales de este recorrido por la ética foucaultiana.

Entre los aspectos esenciales de esta justificación de la ética bajo la categoría de arte de vivir, están:

- La forma particular de entender el *ethos* y el arte de vivir.
- La idea de subjetividad que va ligada a esta ética.
- El acto de elección personal.
- Relación entre la ética y el análisis del poder.

La ética, entendida como arte de vivir, centra su atención en el *ethos* que el individuo se ofrece a sí mismo. Por esto, de esta ética no se deduce una dimensión universalmente obligatoria. Hay una praxis en la que subyace la relación con uno mismo y en ella el individuo se constituye como sujeto moral de sus propias acciones. No habría un código moral que imponga una valoración desde el exterior, sino que el carácter de autorreferencia (el modo de relación con uno mismo) va a determinar lo que debe ser la sustancia ética. En otras palabras, es una postura que enaltece la responsabilidad del sujeto, éste elabora su manera de ser en el mundo. Con respecto a esto, Florián (1995) afirma: “Por esto adquiere importancia en Foucault en relación con la ética preguntarse: ¿Qué clase de ser queremos llegar a ser cuando tenemos un comportamiento moral? ¿Puros, inmortales, libres, amos de nosotros mismos?” (p. 72).

Históricamente, esa parte de nosotros que es más relevante para la moral, no ha sido siempre la misma: en la antigüedad eran los placeres, para la moral cristiana era el deseo, para la moral kantiana era la intención, y en el mundo moderno el sentimiento y la sexualidad se han convertido en objetos de interés (Schmid, 2002).

La autorrelación o autorreferencia está relacionada con el modo de sujeción. Por tanto, lo anterior está estrechamente relacionado con la subjetivación. Se habla de un sujeto que se constituye con la ayuda de técnicas del yo, no es un sujeto con una identidad, sino un yo múltiple que encuentra su coherencia en un estilo de existencia.

Pero recordemos que en la base está la idea de un sujeto, que a pesar de estar *sujeto*, es capaz de actos libres. En el centro de esta concepción reside una elección personal, el acto libre es el que inicia el cuidado de sí, la relación con la verdad, las artes de la existencia, el entrenamiento ascético en la praxis de la libertad. Y esto entronca la reflexión con el análisis de poder.

Dice Foucault que la estética de la existencia es “el arte reflexivo de una libertad experimentada en los términos de un juego de poder”. Por esto, la ética se convierte en un lugar de resistencia posible, en un ejercicio del poder entendido como gobierno de sí, donde no se deja la tarea del cuidado de uno mismo en manos de otros sino que se asume con esfuerzo y responsabilidad.

Finalmente, lo que se busca con estas reflexiones es la configuración, en este presente que se nos escapa a cada momento, en uno mismo y en los demás sujetos, la instauración de un nuevo arte de vivir, el intento de poner en marcha una filosofía crítica que busque las condiciones e infinitas posibilidades de transformar al sujeto, transformarnos a nosotros mismos.

Tarea compleja, difícil, pero considero que, en algunos momentos, en algunos lugares y en algunos sujetos podrá realizarse.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós.
- _____, (1991). *Saber y Verdad*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta.
- _____, (1992). *El sujeto y el poder*. Bogotá, Carpe Diem.
- _____, (1998). *Vigilar y castigar*. Trad. Aurelio Garzón. Madrid, Siglo XXI.
- _____, (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales Vol. 3. Barcelona, Paidós.
- _____, (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. México, FCE.
- _____, (2005a). *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. *La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinazú. México, Siglo XXI.
- _____, (2005b). *Historia de la sexualidad*. Vol. 2. *El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. México, Siglo XXI.
- _____, (2005c). *Historia de la sexualidad*. Vol. 3. *La inquietud de sí*. Trad. Tomás Segovia. México, Siglo XXI.

FUENTES SECUNDARIAS

- Alvarez, J; Buenaventura, N; Florián, V; Moncayo, V. (1995). *Pensar a Foucault: Memorias*. Bogotá, Antropos.
- Balbier, E; Deleuze, G; Dreyfus, H; Jambet, C. y otros. (1999). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona, Gedisa.
- Comte-Sponville, A. (2005). *Diccionario filosófico*. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos.
- Ferrater, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel.
- Rojas, C. (2001). *Foucault y el Posmodernismo*. Heredia, Universidad Nacional de Costa Rica.
- Sanchez, R. (2007). *Biopolítica y formas de vida*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana
- Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir*. Trad. Germán Cano. Valencia, Pre-textos.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Madrid, Alianza.
- Dialogo con Jorge Aurelio Díaz sobre la Ética de Spinoza. (2008) Bogotá.