



SANTIAGO ECHEVERRY GAVIRIA

**SUBJETIVACIÓN Y DESUBJETIVACIÓN EN EL USO DE LOS
PLACERES**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 4 de octubre de 2021**

SUBJETIVACIÓN Y DESUBJETIVACIÓN EN EL USO DE LOS PLACERES

**Trabajo de grado presentado por Santiago Echeverry Gaviria, bajo la dirección de María
Cristina Conforti Rojas Ph.D., como requisito parcial para optar al título de Magister en
Filosofía**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 4 de octubre de 2021

Bogotá., D.C., 4 de octubre de 2021

Profesor
Dr. LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Apreciado Luis Fernando:

Reciba un saludo cordial.

Tengo el gusto de presentar a la Facultad por intermedio suyo, el trabajo de grado del estudiante Santiago Echeverry Gaviria, titulado: *Subjetivación y desubjetivación en el uso de los placeres*, presentado como requisito parcial para optar al título de Magister en Filosofía.

En este trabajo Santiago presenta un estudio riguroso acerca de la lectura de Foucault de los diversos modos de constitución de subjetividad y la aproximación al uso de los placeres. En su estudio recoge una nueva perspectiva de la obra de Foucault acerca del poder, pues desde la constitución de subjetividad, Foucault estudia en los griegos la nueva relación con el gobierno, entendido este como el gobierno de sí. Resalta, también, dicha herencia en nuestra cultura.

Juzgo que este trabajo cumple con los requisitos exigidos por la Facultad.

Atentamente,



María Cristina Conforti Rojas Ph.D
Directora Trabajo de grado

Agradecimientos

Aunque en mis escritos no haya mucha melodía, este trabajo no hubiera sido posible sin mi amada Euterpe. Si en mi discurso propongo un retorno al régimen, este escrito se ha fijado en un espacio donde los tiempos propicios me los ha facilitado mi querida musa. Aunque en el camino me haya auto exiliado tengo que agradecer a Layo por su compañía, por su paciencia y comprensión. Aunque mis pieles no sean las mismas ni mis estéticas representen, creo yo, una filiación institucional, como dice el dicho: “el buen hijo siempre regresa a casa”, así sea para demoler los espectros del pasado. Gracias a Hestia por su cariño y a todos aquellos que de alguna manera u otra han permitido que mis reflexiones puedan aún ser.

Creo que si un hombre viviera su vida de manera total y completa, si diera forma a todo sentimiento, expresión a todo pensamiento, realidad a todo sueño..., creo que el mundo recibiría tal empujón de alegría que olvidaríamos todas las enfermedades del medievalismo y regresaríamos al ideal heleno; puede que incluso a algo más delicado, más rico que el ideal heleno. Pero hasta el más valiente de nosotros tiene miedo de sí mismo.

La mutilación del salvaje encuentra su trágica supervivencia en la autorrenuncia que desfigura nuestra vida. Se nos castiga por nuestras negativas. Todos los impulsos que nos esforzamos por estrangular se multiplican en la mente y nos envenenan. Que el cuerpo peque una vez, y se habrá librado de su pecado, porque la acción es un modo de purificación. Después no queda nada, excepto el recuerdo de un placer o la voluptuosidad de un remordimiento. La única manera de librarse de la tentación es ceder ante ella. Si se resiste, el alma enferma, anhelando lo que ella misma se ha prohibido, deseando lo que sus leyes monstruosas han hecho monstruoso e ilegal. Se ha dicho que los grandes acontecimientos del mundo suceden en el cerebro. Es también en el cerebro, y sólo en el cerebro, donde se cometen los grandes pecados. Usted, señor Gray, usted mismo, todavía con las rosas rojas de la juventud y las blancas de la infancia, ha tenido pasiones que le han hecho asustarse, pensamientos que le han llenado de terror, sueños y momentos de vigilia cuyo simple recuerdo puede teñirle las mejillas de vergüenza...

Oscar Wilde. *El retrato de Dorian Gray*

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	8
1. Subjetivación y desubjetivación del cuerpo en las artes de la existencia	20
1.1 Pensar la sexualidad de otro modo y la filosofía como un juego de la verdad.....	24
1.2 El saber sobre la sexualidad: distinguir la moralidad frente a las artes de la existencia	26
1.3 Semejanzas y diferencias entre los textos de prescripción paganos y cristianos.....	28
1.4 La ética como historia de la subjetivación moral y el problema de la verdad.....	31
1.5 La sexualidad y las prácticas de la libertad: subjetivación ética vs. desubjetivación política. 35	
1.6 Prácticas de la subjetivación en el uso de los placeres y la tradición griega.....	40
1.6.1 <i>Las aphrodisias</i>	41
1.6.2 <i>Chrêsis</i>	43
1.6.3 <i>Enkrateia</i>	45
1.6.4 <i>Sophrosynê</i>	46
2. Estética de la existencia: para un arte estratégico de la dietética en las formas de subjetivación	50
2.1 De la medicina al acto sexual.....	51
2.2 El equitativo reparto de las <i>aphrodisias</i> y la preocupación por la progenie.....	60
2.3. Para una nueva forma de subjetivación: Del enfrentamiento de los sexos a la eternidad de la especie	64
3. De la desubjetivación política de los placeres y de la noción “sujeto de deseo”	73
3.1 Algunas tensiones entre la subjetivación ética y política	75
3.2 Sobre la desubjetivación del sujeto de deseo	80
Conclusiones	87

Referencias	98
--------------------------	----

Introducción

Algunas de las filosofías del siglo XIX, en particular aquellas que se derivan de los llamados maestros de la sospecha, término acuñado por Ricoeur para referirse a Marx, Nietzsche y Freud, plantean una visión fragmentaria del sujeto y traza nuevos retos para entender la manera en que se constituye y se piensa el individuo como actor de su presente. Ya sea la consciencia permeada por discursos sociales (Marx), el cuestionamiento de su unidad psíquica abriendo paso al inconsciente (Freud) o el cuestionamiento de los valores morales tradicionales (Nietzsche), y entendiendo que por fragmentario no se contempla una acepción peyorativa, otras filosofías del siglo XX, en particular algunas corrientes que se gestan en Francia, nos sitúan nuevamente en la comprensión de la posible constitución de un sujeto; en otras palabras “según la historiografía, la filosofía en Francia a mediados del siglo XX es entendida como una disputa en torno al sujeto”. (Roberto, 2018, p. 290). En efecto, la mencionada disputa del sujeto no es más que la reivindicación de este mismo, pues es la entidad que protagoniza y se hace partícipe en la historia bajo la forma de sujeto ético-político, en particular siendo el centro del conocimiento y del saber filosófico.

En contraposición de la reivindicación del sujeto, se pueden analizar, por ejemplo, algunas posturas estructuralistas que plantean una relación simétrica entre subjetivación política y desubjetivación ética. Si se quisiera traducir en otros términos, los ideales de conciencia o libertad se ven relegados y se funda una nueva manera en la que el sujeto se configura en el orden de una maquinaria social cimentada en estructuras y dispositivos. Por un lado, que el estructuralismo y sus posibles implicaciones en el ámbito de la subjetivación política sea visto como la producción de individuos que son un engranaje del aparato social; por otro lado, que bajo este escenario político se abra un marco de posibilidades para pensar y repensar la construcción subjetiva desde otras formas y espacios que se desprenden en el mismo escenario político.

Partiremos pues, casi que de manera esquemática, sobre la base de pensar y repensar la construcción subjetiva, en oposición a la simple producción de individuos como engranaje de una maquinaria social, cuestión planteada anteriormente. Ahora bien, antes de abordar lo que es propio de la subjetivación, ya sea en un ámbito político o ético, es preciso ir delimitando aún más la cuestión, es por ello que nos referiremos en el marco de la filosofía francesa del siglo XX específicamente a la apuesta de Michel Foucault. Más allá del debate de si la obra de Foucault es de corte estructuralista, inquietud manifiesta por Dreyfus y Rabinow en la obra *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*¹, es preciso situarnos en uno de sus últimos escritos, a saber: *El sujeto y el poder*. De allí que él mismo Foucault señale:

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. (Foucault, 1988a, p. 3).

Aunque no se pretenda ahondar en el estructuralismo, y en consecuencia, nos ocupemos del ser humano y en particular en los modos de subjetivación del individuo, es preciso relacionar, *grosso modo*, los tres grandes momentos de toda su obra. En primer lugar, se encuentran las investigaciones relacionadas con el estatuto científico, la lingüística y los modos como se está vivo en la historia. En segundo lugar, se trabaja en la objetivación desde las denominadas prácticas divisorias, en particular la manera en la que el sujeto se encuentra

¹ En el prefacio del libro en cuestión, se comenta que el texto surge justamente desacuerdo entre Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Por un lado, Dreyfus y Searl caracterizaron a Foucault como un estructuralista; por otro lado, Rabinow objetó dicha caracterización. En efecto, una de las mutaciones del texto que pretendía ser artículo no sólo se dieron en el orden de la extensión de este, sino también en el título; de *Michel Foucault: Del estructuralismo a la hermenéutica*, el texto pasó a titularse *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Así mismo, las tesis del escrito presentan un cambio fundamental, a saber: mientras que para el primero de los títulos se concibe a Foucault como un estructuralista, para el segundo de los títulos se piensa “que, aunque -estrictamente hablando- Foucault no había sido un estructuralista, pensaba que el estructuralismo era la posición más avanzada en las ciencias humanas” (Dreyfus y Rabinow, 1982, p 9). Lo que es de notar, en todo caso, es la presencia del pensamiento foucaulteano pues el autor francés colaboró en sus últimos años con Dreyfus y Rabinow, De estos encuentros surgen las obras post – scriptum: *El sujeto y el poder* y *Sobre la Genealogía de la Ética; una Visión de Conjunto de un Trabajo en Proceso* (Entrevista a Michel Foucault), ambos presentes en: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*.

dividido por los otros, “algunos ejemplos son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los buenos muchachos”.² (Foucault, 1988a, p. 3). En tercer lugar, se presenta la manera en cómo el sujeto logra, por así decirlo, subjetivarse estando inmerso en relaciones de significación. La tercera parte de la obra del filósofo francés es la que nos ocupa, y es por ello que surge la necesidad de ir más allá de una mera descripción del poder, para lograr entender lo que nuestro autor denomina el estudio de la objetivación del sujeto. La cuestión de la subjetividad necesariamente pasa por la manera en que se ejerce, se suministra y se vive el poder y bajo la cual, probablemente, convergen otras cuestiones vitales que no se reducen simplemente a lo teórico.

A pesar de la inherente relación entre sujeto y poder, procuraremos centrar nuevamente la mirada en los conceptos de subjetivación y posteriormente desubjetivación. Para hablar de subjetivación es propio partir de la objetivación misma, es decir, en el proceso de subjetivación no se es sujeto, se llega a ser sujeto. En consecuencia, “la subjetivación definiría así un extraño llegar a ser sujeto incesantemente diferido, el devenir inacabado del sujeto (y no su acabamiento), o incluso el devenir sujeto en el no acabamiento de sí, en su diferencia [différance]” (Tassin, 2012, p. 37). En el no acabamiento de sí, en el llegar a ser sujeto, como ya se señaló previamente, se da en el marco de las relaciones de poder bajo las cuales también se hace parte de un mecanismo más complejo, se hace parte de todo un entramado social. Resulta lógico pensar que este proceso de subjetivación no es precisamente llegar a ser en tanto sí mismo o apropiación, es un llegar a ser a manera de disyuntiva o

² Se puede señalar, en el marco de la objetivación de las formas divisorias, la importancia de las nociones: “biopolítica” y “biopoder” ya que a partir de estos conceptos se comprende una nueva forma en la economía del poder, que, a grandes rasgos, administra la vida. Lo que le es propio a estos conceptos es la inserción en el tejido social que controla los cuerpos. Al respecto, Foucault define el biopoder: “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales para ser parte de una política, una estrategia general del poder” (Foucault, 2006, p. 15). Las relaciones de poder en relación con los cuerpos, se representa bajo la forma del dominio, “la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello..” (Foucault, 1980, p.104). Bajo este panorama, una suerte de ejercicios, adoctrinamientos, prácticas, adiestramientos, entre otros, trasladan los cuerpos al margen de la espontaneidad y los lleva al terreno de la normalización de los regímenes disciplinarios. Ni el estudiante, ni el obrero, ni el trabajador, ni el soldado, etc., escapan de estos ejercicios de dominación que controlan el cuerpo y constituyen esta visión anatomo-política en donde son moldeados en el orden de habilidades útiles al mejor estilo del hombre máquina.

desidentificación, ya sea por imposición, por voluntad, o por suposición. En todo caso, “la subjetivación no es la producción de una “subjetividad” en el sentido de un sujeto perceptible, o entonces tendríamos que decir que es la producción de una subjetividad no identificable” (Tassin, 2012, p. 37). Efectivamente, si la subjetivación no es la producción de un sujeto perceptible, de allí que sea devenir, posibilidad, nomadismo indeterminado. En definitiva, Vignale (2014) citando a Castro (2004) define la subjetivación como:

modos de objetivación del sujeto, es decir, modos en que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación de conocimiento y de poder. En un sentido más restringido, la expresión se vincula con el concepto foucaultiano de ética, y designa las “formas de actividad sobre sí mismo”. (p. 7).

Pues bien, a partir de esta lectura, de la subjetivación como objetivación del sujeto en la inherente relación de conocimiento y poder, lo que se pretende es volver a la forma fundamental a través de la cual Foucault, en los cursos impartidos de 1982 a 1984 en el *Collège de France*, titulados: *El gobierno de sí y de los otros* y *El Coraje de la verdad, El gobierno de sí y de los otros II*, acuña la expresión: cultivo de sí. No obstante, para llegar a la subjetivación en la comprensión del cultivo de sí, es preciso abordar el concepto de resistencia sin reducirla a la célebre frase foucaultiana: “donde hay poder hay resistencia”, sino desde las implicaciones en las nuevas economías de las relaciones de poder. En efecto, señala Foucault, “Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder.” (Foucault, 1988, p. 5). Si se quisiera, las denuncias, o más bien, el poner de relieve las formas de resistencia permite entender los mecanismos a través de los cuales se ejerce el poder, y, en consecuencia, la manera en que se da el tránsito de objetivación a subjetivación. La resistencia como “agente externo” del poder permite llegar al lugar en el que se articulan estas prácticas y las estrategias que se emplean.

Por ejemplo, para averiguar lo que significa cordura para nuestra sociedad, quizá deberíamos investigar lo que está sucediendo en el campo de la locura. Para comprender lo que significa legalidad, lo que pasa en el campo de la ilegalidad. Y, para comprender en qué consisten las relaciones de poder, quizá, deberíamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones. (Foucault, 1988, p. 6).

Sobre la base de la intersección de estas relaciones de poder, bajo las cuales se admite el análisis desde la clave de lectura de la resistencia como agente externo, se encuentra una red nocional o común de la política sobre los cuerpos. En primer lugar, se puede decir que son disputas generales que ocurren indistintamente de la ubicación geográfica y se sitúan en un espectro más amplio que no se limita a una de las tantas posibilidades políticas. Estas disputas, llamadas por Foucault, luchas, se dan en el orden de cuestiones vitales y presentan un dominio casi que inmediato sobre los cuerpos. El control efectivo e inmediato de las relaciones de poder, irremediamente conduce a la búsqueda de un culpable cercano, “no buscan al "enemigo principal", sino al enemigo inmediato” (Foucault, 1988a, p. 6). En segundo lugar, se puede decir que son luchas que ponen en cuestión la diferencia del individuo apuntando precisamente a lo que se supone es la diferencia, y dejando casi que en terreno prohibido todo aquello que lleve a la ruptura de relaciones con los demás. En tercer lugar, cuestión que nos interesa sobremanera, todas estas luchas o disputas permiten encontrar en el lugar de la articulación de las relaciones de poder la pregunta por ¿quiénes somos? A partir del interrogante, en mayor o en menor medida, se abre el panorama a la subjetividad. En retrospectiva, el lugar de articulación no son las relaciones de poder por sí solas sino las técnicas que se manifiestan en estas relaciones.

Ahora bien, teniendo en cuenta que “para Foucault resulta clave trazar la genealogía de una nueva forma de poder [...] principalmente produciendo, promoviendo, ordenando, en general, administrando la vida” (Quintana, 2012, p. 51), el *quid* del asunto es que en la tensión fruto de la sujeción en esta economía del poder, devienen nuevas formas de subjetividad. En adición, en las posibles tensiones en las relaciones de poder emergen líneas de fuga que no necesariamente coartan de manera absoluta al individuo; inclusive, por medio del discurso y sus posibilidades se puede presentar la des-sujeción hegemónica. Si se planteara en otros términos es la paradójica posibilidad de una subjetividad que ya se encuentra sujeta en el orden de las relaciones de poder. La subjetivación no se comprende como anarquía sino como individualización con respecto a las instituciones.

Para Foucault, el viraje hacia la individualización y el proceso de subjetivación tiene sus simientes y desarrollo en el plano de la ética, en particular aquella que se vuelca,

nuevamente, al mundo Grecolatino. En los últimos cuatro años de vida, a través de las obras mencionadas previamente (*El gobierno de sí y de los otros* y *El Coraje de la verdad, El gobierno de sí y de los otros II*), nuestro autor demuestra dicho interés remitiéndose a la *parrhesía*³ como forma del decir veraz y planteando una nueva relación entre subjetivación y verdad. Aunque la verdad o las formas de veracidad no son centro de reflexión en el presente estudio, son traídas a colación porque a partir de estas se reconoce que “una producción de la verdad requiere, ante todo, cierta disposición del sujeto que la manifiesta” (Echeverry, 2019, p. 23), disposición que permite una ética personal al decir la verdad sobre los demás y sobre uno mismo. Dicho de otro modo:

lo que Foucault encuentra en la ética antigua es una “ética personal”, en la cual la relación que el yo establece consigo mismo resulta fundamental, en contraste con una “moral de obediencia a ciertos códigos”, que le impone al sujeto una verdad sobre sí, descifrable por medio de una “hermenéutica del deseo” (Quintana, 2012, p. 53).

Como resultado de esta ética personal se comprende que en la propuesta foucaultiana nos encontramos con la apuesta de una subjetivación ética, en la que se modula de manera técnica los afectos, deseos, la conducta, entre otros; sobre todo, cuestión que nos ocupa: los placeres. De allí que el filósofo francés señale que “el deber ético de auto contemplarse da lugar a un modo de decir veraz [...] como manera de ser y manera de hacer [...] que es necesario explicar a lo largo de toda la existencia (Foucault, 2010, p. 172).

Como contrapunto, se presenta a continuación la desubjetivación. En efecto, como ya se ha señalado, con Foucault nos encontramos con la apuesta por una subjetivación ética, si se quisiera, en el orden de una estética de la existencia. Al realizar un mapeo por la obra foucaultiana, no encontramos claramente el desarrollo del término desubjetivación. En todo caso, para acotar más el presente estudio, se tomará como referente el concepto de desubjetivación propuesto por Giorgio Agamben en su obra *¿Qué es un Dispositivo? Grosso*

³ Por *parrhesía* se comprende que es: “el tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad.” (Foucault, 2010, p. 19). La *parrhesía* entraña una relación con un criterio de veracidad en cuanto se expresa, se caracteriza y se es identificado como un sujeto que dice la verdad. En todo caso, como se verá más adelante, la verdad que se pronuncia sobre uno mismo se pondrá de relieve en el capítulo V de la *Historia de la Sexualidad 2- El uso de los placeres*, titulado: El Verdadero Amor.

modo, en este texto Agamben se propone “trazar una genealogía sumaria de este término [dispositivo], primero al interior de la obra de Foucault, luego en un contexto histórico más amplio” (Agamben, 2011, p. 250). En concordancia con la propuesta, el escrito pivota sobre tres elementos cruciales, a saber: a) por dispositivo se comprende un conjunto heterogéneo de prácticas discursivas y no discursivas; b) los dispositivos necesariamente involucran las relaciones de saber y poder, y, por tanto, las relaciones entre sujeto y poder; finalmente, en concordancia con las relaciones manifiestas c) “como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber” (Agamben, 2011, p. 250).

Hacia el final de su escrito, Agamben nos sitúa en el marco de las relaciones productivas del capital y señala que estas no permiten de manera clara e indistinta la producción de un sujeto, pues ante todo son formas de dominación. Esta imposibilidad en la producción de un sujeto es lo que se llama desubjetivación; “un momento de desubjetivación ha estado incluido, como lo hemos visto, en todo el proceso de subjetivación y del Yo de la penitencia al negarse” (Agamben, 2011, p. 250). Ahora bien, los dispositivos a los que refiere Agamben, probablemente, van más allá de los dispositivos pensados por Foucault, no en el sentido de una postulación teórica, sino en las prácticas del dominio sobre los cuerpos con respecto a una época más reciente. La cuestión se plantea como un movimiento de recomposición en la contemporaneidad en donde los dispositivos, y en particular lo tecnológico, se presenta casi que como condición vital que no permite trazar una línea entre subjetivación y desubjetivación; en otras palabras, es como si la subjetivación y la desubjetivación se presentarán de manera simultánea por el dominio de unas nuevas tecnologías. De allí que se ejemplifique:

Quien se deje asir en el dispositivo del “teléfono portátil”, sea cual sea la intensidad del deseo que lo empuje, no adquiere una nueva subjetividad, sino únicamente un número por medio del cual podrá, eventualmente, ser controlado; el espectador que pasa su tarde frente a la televisión no recibe a cambio de su desubjetivación más que la máscara frustrante de un zapeador, o su inclusión en un índice de audiencia. (Agamben, 2011, p. 250).

A partir de este momento, se abre la posibilidad de un análisis sobre los placeres no sólo en el sentido de subjetivación ética, sino también, si se admite la expresión, de una desubjetivación ética a partir de la propuesta de Agamben.

Es preciso irnos adentrando al tema del placer. Como ya se ha ido perfilando, esta es una cuestión que nos ocupa en el marco de la obra foucaultiana; por un lado, se nos presenta la subjetivación y la desubjetivación, por otro lado, se presenta el placer a partir del segundo tomo de *Historia de la Sexualidad*. Con la reciente publicación del cuarto tomo de la obra, *Los Placeres de la Carne*, el denominado proyecto más ambicioso de Foucault y a la vez inconcluso, nos sitúa nuevamente, en la tercera etapa de su empresa, que como ya se mencionó nos presenta cómo el sujeto logra, por así decirlo, subjetivarse estando inmerso en relaciones de significación.

El proyecto de la Historia de la Sexualidad no sólo se encuentra adscrito a la etapa que corresponde a la subjetividad por el momento en que se publica la obra: *La Voluntad de Saber* (1976), *El uso de los Placeres* (1982), *La Inquietud de Sí* (1982) y *Los Placeres de la Carne* (2018), además, “cabe recordar que el vasto proyecto de la Historia de la sexualidad se enmarca en la búsqueda por describir una genealogía del sujeto de deseo occidental o, mejor dicho, del sujeto deseante” (Ramírez, 2020, p. 166). Así pues, además de la presencia del sujeto, la subjetividad se pone de relieve en tanto individuo como sujeto de placer se constituye a sí mismo. En el estudio de la sexualidad, esta se presenta como un dispositivo que permite a través del poder unas disposiciones específicas sobre los cuerpos. El dispositivo de la sexualidad admite el abordaje de unas reglamentaciones genealógicas, además, sitúa en el marco de la sexualidad como una preocupación esencialmente teórica. Consecuentemente:

Lo que define el abordaje foucaultiano de la sexualidad no es entonces, la relación del sexo con la ley o con la represión, sino con la verdad, el modo en que el sexo se inscribe en un régimen de verdad y de veridicción, de obligación de decir la verdad acerca del sexo. Para ser más precisos, trata de una obligación de decir la verdad, donde el sujeto encuentra su verdad en la verdad de su sexualidad como de su deseo (Castro, 2018, p. 76).

Teniendo en cuenta que, para Foucault, la sexualidad es una cuestión esencialmente ética, se podría establecer una simetría entre ética y estética de la existencia; dicho de otro modo: si la sexualidad es el pretexto para hablar sobre la ética, se entiende que a partir de la subjetivación y sus distintas formas de resistencia, la apuesta ética foucaultiana es esencialmente una estética de la existencia, es constituirse a sí mismo. En todo caso, como se tratará de mostrar en la apuesta genealógica de la sexualidad, el placer se presenta como

una cuestión sobre la cual pivota la ética. Por su parte, en el segundo tomo de *Historia de la Sexualidad, El uso de los Placeres*, y como ya se mencionó anteriormente en la apuesta ética foucaulteana⁴, si se quisiera estética de la existencia, se presenta también un vuelco hacia la filosofía que se gesta en Grecia clásica y se muestra cómo se configuran las prácticas de los placeres y cómo el sujeto a su vez se constituye por estas. La obra, se estructura “fundamentalmente en torno a cuatro ejes: la relación con el cuerpo, la relación entre cónyuges, la relación con hombres jóvenes y la relación con la verdad” (Ramírez, 2020, p. 166).

Es importante acotar que para delimitar aún más el estudio que se pretende, nos centraremos a partir de este momento, en el segundo tomo de *Historia de la Sexualidad*, en miras a centralizada la noción de placer. Teniendo presente que la propuesta de Foucault no consiste en “reconstruir la historia de las conductas y prácticas sexuales, según sus formas sucesivas, evolución y su difusión [tampoco] analizar las ideas a través de las cuales nos hemos representado tales comportamientos” (Foucault, 2003, p. 7), se admite que el término sexualidad concede tres posibles lecturas. La primera, es relación con los distintos campos de conocimiento, como se señaló anteriormente son aquellas investigaciones relacionadas con el estatuto científico, la lingüística y los modos como se está vivo en la historia. La segunda posible lectura es aquella que establece un conjunto de normatividades y reglas entorno a ciertas instituciones, si se quisiera, todo aquello que compete a las prácticas divisorias. La tercera lectura, es aquella sobre la cual reposa la estética de la existencia, y nos lleva a ver de manera particular cómo el sujeto da sentido a su existencia y da valor a su

⁴ En: Gutting, G Ed. (2006) *The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition*. New York: Cambridge University Press, Arnold Davidson introduce en el quinto capítulo titulado: *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought*, una relación entre la última etapa del pensamiento de Foucault donde trabaja el tomo dos y tres de la *Historia de la Sexualidad*, con respecto a la ética. Siguiendo la misma línea de exposición de Davidson, sería reduccionista decir que la *Historia de la Sexualidad* trata sobre el sexo o que la *Historia de la Locura* trata sobre la misma locura, o que *Vigilar y Castigar* trata sobre la prisión. En este orden de ideas, teniendo en cuenta el morbo que despierta el sexo, *Historia de la Sexualidad* es el pretexto bajo el cual se construye, probablemente, la apuesta de una ética foucaulteana. En efecto, el sexo, para Foucault, no resultaba tan interesante por lo que se creería, justamente con esto se señala: “He used this remark in different ways on different occasions, but one thing he meant by it was that what made sex so interesting to him had little to do with sex itself”.

“conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sueños” (Foucault, 2003, p. 7).

En efecto, para plantear las tres posibles lecturas sobre la sexualidad, Foucault reconoce la necesidad de desligar la noción (sexualidad) con respecto al deseo que se da en el orden de lo prohibido y de la represión. Para comprender más la cuestión, la categoría *placer* es fundamental en el marco de los procesos de subjetivación y en el análisis que realiza nuestro autor, y se antepone a la categoría de *deseo*, por la manera en que este último parecía estar presente a partir de los siglos XIX y XX como el resultado de la tradición cristiana. En este orden de ideas, lo que el filósofo francés postula, es un análisis sobre la sexualidad no ligada necesariamente a la noción “hombre de deseo”⁵, pues en todo caso se admite que la experiencia sobre la sexualidad (como saber, normatividad o subjetividad) se configura a partir de una ética que no se limita a los últimos dos siglos.

Ahora bien, en este marco referencial de los placeres, una posible alternativa es analizar los distintos modos, o más bien, prácticas, en las que los individuos durante los dos últimos siglos, quizá un poco más, se reconocen y se declaran sujetos de deseo. A pesar de ser un crítico de la noción *deseo*, reconoce la importancia de un examen histórico del término para desligarse de la cuestión y poder ahondar en el concepto de placer. Es por esto por lo que señala:

[...] para comprender como el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una sexualidad, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo. (Foucault, 2003, p. 6).

⁵ La disyuntiva, entre placer y deseo es más clara cuando se analiza Deleuze, G (1995), “*Deseo y Placer*”, en: Archipiélago, 23. En efecto, se plantea una visión antagónica entre Foucault y Deleuze. Por un lado, Foucault defiende la noción de placer aludiendo a un marco histórico más antiguo que el cristianismo, ejemplo de esto es su giro hacia la filosofía Greco-romana; por otro lado, Deleuze defiende la noción de deseo indicando que esta no es igual a represión. De hecho, se señala: “no puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo; creo que el placer está del lado de los estratos y de la organización” (Deleuze, 1995, p. 13) Aunque no se pretenda ahondar en la diferencia entre placer y deseo, a partir de la disyuntiva, probablemente, es más clara la noción de placer en Foucault. Empero “Uno de los puntos de encuentro entre ambos pensadores, motivo de nuestro interés, es el problema de la subjetividad. Tanto uno como otro están preocupados por configurar una teoría que no presuponga al sujeto como algo dado, mostrando, en cambio, su constitución efectiva”. (Cadaña, 2006, p. 61).

No obstante, a partir del reconocimiento de sí mismos como sujetos de una sexualidad, se devela una suerte de relaciones, técnicas y ejercicios de poder (dispositivos) que plantan al sujeto de cara los juegos de verdad⁶. En vez de emprender una genealogía del deseo en un sentido tradicional nuestro autor opta por "reorganizar todo el estudio alrededor de la lenta formación, en la antigüedad, de una hermenéutica sí", (Foucault, 2003, p. 6) en relación con aquellos elementos en los que se presentan los juegos de verdad. A continuación, se relacionan algunos interrogantes que orientan el segundo tomo de Historia de la Sexualidad, y a partir de los cuales se admite una problematización con respecto a la sexualidad.

¿Por qué el comportamiento sexual como por qué las actividades y placeres que de él dependen son objeto de una preocupación moral? ¿Por qué esta inquietud ética que, por lo menos en ciertos momentos, en ciertas sociedades o en ciertos grupos parece más importante que la atención moral que se presta a otros dominios de todos modos esenciales para la vida individual o colectiva, cómo serían las conductas alimentarias o el cumplimiento de los deberes cívicos? [...] ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? (Foucault, 2003, p. 9).

Redondeando un poco lo dicho hasta el momento, y, en el marco referencial expuesto, el siguiente estudio tiene y tendrá en cuenta los siguientes elementos:

a) *Subjetivación*: Como la manera en la que el individuo llega a ser sujeto en constante devenir, como un no acabamiento, como desidentificación, como posibilidad de un nomadismo indeterminado, como devenir sujeto en las relaciones de conocimiento, poder y en las prácticas a través de las cuales se constituye.

⁶ Dentro de los juegos de verdad se destacan las formas aletúrgicas del decir veraz. En efecto, las formas aletúrgicas se derivan, de aletheia (ἀλήθεια), refiriendo a la sinceridad de los hechos, alethés (ἀληθής) aludiendo a lo verídico, y, alethinós (ἀληθινός), significando lo real o lo que es propiamente dicho. Así pues, la alétheia griega, es traducida como la verdad de los hechos, y compone, esencialmente, al concepto de las formas aletúrgicas, reflejando las implicaciones de la verdad como práctica. Pues bien, en lo concerniente a las formas aletúrgicas, se puede decir que Foucault comprende lo "la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta [...] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar aletúrgia a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella. [...] (Foucault, 2010, pág. 19)

b) *Desubjetivación*: Como un proceso de negación, si se quisiera en el orden de lo ético, y en el marco de los dispositivos que permiten unas prácticas de dominio sobre los cuerpos. Como una manera en que los dispositivos se presentan como condición vital difuminando la línea en la que individuo deviene sujeto.

c) *Placer*: Como categoría fundamental en los procesos de subjetivación ética, que se antepone a la visión moderna de la sexualidad bajo el principio de "sujeto deseante"; y que plantan de cara a los juegos de verdad desde las prácticas en la que los sujetos se constituyen a sí mismos.

Dicho lo anterior, el presente escrito pretende tratar el concepto de placer desde las categorías de subjetivación y desubjetivación en el segundo tomo de *Historia de la Sexualidad - El uso de los placeres*. El propósito que se emprende, más allá de un simple análisis sobre el placer, es examinar las maneras en las que el sujeto se configura a través de este concepto y se desplaza hacia un movimiento en el que objeto deviene sujeto. Así mismo, uno de los principales propósitos es tematizar el concepto de desubjetivación en el marco de los placeres, categoría no desarrollada por Foucault, partiendo de la definición propuesta por Agamben. En este orden de ideas, se formula el siguiente interrogante como eje central de la discusión: ¿de qué manera se articulan o desarticulan las nociones de placer, subjetivación y desubjetivación en el último Foucault, en particular en *Historia de la Sexualidad II - El uso de los placeres*? En miras a dinamizar un poco más la discusión se plantean cuatro hipótesis, a saber:

- 1) La sexualidad, en particular el placer, es un problema ético que se encuentra adscrito a la noción: estética de la existencia, y, por ende, es propio hablar de un proceso de subjetivación a partir del placer.
- 2) En el marco de *Historia de la sexualidad II*, se admite una lectura en clave de desubjetivación política.
- 3) La manera en la que el individuo se subjetiva éticamente a través del placer sólo es posible en las tensiones con la subjetivación política.
- 4) Para hablar de una subjetivación a partir del placer es preciso la desubjetivación del concepto "sujeto de deseo".

1. Subjetivación y desubjetivación del cuerpo en las artes de la existencia

La obra de Michel Foucault es un campo fértil en la indagación filosófica contemporánea. En particular al proponer una filosofía al hilo de las problemáticas más acuciantes y reales que configuran la vida de los seres humanos. Alejado de los problemas abstractos de los universales en la filosofía, o de las tendencias que clasifican el análisis social en una dialéctica perpetua entre esclavos y amos (o ricos capitalistas y tercermundistas empobrecidas), la propuesta del francés está orientada hacia la construcción de un modo del pensar que sitúa la emergencia del saber filosófico en el estudio de las prácticas y los discursos que determinan la cotidianidad de las personas. Esta cotidianidad es ni más ni menos que la sexualidad, un hecho social que se estudia en *Historia de la Sexualidad II - El uso de los placeres*. En este apartado nos proponemos explorar las primeras dos tesis, a saber: a) La sexualidad, en particular el placer, es un problema ético que se encuentra adscrito a la noción: estética de la existencia, y, por ende, es propio hablar de un proceso de subjetivación a partir del placer. Y b) En el marco de *Historia de la sexualidad II*, se admite una lectura en clave de desubjetivación ético-política.

Una de las invenciones teóricas de Foucault consiste en proponer la historia de los asuntos humanos ‘de otro modo’. Se trata de una alternativa metodológica que revisa de nuevo el que hacer de la filosofía, situando su práctica discursiva como una instancia de la problematización: ‘Pensar de otro modo’ es una práctica de la filosofía crítica, que se propone definir “(...) las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive” (Foucault, 1983, p. 13). ¿Qué significa problematizar? es un modo del pensar donde se establecen las condiciones de posibilidad de los discursos como prácticas

de prescripción, que se inscriben dentro de una concepción de la verdad y en donde se definen las:

[...] condiciones en las que problematizamos lo que somos, lo que hacemos y el mundo en el que vivimos y cómo aquellas diferentes soluciones alcanzan una forma específica de problematización [...] Si Foucault señala que la problematización es «el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y los constituye como objeto para el pensamiento» (bien sea en la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.), se trata de tomar de raíz el modo en que los hombres y las mujeres problematizan su comportamiento. La problematización es un trabajo del pensamiento (Gabilondo, 2017, p. 707).

En esta medida la filosofía adopta un estilo de trabajo propedéutico (arqueológico y genealógico), donde el pensamiento es un trabajo discursivo sobre los quehaceres que constituyen al sujeto, en donde se encuentran implicados objetos producidos en contextos determinados, y, los cuales, se definen no por ideas o pensamientos, sino mediante relaciones de poder: “Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, p. 17, 1983).

Conviene distinguir que este ejercicio investigativo propio de la filosofía de Foucault no se caracteriza por enfatizar en una historia de los mitos, los símbolos y los rituales de la vida sexual; tampoco puede ser definida como un análisis sobre la naturaleza de la sexualidad en los seres humanos, ya que sus recursos metodológicos no corresponden a la biología o el estudio de las poblaciones. Esta filosofía de la experiencia de la sexualidad se sitúa en las dinámicas del poder, los saberes y las prácticas que se expresan en los discursos, que a modo de un conjunto de pliegues de papel los cuales se van uniendo por puntos, muestran la figura humana como un todo que sin sus partes no sería realmente nada. La figura de papel es el modo como emerge el sujeto. En otras palabras, el sujeto que deviene del análisis propuesto por Foucault en esta obra en particular es propiamente el que nace de los discursos. Los discursos de la sexualidad son el campo de problemas que permite distinguir unas maneras de atar la vida de los sujetos. En este orden de ideas, la *Historia de la Sexualidad* es susceptible de ser interpretada a modo de una historia de los cuerpos subjetivados y *desubjetivados* a través de una serie de prácticas y saberes de la sexualidad que, desbordando un análisis exclusivamente moral o psicoanalítico de la conducta libidinal, instan a los sujetos

a experimentar sus cuerpos desde unas dinámicas que bien los pueden liberar o bien dominar. La inscripción de estos juegos de verdad, se dan propiamente en los textos que prescriben conductas. La sexualidad es un conjunto de discursos que orientan, exhortan, aleccionan y aconsejan para que emerja un tipo de subjetividad, que puede ser definida como vida “ético-poética” o atletismo de la templanza.

Los juegos discursivos sobre la sexualidad son reglas de prescripción que devienen en los juegos de una vida que puede ser normalizada desde las instancias epistémicas y ontológicas de la verdad y la falsedad, las cuales, colindan con una mirada política del cuerpo, cuya orientación puede tener dos alternativas: promueve al sujeto o se lo anula. En este sentido, se entiende que si los discursos y los saberes de la sexualidad habilitan a un sujeto-cuerpo que puede reconocerse a sí mismo y a los otros como realidades en procesos de autogobierno, o si por el contrario tales sistemas del poder de la vida sexual terminan por despotenciar al sujeto, hasta el límite de vulnerar su existencia siendo arrojados a la llana condición de ser objetos del deseo.

En el análisis arqueológico y genealógico que propone el autor francés en *Historia de la Sexualidad II - El uso de los placeres*, se pretende apreciar el juego de las relaciones de poder y en las que los sujetos exponen su realidad corporal a los sistemas prácticos y del discurso que condicionan su sexualidad. En el presente capítulo se busca estudiar cómo emerge este sujeto cuerpo que deviene en una realidad autónoma según ciertos saberes, prácticas y discursos de la sexualidad en la historia antigua, como *también* su contraparte, la *desubjetivación* o cómo determinadas relaciones de poder recluyen al cuerpo a costo de diezmar la potencia estética de la vida subjetiva. Todo esto, como ya se indicó, ligado a la manera en la que individuo deviene sujeto a partir de una dimensión ética que nos lleva a comprender la estética de la existencia y la manera en que la desubjetivación admite la clave de lectura ético-política.

Para los fines pertinentes, se propone un análisis a la *Introducción* de *Historia de la sexualidad II*, como también al *1 Capítulo La problematización de las morales* de la obra en mención. Así mismo, se tienen en cuenta otros textos complementarios, a saber: el ensayo *Sexualidad y soledad* y la entrevista *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*.

A través de estas fuentes se mostrará la demarcación metodológica que propone Foucault para definir el campo de problematización relativo al tema objeto de indagación: la subjetivación y la desubjetivación en las dinámicas planteadas por Foucault alrededor del tema de las artes de la existencia o la estética de la existencia. En este sentido se plantean los siguientes acápites. **1. *Pensar la sexualidad de otro modo y la filosofía como un juego de la verdad***; en este análisis se examina de qué manera el estudio de la sexualidad exige un cambio en los modos tradicionales de hacer filosofía, prestando atención a una novedosa idea del filosofar como ejercicio y técnica de la transformación del sujeto, la cual, lejos de tomar distancia del objeto de estudio, presta atención a aquellas experiencias humanas que inquietan por la tematización de los cuidados del cuerpo, como también de las instancias discursivas y disciplinares donde se pone un juego su verdad, a través de los textos que prescriben la vida en cuanto al uso de los placeres relacionados con la sexualidad. En **2. *El saber sobre la sexualidad: distinguir la moralidad frente a las artes de la existencia***, se presta atención a la distinción entre moralidad y sexualidad, descubriendo en la misma la emergencia del concepto “artes de la existencia”, invención que sugiere pensar la sexualidad como una *ética poética* de la vida humana. En el numeral **3. *Semejanzas y diferencias entre los textos de prescripción paganos y cristianos***, se estudia brevemente las continuidades como también las diferencias de aquellos discursos que prescriben conductas en relación con la sexualidad, mostrando que las semejanzas son más de forma que de contenido, siendo el tema de la abstinencia sexual, un medio para saltar a una reflexión más amplia sobre las artes de la existencia, que en lo fundamental buscan resignificar la vida subjetiva en relación a los cuidados del cuerpo, antesala a los ejercicios espirituales, que buscan de algún modo enriquecer la vida interior del sujeto en función de una idea de plenitud y perfección. En el numeral **4. *Resignificación de la moral a la luz de las artes de la existencia***, se examina la nueva semántica que adquiere la sexualidad apreciada desde las prácticas de la existencia o del ejercicio de sí, y que son apreciadas por el francés a partir de las relaciones de sujeción y obediencia que establecen los sujetos en relación con los textos de prescripción, los cuales derivarán en una consideración sobre la *moralidad de los comportamientos*. Las implicaciones teóricas de esta moral se aprecian en una historia de la subjetivación moral, concepto que es motivo de análisis en la presente investigación. En el numeral **5. *La***

sexualidad y las prácticas de la libertad: subjetivación ética vs. desubjetivación política se propone el contraste entre las formas de la elaboración ética que se muestran con el cuidado de sí y sus formas contrarias, las relacionadas con el abuso del poder y la esclavitud a los apetitos. Finalmente, en el numeral **6. Prácticas de la subjetivación en el uso de los placeres y la tradición griega** se proponen las principales concepciones griegas del cuidado de sí y que se relacionan con el lenguaje ético y político de su tradición filosófica, en vocablos que prescriben conductas y que se conocen del siguiente modo: *aphrodisias, chrêsis, enkrateia* y *la sophrosynê*.

1.1 Pensar la sexualidad de otro modo y la filosofía como un juego de la verdad

Como se enuncia en la introducción de *Historia de la sexualidad II - El uso de los placeres*, pensar la sexualidad implica pensar de otro modo. Foucault presta atención en no clasificar este estudio según las maneras instauradas a mediados del siglo XIX en Europa y que hizo corriente una concepción de la sexualidad que se consolida como un saber de la dominación y el control social de los individuos y que se encuentra en tensión, bien en los estudios acerca de la reproducción biológica de las poblaciones o bien en el estudio de los sistemas de poder que vieron en la sexualidad un motivo para la represión del sujeto. Hacer una historia de la sexualidad implica tomar distancia de estos criterios venidos de las ciencias humanas del siglo XIX, para abrirse camino hacia otro modo del pensar y que propone ordenar el objeto de estudio en tres ejes: la formación de los saberes, los sistemas de poder que regulan la práctica y las maneras que tienen los individuos para reconocerse como sujetos de esta sexualidad (Foucault, 2003, p. 2).

Otra toma de distancia sobre los estudios de la sexualidad y que es enunciada por Foucault en la introducción tiene que ver con las concepciones del deseo que no dan crédito a las prácticas que orientan a los individuos para que se conozcan a sí mismo, es decir, se descubran a sí mismo como sujetos del deseo (Foucault, 2003 p. 3). Como lo plantea nuestro autor, el sujeto moderno se reconoce en estas prácticas, permitiéndole llevar a término una

hermenéutica del deseo al hilo de su comportamiento sexual. En otras palabras, se trata de saber cómo en la vida íntima de la vida sexual de los sujetos adviene una conciencia que no es propiamente la del *cogito* cartesiano, sino la del sujeto que sabiendo que desea, no solo descubre la verdad sobre su propio ser, sino que logra distinguir la verdad del ser del otro:

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. En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una "sexualidad", era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo (Foucault, 2003 p. 6).

El proyecto filosófico de Foucault en la *Historia de la sexualidad* se ordena hacia una historia de los juegos de la verdad y la falsedad y en los que se constituye el ser como una experiencia histórica (Foucault, 2003, p. 6). Tal historia de las formas de la verdad y de la falsedad y en los que se encuentra atrapado el saber sobre el sujeto del deseo, se declara a modo de una filosofía que propone un trabajo crítico sobre sí mismo (Foucault, 2003 p. 9). Un modo del pensar distinto es el esfuerzo por declarar una filosofía que presta atención a los juegos de la verdad y de la falsedad, que configuran a un sujeto que hace uso de su cuerpo y de su vida sexual desde los tres órdenes propuestos: la formación de los saberes, los sistemas de poder que regulan las prácticas y el reconocimiento que tienen los individuos para distinguirse como sujetos del deseo sexual. Esta toma de posición sobre el que hacer de la filosofía se aparta de esta otra visión que hace de esta forma del pensamiento un recurso para la instrucción pública o fungiendo a modo de una metodología de los saberes que se sitúa desde una toma de posición externa, la cual ordena a las demás disciplinas y les dice cómo encontrar su propio objeto de estudio. La propuesta de Foucault en la *Historia de la sexualidad. II - El uso de los placeres*, plantea la estimulante idea de que filosofar es ensayar, y que en este entendido es un juego sobre la verdad, que tiene que ver propiamente con el sujeto que está en proceso de construcción. Esta visión de la filosofía como ensayo se entiende de forma más radical a modo de un hábito ascético, que al tratarse de un pensamiento

que se ejercita, permite entender una nueva dimensión de la realidad humana: pensar significa ejercitarse a sí mismos. De esta manera lo declara el filósofo francés:

Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El "ensayo" -que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicaciones del cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una "ascesis", un ejercicio de sí, en el pensamiento (Foucault, p. 9, 2003).

1.2 El saber sobre la sexualidad: distinguir la moralidad frente a las artes de la existencia

La historia de la moral que propone Foucault al tematizar la sexualidad desde la instancia de los juegos de la verdad, y que se enmarca en las épocas modernas, cristiana y antigua, descubre que la moral ha estado asociada al concepto de sexualidad. Sin advertir que las licencias en moral pueden correr por cuenta de un mal uso en los placeres de la comida y la bebida (dietética) o en la incorrección de las acciones morales que hacen parte de la cultura cívica, la sociedad occidental ha asociado moral y sexualidad, entendiendo que allí los sistemas de prohibición arrecian con más fuerza siendo su trasgresión una falta grave (Foucault, 2003, p. 9). Cuando la moral insta un sistema de prohibición para imponer una suerte de orden normativo sobre el conocimiento de la vida sexual, lo que hace de cierto modo es despotenciar al sujeto en su condición de realidad existente y autónoma que puede descubrir la verdad de su reconocimiento sexual. En otras palabras, Foucault descubre en su análisis histórico de las prácticas sexuales que la moral se ha convertido en un saber experto, que de algún modo ha *desubjetivizado* la relación que puede descubrir el individuo al momento de conocer y experimentar con su propio cuerpo. Separar moral y sexualidad es una de las grandes intuiciones que aporta Foucault en *Historia de la sexualidad*. En lugar de enlazar moral y sexualidad Foucault propone el concepto de ‘artes de la existencia’, entendiendo con ello:

... las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, mortificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault, p. 9, 2003).

De algún modo la moral cristiana y el poder pastoral sustrajo todo la potencia estética y política de la sexualidad como un arte de la existencia. Es decir que desplazo todo su potencial médico, filosófico y psicológico hacia el ámbito de las prohibiciones y los medios para ejecutar el castigo a las trasgresiones de la carne (Foucault, p. 10, 2003). El concepto de artes de la existencia contribuye en el despeje teórico que sugiere Foucault entre los conceptos de sexualidad y moralidad, introduciendo el análisis de las prácticas sexuales a modo de una serie de tecnologías de sí, las cuales reconstruyen una historia de la sexualidad desde una renovada estética de la existencia (Foucault, p. 10, 2003).

Ahora bien, superar la mirada moralizante de la sexualidad se lleva a cabo a través del recurso metodológico propuesto por Foucault en dos sentidos: es un ejercicio arqueológico que recupera una historia de las prácticas o de las tecnologías de subjetivación que se encuentran en los placeres sexuales; de otro lado, es un ejercicio genealógico porque estudia sus procesos de formación. El estudio genealógico del deseo desde la antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo pone de presente ambos énfasis, que obedecen a un conjunto de estudios ya transitados por Foucault desde otros ámbitos de la problematización filosófica donde se ha cuestionado la locura y la enfermedad desde la prácticas de la normalización (*La historia de la locura en la época clásica* (1961) como también *El nacimiento de la clínica* (1963) son obras que ponen de presente este ámbito de la problematización); la problematización del lenguaje, el trabajo y el discurso a partir de un conjunto de reglas consideradas como válidas desde una “episteme” (*La arqueología del saber* (1969) y *Las palabras y las cosas* (1966) son obras que recogen esta serie de problemáticas); la problematización de las sociedades disciplinarias (*La verdad y las formas jurídicas* (1978) es otra de las obras donde se hacen exploraciones arqueológicas al tema). A partir de los estudios dedicados a *La historia de la sexualidad* la problematización hacia los placeres de sí, se propone como otra forma de pensar y de hablar de la sexualidad, resaltando en ellas su inscripción dentro de unos criterios denominados como artes de la existencia o estética de la existencia (Foucault, 2003, p. 10).

La genealogía que pone en práctica Foucault para el estudio de las prácticas de sí recoge tres instancias históricas en las que se pone de presente una investigación filosófica de cómo emerge las tecnologías de sí y que en su orden responde a los tres momentos que son historiados por Foucault: *el uso de los placeres* es el segundo volumen que, en lo fundamental, indaga por las concepciones de la sexualidad que fueron problematizadas por los médicos y los filósofos del siglo IV. a.C.; el tercer proyecto problematiza sobre la *Inquietud de sí* que muestra cómo aflora la preocupación por la vida sexual en los textos de los pensadores y moralistas latinos y griegos; finalmente, en el cuarto volumen se problematiza sobre *Los testimonios de la carne* en donde se expone la doctrina y la pastoral cristiana sobre los placeres del cuerpo.

Finalmente, una contribución notoria que en términos metodológicos distinguen el despeje teórico que propone Foucault entre moralidad y sexualidad, alude a su intención investigativa de indagar sobre los textos que prescriben conductas en orden a ser seguidas u obedecidas de cara a una apropiación por parte de los sujetos. En efecto, los textos sobre la vida sexual tienen un carácter prescriptivo porque recomiendan, aconsejan, sugieren reglas, etc. El talante práctico de estos textos estriba en su gran capacidad para que los individuos puedan modificar conductas. Los sujetos se interpelan por este tipo de textos, de tal modo que su vida moral se ve trastocada por una técnica discursiva que tiene el poder de modificar conductas. A esto lo denomina Foucault como una “*eto-poética*” o como nos resulta conveniente denominarlo: estrategia ética-poética de la vida humana, entendiendo con ello el gran potencial que tienen los textos que exhortan y aconsejan, en aras de crear el carácter en el sujeto.

1.3 Semejanzas y diferencias entre los textos de prescripción paganos y cristianos

Sería del todo un esfuerzo reduccionista considerar que la historia de la sexualidad en el mundo occidental europeo plantea una demarcación muy radical entre la moralidad cristiana frente a la pagana, en consideraciones comunes como que en la primera hay una

valoración excesiva a la castidad y la virginidad en las mujeres y un descrédito a la vida licenciosa y la homosexualidad, mientras que en el mundo precristiano la poligamia y la inclinación por los placeres en parejas del mismo sexo fue moneda corriente. Foucault desmiente esta opinión proponiendo que en los textos de prescripción de los primeros autores cristianos las concepciones de la abstinencia, la fidelidad como también de la continencia son de origen griego o romano. Por ejemplo, en un texto como *Signos y cura de las enfermedades crónicas* del médico y filósofo ateniense Areteo, resuena la idea de que los jóvenes que desperdicien su semen son los principales enemigos de la fertilidad de la raza contrariando las leyes de la naturaleza que inducen a la fecundación de las futuras generaciones. Estas ideas de la moral antigua tendrán lugar en los textos de prescripción cristianos, sobre todo de aquellos que en el siglo XVIII exhortaron sobre la prudencia en el uso de los placeres:

Más antiguamente aún, la medicina dio consejos apremiantes de prudencia y economía en el uso de los placeres sexuales: evitar su uso intempestivo, tener cuidado de las condiciones en que se practica, temer su violencia propia y los errores de régimen. Algunos incluso dicen que no hay que prestarse a ello más que "si queremos hacernos daño a nosotros mismos" (Foucault, 2003, p. 13).

Así entendidas las artes de la existencia, es posible apreciar las continuidades entre los textos de prescripción sobre la castidad que se encuentran entre los primeros cristianos y los paganos. Por ejemplo, Francisco de Sales, quien en su *Introducción a la vida devota* afirma que la virtud en la vida conyugal debía ser practicada tal y como los elefantes contienen sus placeres en función del beneficio de la manada. Esta imagen de un animal casto y puro era ilustrada bajo la figura del elefante, un mamífero que en el reino de la naturaleza es reconocido por su alto sentido de emparejamiento, quien escoge a su consorte con ternura y delicadeza y sólo se procrea con la misma hembra cada cinco años. Estos son los signos de la fidelidad conyugal que se desea para la vida de pareja en los seres humanos. Ahora bien, este discurso del beneficio que produce la fidelidad conyugal no dista de los textos de exhortación que se encuentran entre los romanos, como ocurre en Plinio y su *Historia de la vida natural* quien hace referencia a los mismos elefantes para hacer consejo a su vergüenza al momento de reproducirse, pues solo lo practican en un lugar apartado de la manada, procreando cada tres años, y sin dejar abandonadas a sus crías desconocen del adulterio (Foucault, 2003, p. 13).

En otras palabras, el modelo de abstención se repite tanto en la cultura grecorromana como en el cristianismo. Mientras que en el mundo cristiano la práctica de la abstención era encarnada en el modelo del héroe virtuoso, que se resiste a la tentación para dar cabida a una experiencia espiritual con la verdad y el amor, en la antigüedad pagana el modelo de imitación está representada por los atletas de la templanza, una suerte de señores del carácter que se dominan a sí mismos para evitar los placeres sexuales (Foucault, 2003, p. 15).

Finalmente, Foucault distingue que de la mano de las semejanzas que se pueden identificar entre los juegos de la verdad y la falsedad que se producen entre el ascetismo moral de la cultura pagana frente al practicado por el cristianismo, no se pueden negar las diferencias abismales que separan a estos universos discursivos sobre la sexualidad. Es claro que desde la tradición religiosa la sexualidad es vista desde una moral cuyos valores son preceptos constrictivos que tienen un alcance universal. Desde la moral antigua, la sexualidad no se dispone desde un sistema de valores unificado, coherente que se impone de un modo autoritario con igualdad de cumplimiento para todos. En la antigüedad los textos de prescripción no obligan de un modo universal, porque su alcance es disperso y es relativo a las ideas de austeridad y celibato que practicaron los epicúreos, los cuales se oponen a los ideales estoicos. Las escuelas del pensamiento de algún modo relativizaron los discursos que prescribían las conductas sexuales.

En la *Introducción del Uso de los placeres*, el francés resalta que las semejanzas entre las concepciones de la moral y sexualidad en la antigüedad grecorromana frente a la cristiana no es propiamente de fondo sino de forma, y cuyas correspondencias pueden ser ejemplificadas desde una “*cuadritemática*”, o coincidencia de ambos discursos en cuatro temas, a saber: la austeridad sexual, el propósito de la vida del cuerpo, el matrimonio como institución y la relación entre los hombres y el ejercicio de la sabiduría (Foucault, 2003, p. 16). Como se aprecia las continuidades entre la moral cristiana y las prácticas de sí en los antiguos obedece a una relación de orden temático y en donde el encuentro resalta la problematización sobre la inquietud de lo que se dispone en el uso de los placeres a partir de una práctica fundante en el proceso de configuración de vida subjetiva y es la relacionada con la austeridad sexual. Este concepto en el análisis de la sexualidad representa una serie de problemáticas que aluden a las experiencias con el propio cuerpo, las relativas a la salud

como también a los riesgos de la vida y de la muerte; las relaciones con el otro sexo, los encuentros y los modos para disponerse con la esposa como una compañera de la cual se goza en privilegio y la exclusividad, la cual se enmarca en el juego de la institución familiar; las relacionadas con el propio sexo y la escogencia de pareja, etc. Todos estos elementos hacen parte de las ascesis “ético-poética”, que emana de la una concepción de la sexualidad que se enmarca en las concepciones de la verdad sobre la vida humana y que además de prescribir la existencia en una serie de técnicas que atiendan *al ejercicio de sí*, permite a los sujetos crear las condiciones para alcanzar la vida espiritual ya que el conocimiento de la sexualidad deviene en un tipo de sabiduría (Foucault, 2003, p. 17).

1.4 La ética como historia de la subjetivación moral y el problema de la verdad

En el numeral sobre *las prácticas de sí*, es claro que Foucault busca otorgar una nueva semántica a la relación entre sexualidad y moral, pero bajo el matiz que le ha otorgado el concepto *artes de la existencia*, y el cual se descubre a partir del análisis de los textos que prescriben conductas y que son identificables en las tradiciones discursivas y literarias de la cultura médica y filosófica grecorromana como las que se destacan en los tratadistas de moral y de filosofía en el cristianismo. Las relaciones que establecen los sujetos con los textos de prescripción, y en las que se pueden presentar relaciones de obediencia o de resistencia, es el campo de estudios que compete a la moral. En este orden de ideas se define la moral del siguiente modo:

Pero por "moral" entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos "moralidad de los comportamientos" (Foucault, 2003, p. 18).

Poner en práctica la austeridad sexual, que es de algún modo la finalidad que persigue la obediencia a un sistema de reglas al interior de la relación conyugal, pone de presente que la fidelidad expresa un dominio de los deseos, una fuerza a resistir la tentación. Más allá del cumplimiento a la norma de la fidelidad que se hace constar en el cumplimiento de la prescripción moral, el drama de la subjetividad se encuentra en su interior, es decir, los conflictos de la reciprocidad que surgen en la relación entre los esposos es el otro énfasis que propone Foucault al momento de considerar el aspecto filosófico y ético de la “moralidad de los comportamientos” (Foucault, 2003, p. 19). Diversos motivos internos al sujeto dan cuenta del bien que reporta el seguimiento de una vida moral orientada hacia la renuncia y la fidelidad. Desde la imposición de un reconocimiento social que ve con buenos ojos el emparejamiento, pasando por la costumbre de seguir una tradición espiritual que prescribe la conducta de la fidelidad, como también la búsqueda de una personalidad enmarcada en los criterios de la belleza, la gloria y la perfección.

Para Foucault las artes de la existencia, en su perspectiva ética de renuncia y ascetismo, da por entendido que la conducta moral no se agota en el cumplimiento de una regla de prescripción. De hecho, para el filósofo, la acción moral es el resultado de un proceso de elaboración cuya finalidad es la transformación del sujeto moral. En dicho proceso ocurren diversas cosas, como por ejemplo aprendizajes y memorización, renuncia definitiva a los placeres, combates y luchas internas, en los que el sujeto se va descifrando a sí mismo hasta llegar a las zonas más oscuras de su personalidad, en donde se ocultan los motivos a la desobediencia y la trasgresión de los deseos (Foucault, 2003, p. 19). En síntesis, el dominio de sí mismo que se persigue en la moral como una finalidad, no es ajena a las prácticas que son obedecidas por los sujetos en procura de alcanzar niveles más altos de perfección y refinamiento de la moral del sujeto, la cual se define como un conjunto de motivaciones morales internas y una serie de cumplimientos externos de unas prácticas que acompañan el proceso de transformación de un sí mismo que se anhela dominar y poseer.

Las implicaciones teóricas de este sentido de la moral y la conducta tienen como asidero una nueva forma de entender la historia de la ética, entendida como una historia de la subjetivación moral. La subjetividad no es una realidad imperante y fáctica sino uno proceso de elaboración, que pasa por la obediencia o la resistencia a las prácticas de sí, las

cuales tiene por propósito asegurar dicho proceso de subjetivación moral. La moral la integran dos instancias: las artes de la existencia y las formas de la subjetivación. La ética deviene en una ascética de la existencia, que tiene lugar incluso en la obediencia jurídica a ciertas normas que codifican de un modo más estricto la conducta moral. En definitiva, la historia de la subjetivación es una historia de los individuos y de cómo han logrado encontrarse a sí mismo a través del ascetismo que se practica con las artes de la existencia. De este modo lo declara nuestro filósofo al hacer referencia al modo como se hace historia de la subjetivación moral:

Historia en fin de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral: esta historia será la de los modelos propuestos por la instauración y el desenvolvimiento de las relaciones consigo mismo, por la reflexión sobre sí mismo, el conocimiento, el examen, el desciframiento de sí por sí mismo, las transformaciones que se busca cumplir sobre uno mismo. Tal es la que podríamos llamar una historia de la "ética" y de la "ascética", entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla (Foucault, 2003 p. 20.).

Como lo plantea Ángel Gabilondo, la historia de la subjetividad que propone Foucault en el volumen segundo de la *Historia de la sexualidad - El uso de los placeres* se ciñe a una filosofía del sujeto, la cual recurre a la genealogía para mostrar la realidad del sujeto moderno en relación con las prácticas del ejercicio de sí. Si bien en la obra de Foucault es característico ordenar el estudio de esta subjetividad que habla, vive y trabaja a través de las construcciones teóricas en los siglos XVII y XVIII (*Las palabras y las cosas*-1966-), o en apreciar toda una serie de prácticas de dominación que constriñen la vida del sujeto en los escenarios carcelarios y educativos (*Vigilar y castigar*-1975-), el descubrimiento de este sujeto está atemperado por las prácticas del ejercicio de sí o artes de la existencia, o como las denomina el propio Foucault las 'técnicas de sí', y donde el énfasis de su proyecto de pensamiento abarca el tema de la verdad:

La cuestión es descubrir la verdad, una verdad que no se limita a estar dada. Nuevamente, y de otro modo, el sujeto y la verdad. Y, más aún su mutua relación e imbricación en lo que denominamos filosofía; el desplazamiento de los marcos de pensamiento, la transformación de los valores, el trabajo para pensar de otro modo, para hacer otras cosas, para llegar a ser otro. El desplazamiento de Foucault es también el cuidado de sí en tanto que cuidado de su vivir filosófico. Es un modo de proceder filosófico. La cuestión de esta relación con la verdad, de este vínculo, reclama que la actitud sea un efecto de todo un trabajo, un modo de conducirse, un modo de hacer que es también ahora un «hacer existir una obra, un libro, una frase, una idea», multiplicar los signos de existencia. Ante tantos tópicos desatentos

cabe recordar, una vez más, que Foucault no estudia tanto el fallecimiento del sujeto, cuanto las formas y los procesos de su constitución (Gabilondo, 2017, p. 703).

En un texto que lleva por título *Sexualidad y soledad* (1981), Foucault ofrece luces sobre el modo como se hará tratamiento de este sujeto, pues su filosofía no consiste en el dominio que tuvo el pensamiento de Husserl en los tiempos de la segunda guerra mundial (fenomenología), ni tampoco en la tendencia de la universidad francesa de repetir el modelo cartesiano. También fue usual el análisis del individuo partiendo de las nuevas realidades creadas por un largo periodo de guerra y donde la filosofía estuvo buscando el esclarecimiento del absurdo de la guerra, las masacres y el despotismo, abriéndose una veta de estudios donde se privilegiaba las elecciones que podía tomar el sujeto en función de sus preferencias existenciales (y esto es más o menos lo que ocurre con el existencialismo, desde Camus hasta Sartre). Tampoco es una filosofía de la conciencia en donde el fundamento radica en un saber sobre la ciencia. El camino no se encontraba en las vías abiertas por la filosofía del lenguaje que surge con el positivismo lógico; otro camino que no fue transitado por Foucault fue el abierto por el estructuralismo y su mezcla de los saberes provenientes de la lingüística, la antropología y el psicoanálisis. Para el francés se llega al sujeto a través del subsuelo que ofrece la genealogía. De esta manera lo refiere el autor en el ensayo que se hace mención:

De lo que me di cuenta, poco a poco, es que existe en todas las sociedades otro tipo de técnicas: las que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, un determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas técnicas, las técnicas de sí. (...). Me parece que en cada cultura la técnica de sí implica una serie de obligaciones de verdad: hay que descubrir la verdad, ser iluminado por la verdad, decir la verdad. Muchas coacciones se consideran importantes bien sea por la constitución, bien para la transformación de sí (Foucault, 2017, p. 881).

Una de las notas comunes del análisis que propone Foucault sobre la sexualidad tiene que ver con las prácticas que elabora el sujeto al momento de contenerse en su relación directa con los placeres de la carne, para tener acceso a una verdad sobre sí mismo que lo conecta con la trascendencia y la espiritualidad. En el caso del cristianismo, Foucault hace especial énfasis en la confesión. Detrás de la confesión se desatan discursos que prescriben la

conducta y que están relacionados con seguir una serie de obligaciones hacia una verdad que se encuentra en los libros (biblia) y acciones (virtudes) que deben ser seguidas en orden a la fidelidad que se adeuda a ciertas autoridades que representan la verdad:

El cristianismo, como todo el mundo sabe, es una confesión. Esto significa que el cristianismo pertenece a un tipo muy particular de religiones: las que imponen, a los que las practican, obligaciones de verdad. Tales obligaciones, en el cristianismo, son numerosas. Existe, por ejemplo, la obligación de tener por verdadero un conjunto de proposiciones que constituye el dogma, la obligación de considerar ciertos libros como una fuente permanente de verdad y la obligación de aceptar las decisiones de ciertas autoridades en materia de verdad. Cada cristiano debe sondear quién es, lo que pasa en el interior de sí mismo, las faltas que ha podido cometer y las tentaciones a las que está expuesto. Y más aún, cada cual debe decir sus cosas a otros y así dar testimonio contra sí mismo. Estos dos conjuntos de obligaciones-las que conciernen a la fe, al libro y al dogma, y las que se refieren a uno mismo, al alma y al corazón-están ligados. Un cristiano tiene necesidad de la luz de la fe si quiere sondear quien es. E inversamente, no se puede concebir que tenga acceso a la verdad sin que su alma sea purificada (Foucault, 2017, p. 882).

En la cita evocada identificamos que uno de los momentos que hacen parte de la genealogía de la sexualidad que estudia Foucault alude al encuentro con las artes de la existencia que propende el cristiano y que tienen raíz en la práctica de la confesión. De esta se deriva una categorización muy particular de la verdad del sujeto y es la que tiene que ver con la introspección y en general con el descubrimiento de sí mismo que examina las faltas cometidas y el desliz al pecado. Este tipo de interioridad esta confrontada permanentemente, ya que volcándose sobre sí misma debe contrastarse con elementos externos a sí misma y que tienen que ver con la verdad que se aloja en los libros, en el dogma y en la fe. No es posible tener acceso a la verdad del sí mismo sino se pasa antes por las prácticas externas a la confesión y que se proponen orientar la conducta moral de los cristianos en función de una idea de pureza y limpieza del mal que ha ensuciado la vida interior de quienes profesan este credo religioso.

1.5 La sexualidad y las prácticas de la libertad: subjetivación ética vs. desubjetivación política

Como ha sido expuesto en el análisis genealógico de la moral, se descubre que las conductas que pueden ser consideradas como elegidas por una voluntad reglada por una serie

de discursos de la prescripción, lo llegan a ser gracias a que el sujeto pone en práctica las técnicas del ejercicio de sí, como también las motivaciones internas o una teleología moral que bien busca la perfección moral, bien la renuncia a los placeres sexuales, bien la transformación del sujeto. Si la subjetividad es el resultado de un proceso de elaboración de su propio ser moral en relación con un conjunto de prácticas que propenden por la conducción moral de las acciones, entonces queda pendiente resolver la pregunta sobre el papel que ejerce la libertad en el proceso de la subjetivación desde la perspectiva de las técnicas del ejercicio de sí.

En este punto conviene cotejar las valoraciones que hará Foucault de estas últimas investigaciones de su obra filosófica (hablamos en concreto de la *Historia de la sexualidad*) en una entrevista que lleva por título *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (1984). La categoría del cuidado de sí vendrá a agrupar toda la reflexión genealógica de la sexualidad que, como se ha visto, pone en doble juego tanto las técnicas de la relación de obediencia o resistencia frente a los manuales y demás discursos médicos, morales y filosóficos de la prescripción, como también todo el análisis que propone el francés a propósito de los mecanismos que tienen los sujetos para acceder a la verdad de sí mismos y alcanzar procesos de cambio y que se han venido entendiendo como modos de transformación del sujeto (subjetivación).

En efecto, en la entrevista en cuestión se plantea lo siguiente. Las prácticas de sí pueden ser entendidas como formas que tienen los sujetos para ejercer su libertad, por cuenta que en ellas tienen lugar una serie de técnicas y de ejercicios que dan cuenta de un proceso de elaboración, lo que se ha dado a llamar como una estética de la existencia o esfuerzo *ético poético* que busca la modificación del sujeto en función de un cierto ideal de perfección. La libertad así entendida no es liberación. Y ello es así porque en el plano de la sexualidad, temas relacionados con la liberación de la lívido sexual, incluyendo la liberación de todas las formas que tiene el sujeto para alcanzar formas superiores de erotización o placer sexual resultan vanas manifestaciones de una noción abstracta de la libertad, que de no proponer un análisis genealógico, es decir, que entiende el origen de la libertad desde un plano más inmediato a la conciencia de sí, como el dado en relación con el uso de los placeres y las

maneras que tiene el sujeto de disponer de su propio cuerpo, no tendrá sentido pensar una ética en clave del cuidado de sí, propuesta filosófica que tiene curso en las prácticas de la libertad, o las técnicas del cuidado de sí. En otras palabras, la libertad es una reflexión ética sobre los usos elaborados que lleva a cabo el sujeto dentro de un proceso de subjetivación. Sin embargo, ¿qué implica afirmar que el cuidado de sí conduce desde el atletismo temperante de la sexualidad hacia una idea de la libertad que resulta relevante para la ética? Pues en el concepto sobre cuidado de sí se vislumbra el proceso de elaboración que lleva a cabo el sujeto desde las artes de la existencia, ya que son prácticas que se descubren en la cultura antigua. Estas son asimiladas desde el conocimiento o *logos* y buscan el dominio de los placeres. Es decir, la verdad de este proceso de la subjetivación está afirmada en el *logos* que practica la filosofía de Sócrates y de Platón, que en el fondo no es otra cosa más que la reclamación de la racionalidad como gran elemento ordenador de las prácticas relacionadas con la sexualidad:

El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho siglos magnos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giro en torno a ese imperativo fundamental: «Cuídate de ti mismo». Uno no puede cuidar de sí sin conocer. Por supuesto, el cuidado de sí es el conocimiento de sí-tal es el lado *socrático-platónico* de la cuestión-, pero también es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y prescripciones. Cuidarse de sí es pertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad (Foucault, 2017 p. 1031).

La ética es un saber relacionado con la verdad que puede alcanzar el sujeto sobre sí mismo. La liberación como proceso histórico que constituye la expresión de un pueblo o un individuo para des sujetarse de las cadenas y otros mecanismos de la opresión que responden a las fuerzas externas al sujeto como ocurre con la figura del Estado o la represión militar o policial, es un campo de problemas que se sale de la idea de libertad que propone Foucault desde la perspectiva de la sexualidad. En efecto, esta categoría filosófica de la libertad sólo puede ser racionalizada a partir de una ética de las prácticas de la existencia. Una invención teórica que se identifica en el mundo griego y que hace relación a la palabra *ethos* (carácter). Para Foucault *ethos* es una manera de ser y de comportarse. Es como tal un elemento a considerar dentro de los procesos de subjetivación que propone el pensador francés desde una mirada genealógica de la ética antigua. En efecto, el *ethos* es un modo moral que se da

en la disposición que tiene el sujeto con su propio cuerpo y que se hace visible en el vestir, en el aspecto, en su forma de andar, en la disposición serena en la que responde a todos los sucesos que ocurren en la vida cotidiana, etc. La idea concreta de la libertad es la que pensaron los griegos con el *ethos*. Este modo de problematización de la libertad es una vivencia del bien moral que en los antiguos se figuraba en el *ethos* del hombre noble. Alcanzar la virtud de la nobleza era el resultado de un largo proceso de elaboración (o subjetivación) y en que la práctica de la libertad tomaba forma en una serie de acciones bien definidas que pasaban por la dietética, la gimnasia, la filosofía y el ejercicio de la ciudadanía bajo el talante de lo honorable, bueno, bello, estimable y memorable. Para lograr toda esta serie de valoraciones morales se debía someter el sujeto a un trabajo exigido de ascetismo y disciplina con uno mismo (Foucault, 2017 p. 1032).

Y de la mano a la preocupación por la formación del *ethos* del cuidado de sí se encuentra ni más ni menos que el proyecto de la filosofía socrática. En otras palabras, Sócrates y su preocupación filosófica para que los jóvenes tomaran conciencia del conocimiento de sí mismos a través de la práctica de la mayéutica, fue uno de los personajes de la cultura antigua que propuso técnicas discursivas para la prescripción de conducta. Esta exhortación y consejo al conocimiento de sí mismos tenía por finalidad política y moral formar ciudadanos que en su acción social hicieran parte de la construcción de una vida en común como práctica de subjetivación política en Atenas. Sócrates mostró en su práctica filosófica que era posible cuidar de los otros. Sin embargo, esto sólo tenía sentido si se parte del cuidado individual que practicaba cada sujeto. De esta manera lo propone Foucault:

Tomemos el ejemplo de Sócrates: él es precisamente el que interpela a la gente en la calle, o a los jóvenes en el gimnasio, diciéndoles: «¿Te ocupas de ti mismo?». El dios le ha encargado esto, es su misión, y no la abandonará, ni siquiera en el momento en el que es amenazado a muerte. Es, sin duda, el hombre que se ocupa del cuidado de los otros; tal es la posición particular del filósofo. Pero en el caso, digamos simplemente, del hombre libre, creo que el postulado de toda esta moral era que el que se cuidaba de sí mismo como es debido se encontraba precisamente por eso en condiciones de conducirse como se debe en relación con los otros y para con los otros. Una ciudad en la que todo el mundo se cuidara de sí de este modo sería una ciudad que iría bien y que encontraría en ello el principio ético de su permanencia. Pero no creo que se pueda decir que el hombre griego que se cuida de sí deba en primer lugar cuidarse de los otros. Dicho tema no intervendrá, me parece, hasta más tarde. No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí: el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera (Foucault, 2017, p.1033).

Ahora bien, los mecanismos de la *desubjetivación* en la cultura antigua se encuentran identificados con la esclavitud. Es decir, una manera que decodifica la idea de la libertad griega se encuentra en el proceso de la esclavización (Foucault, 2017, p.1033). Otra práctica de la *des-subjetivación* política es el abuso del poder. Esta práctica tiene que ver con el desbordamiento de la acción política en el que se impone a los otros una fantasía que involucra los apetitos y los deseos, como principales mecanismos de la sujeción de los otros. Formas concretas de subjetividad que encarnan el abuso del poder se encuentra en el tirano, el poderoso o el hombre rico. Es usual en las artes de la existencia de los filósofos de la antigüedad la consideración de que el hombre tiende a la esclavitud de sus pasiones. Dicho en otro término el abuso del poder se asocia con una suerte de despotismo ético y político que pone en práctica el tirano o el hombre rico. Mientras que la buena práctica de la soberanía hace un uso distinto el poder en donde se privilegia el dominio de sí mismo, en el entendido de que el cuidado de sí mismos repercute en una relación más justa y proporcional al cuidado de los otros (Foucault, 2017 p. 1033).

Al ser definido el cuidado de sí como el proceso de la subjetivación ética, se infiere que jamás podrá ésta convertirse en un bien absoluto, usado para justificar una suerte de dominación política sobre los otros. El cuidado de sí que se destaca en el lema socrático del conócete a ti mismo es garantía suficiente para desactivar la arbitrariedad del soberano. En la tradición cristiana la condena al amor propio es otra forma que tuvo la cultura de prescripción posterior a los griegos, de promover el cuidado de sí y evitar la glorificación del individuo. En otras palabras, la subjetivación ética de la moral antigua (tanto en la pagana como en la cristiana) es condición de posibilidad para evitar la *desubjetivación* política que propicia un tirano a través del abuso del poder y la cual se afirma en una moralidad degenerada en donde el *ethos* se rinde ante la esclavitud a los apetitos. De este modo lo plantea Foucault:

...el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico sólo proviene precisamente del hecho de que uno no se ha cuidado de sí y ha llegado a ser el esclavo de sus deseos. Pero si os cuidáis de vosotros como es debido, es decir, si sabéis ontológicamente lo que sois, si sabéis también aquello de lo que sois capaces, si sabéis lo que es para vosotros ser ciudadanos en una ciudad, ser señores de la casa en un *Oikos*, si sabéis cuáles son las cosas de las que debéis dudar y de las que no debéis hacerlo, si sabéis lo que es conveniente esperar y cuáles son, por el contrario, las cosas que no os han de ser completamente indiferentes, si sabéis, en fin, que no debes tener miedo a la muerte, pues bien, si sabéis todo esto, no podéis

en este momento concreto abusar de vuestro poder sobre los otros. No hay peligro. Esta idea aparecerá mucho más tarde, cuando el amor de sí mismo llegue a ser sospechoso y sea percibido como una de las raíces posibles de las diferentes faltas morales. En este nuevo contexto, el cuidado de sí tendrá como primera forma la de la renuncia a sí mismo. Esto se halla de una manera bastante clara en el Tratado de la Virginidad de Gregorio de Nisa, donde se encuentra la noción del cuidado de sí, la *epiméleia heautón*, definida esencialmente como la renuncia a todos los lazos terrenales; se trata de la renuncia a todo cuanto pueda ser amor a uno mismo, apego al sí mismo terrenal. Pero creo que en el pensamiento griego y romano, el cuidado de sí no puede en sí mismo tender a este amor exagerado de sí que vendría a ignorar a los otros, o lo que es peor aún, a abusar del poder que se pueda tener sobre ellos (Foucault, 1034, 2017).

Tal y como lo propondrá nuestro pensador en la mencionada entrevista, las relaciones entre el cuidado de sí y política en la cultura antigua son condición de posibilidad para la formación del buen gobernante⁷. En esta tradición del pensamiento la filosofía tiene la vocación de convertirse en un saber sobre el buen consejo y contribuye en la orientación pedagógica y ética de la conciencia del príncipe.

1.6 Prácticas de la subjetivación en el uso de los placeres y la tradición griega

La sexualidad en el mundo antiguo está integrada por una diversidad de prácticas que hacen parte de un universo definido y plural de técnicas relacionadas con el cuidado de sí. En este sentido sobresale la invención de un vocabulario o lenguaje de la práctica que ejercita a un sujeto que se constituye como tal. Por ejemplo, nociones como *aphrodisia*, (los actos de *aphrodita* o los gestos del placer), *chrêsis*, *enkrateia*, *sophrosynê* (sabiduría o templanza), son algunos de los neologismos en los que el pensamiento antiguo prescribe conductas sobre los usos que pueden hacer las personas en relación con su propio cuerpo. En estas artes de la existencia que fueron definidas por los médicos y filósofos atenienses se descubre que los mecanismos para la subjetivación política de los ciudadanos no surgen en el sistema de prohibiciones que crea una constitución política. Es decir, el proceso de formación moral que permite a un ser humano abandonar su condición de individuo para devenir en ciudadano, es

⁷ “En esta perspectiva, el cuidado de sí aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica para la constitución del buen gobernante. Constituirse como sujeto que gobierna implica haberse constituido como sujeto que tiene cuidado de sí” (Foucault, 2017, p. 1039).

la base sobre la cual se logra modificar conductas para la vida cívica. En síntesis, las técnicas del cuidado de sí construyen relaciones de poder, donde los mecanismos de la prescripción moral sujetan a un individuo dentro de una determinada concepción de la sexualidad, que repercute en el modo de vida en la ciudad o *polis* griega. El sistema normativo que gobierna a una ciudad nace propiamente en los textos de prescripción que crean los médicos y los filósofos atenienses y que tiene a los usos de los placeres como su principal elemento formativo ⁸.

1.6.1 *Las aphrodisias*

Son los actos, gestos y contactos relacionados con el placer. La ética antigua ha puesto en alerta sobre los excesos en los placeres de la carne. Por ejemplo, Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* hace referencia a la intemperancia como una serie de excitación desmedida en los olores, las experiencias táctiles, incluso en la contemplación insistente de una estatua u obra de arte (Foucault, 2017 p. 26,). Es decir, sólo los placeres del cuerpo son los que muestran la intemperancia. El placer corporal que generan los sentidos se lo conoce como *akolasia*. Algo semejante ocurre en la moral cristiana, ya que en esta tradición la “carne” es una fuente ilimitada de poder, la cual debe ser descifrada para evitar la emboscada y la vulneración del carácter de la persona. Sin embargo, en la cultura griega de las *aphrodisias* no existe la sospecha de la carne. Esta sólo ocurre cuando afecta el alma y perturba el ánimo. Por ejemplo, para Platón la sensibilidad es educable y en este proceso el estímulo que ejerce la música sobre los placeres juega un papel definitivo: hay música que vulnera al cuerpo ya que la evocación de un perfume o una memoria da lugar al recuerdo de “la cosa deseada”.

Otra de las variables relacionadas con las *aphrodisias* tiene que ver con la cópula. Estudiada por Aristóteles en su *Historia de los animales*, y en donde se proponen una serie de variables relacionadas con la disposición de los cuerpos y los modos de aplazar los órganos, la posición de la pareja, la duración del acto, etc. Este es un ejemplo que indica que

⁸ “...hubo pensadores, moralistas, filósofos, médicos que determinaban que los que las leyes de la ciudad prescribían o prohibían, lo que la costumbre general toleraba o rechazaba no podía reglamentar suficientemente y como era debido a la conducta sexual de un hombre preocupado por sí mismo; reconocían, en la forma de tomar este género de placer, un problema moral.” (Foucault, p. 24, 2003).

las *aphrodisias* une dos cosas: el placer y la fuerza del deseo. A diferencia, la ética de la carne disocia el placer con fuerza del deseo; un ejemplo de esta ética se encuentra en la pastoral cristiana que suele condenar la voluptuosidad, apreciando de un modo negativo el deseo, considerado como una fuente de la caída y el pecado. Para los griegos las *aphrodisias* no separan estos dos elementos y al contrario proponen que la naturaleza es la que impele la unión entre el placer y el deseo al objeto. Proponen una palabra para entender esta dinámica y es la que se expresa con el concepto de *epithymia* o el movimiento del cuerpo hacia lo que da placer y deseo. No es la carencia lo que activa el deseo, sino el desarrollo de su plenitud⁹. Lo que sí es cuestionable tanto por Aristóteles como por Platón es el exceso en el acceso a la *epithymia*. La intemperancia (*hyperballousi*) es el exceso en los placeres del cuerpo (Foucault, 2003, p. 31).

Finalmente, las *aphrodisias* han estado asociadas a la alimentación. Y ello es así porque la actividad sexual se ha mostrado como una serie de juegos en los que es posible caer en el abuso. Como ocurre con la alimentación, la sexualidad puede degenerar y crear el malestar en el cuerpo. Esto lo plantea Foucault evocando *Los recuerdos de Sócrates* de Jenofonte y en donde éste hace caer en cuenta de las conversaciones del maestro a sus discípulos, encomiando a la moderación en los placeres del sexo, la comida y la bebida. Las evocaciones a los planteamientos de Platón y Aristóteles sobre el mismo asunto los plantea Foucault de la siguiente manera:

Los interlocutores de *La república*, cuando tratan de la educación de los guardianes, están de acuerdo en que la templanza, la *sóphrosyne*, exige el triple dominio de los placeres del vino, del amor y de la mesa (*potoi, aphrodisia, edódai*). Igualmente, Aristóteles: en la *Ética nicomaquea*, los tres ejemplos que da de "placeres comunes" son los de la alimentación, la bebida y, para los jóvenes y los hombres en la plenitud de la edad, el "placer del sexo"; reconoce el mismo tipo de peligro en estas tres formas de placer: el del exceso que va más allá de la necesidad; les encuentra incluso un principio fisiológico común cuando ve en unos y otros placeres de contacto y de tacto (alimento y bebida no suscitan según él el placer que les es propio más que al entrar en contacto con la lengua y sobre todo la garganta). El médico Erixímaco, cuando toma la palabra en *El Banquete*, reivindica para su arte la capacidad de

⁹ Para Foucault, la ontología de la sexualidad que se identifica en las *aphrodisias* alude a la unión que propicia la naturaleza entre actos, placeres y deseos. De esta manera lo expresa el filósofo: "La cuestión ética que se plantea no es: ¿qué deseos, qué actos, qué placeres?, sino: ¿con qué fuerza nos dejamos llevar por los placeres y los deseos? La ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, no es una ontología de la carencia y del deseo; no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos, es la de una fuerza que asocia entre sí actos, placeres y deseos. Esta relación dinámica es la que constituye lo que podríamos llamar el grano de la experiencia ética de las *aphrodisia*" (Foucault, p. 28, 2003).

dar consejos sobre la forma en que hay que usar de los placeres de la mesa y de la cama; según él, son los médicos los que deben decir, a propósito de la buena comida, cómo obtener placer de ella sin ponerse enfermos; también ellos deben prescribir, a quienes practican el amor físico -"el *pandemio*"-, cómo pueden encontrar su goce sin que resulte de ello ningún desorden (Foucault, 2003, pp. 33-34.).

1.6.2 *Chrêsis*

El sistema de interdicción que crean los manuales de prescripción y toda la moral sexual que se asocia a las filosofías de Platón y Aristóteles, como también a la tradición griega de la medicina identificable en las propuestas de Aristón e Hipócrates, categorizan que la *chrêsis aphrodisia* alude a los tiempos propicios que a lo largo del año resultan más favorables para disfrutar de los placeres sexuales. Pero esta mirada externa de la moral sexual es complementada con las motivaciones internas a los sujetos que, en disposición reflexiva y ponderada, eligen efectuar los actos sexuales como una práctica significativa en su proceso de subjetivación. Tres tipos de estrategias son tenidas en cuenta por alguien que busca *chrêsis aphrodisia*: en primer lugar, lo que sería necesario por naturaleza; en segunda instancia, en la oportunidad o circunstancia; en tercer momento, la disposición moral del individuo que logra mostrar un estatus y ser distinguido socialmente por ello.

Cuando la *chrêsis aphrodisia* se busca en función de la satisfacción de un apetito sexual, se la entiende que no es una manera privada de elaboración subjetiva, sino más bien una provocación que recurre al gesto como principal mecanismo de resistencia que tiene el cuerpo del individuo para cuestionar el traslado de la vida sexual a la intimidad nocturna de la habitación. La masturbación es una de las prácticas usuales en este nivel de la experiencia. Asociada a las técnicas cónicas del ejercicio de sí, el ejemplo más elocuente de esta modalidad es la anécdota del filósofo Diógenes, que a plena luz del día decide masturbarse en la plaza pública. Una acción crítica del pensador cónico que cuestiona el pudor y la vergüenza social que reproduce la idea del cuidado y la moral pública de los atenienses (Foucault, 2003, p. 35). La crítica a la idea de la vergüenza y el pudor en Diógenes pone de presente que cuando la *chrêsis aphrodisia* responde a la necesidad de la satisfacción del deseo sexual, ésta define el arte de la existencia desde una idea que privilegia la naturalidad.

Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates* identifica la diferencia en la estrategia de la necesidad que se da entre Diógenes y Sócrates. Para el maestro de Platón la necesidad no es una forma de mostrar la naturalidad del *ethos* sexual sino más bien su equilibrio. En efecto, Sócrates considera el placer sexual como un mínimo de experiencia vital, el cual debe ser atendido en aras de no perder su satisfacción pues es tan necesario como la comida y la bebida. La necesidad, al no responder a un código en la conducta sexual, permite un equilibrio entre la satisfacción del placer y la realización imperiosa de un deseo. La estrategia de la necesidad combate la intemperancia en todas sus formas, las cuales son definidas de dos maneras: la intemperancia de ‘relleno’, en donde el cuerpo satisface todos los deseos sin bastarle la necesidad; la intemperancia por ‘artificio’ que consiste en la voluptuosidad y la búsqueda del placer desmedido, siendo una práctica ‘extranatural’. A través de la estrategia por necesidad, se descubre que la práctica de la *chrêsis aphrodisia* responde a un saber del cálculo y la medida, que, sin recurrir a la obediencia de las reglas de conducta, propende por la templanza, una virtud que asume el cuidado de sí a modo de un arte en donde se practica la *aphrodisia* de un modo necesario y no desbordando los límites, donde el comer, el beber y el placer sexual se conviertan en vicios donde domina la intemperancia por relleno o por artificio (Foucault, 2003, p. 37).

La segunda estrategia es la escogencia del momento oportuno o *kairos*. Platón recuerda en las Leyes que el *kairos* es el arte de hacer uso de los placeres en el momento que es debido. Esta conciencia del tiempo que es necesario y provechoso es un elemento que hace parte de la cultura griega en general y que se extiende a otros ámbitos de la actividad humana como los relacionados con la técnica y la ciencia. Por ejemplo, Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates* indica una de las preocupaciones del maestro, relacionados con la práctica del incesto, rechazada de plano por interrumpir el orden natural establecidos por los dioses, pero también por no poner en práctica el *kairos*, que en las relaciones entre padres e hijas, demarca una suerte de interrupción en los momentos de la procreación, situación que puede revertir en una condena a la generación procreada, engendrando a ‘destiempo’, no solo un mal carácter para la estirpe posterior sino también malformaciones y otras enfermedades asociadas con las relaciones endogámicas. El incesto tiene que ver con el desconocimiento en el tiempo oportuno (Foucault, 2003, p. 39).

La tercera estrategia en el uso de la *chrêsis aphrodisia* alude a las modulaciones del sujeto o los asuntos relacionados con el estatus. Es decir, los discursos sobre la prescripción de las técnicas que versan sobre el ejercicio de sí varían de acuerdo con la edad, el sexo y todas las condiciones morales y psicológicas reunidas en un individuo. La templanza por ejemplo es considerada como una práctica del ejercicio de sí que debe ser ejercitada entre los adultos que estando en condición de asumir el rango y la responsabilidad frente a las demandas de una ciudad, están dispuestos para responder a un estatus donde un hombre ha de ser reconocido por la estima y el buen nombre que ha gozado, justamente por el cuidado en sus acciones. Dicho de otro modo, el modo de proceder moral que realiza el que practica la templanza como un modo para adquirir estatus, propone una racionalidad que no consiste en la obediencia a una ley universal donde se prescribe conducta (a modo de un cumplimiento formal de la norma universal), sino que esta, ajustando la acción al momento oportuno *kairos* logra actuar en consonancia, siendo su temple particular la forma que tiene el sujeto para mostrar su *ethos* individual ante los ojos de todos (Foucault, 2003, pp. 40-41).

1.6.3 *Enkrateia*

La cultura antigua avanza en la consideración de un proceso de subjetivación, donde el individuo en lugar de obedecer ciegamente a las reglas de la prescripción moral va encontrando una verdad sobre sí mismo, que se apoya en un lenguaje que prescribe con el consejo y la exhortación libre y no a través de la sujeción a la regla que se expresa de un modo literal en un código de conducta. Dentro de este lenguaje de la apropiación moral que tiene al cuidado de sí como finalidad ética y política de un *ethos* de la regulación moral de las pasiones y el deseo sexual, se identifica el concepto de *enkrateia*, el cual se lo ha definido como un principio de la acción que propende por el justo medio, siendo análogo al concepto de templanza (*Sophrosynê*). La *enkrateia* alude a la capacidad que tiene el sujeto de dominarse a sí mismo. Jenofonte se refiere a ella de manera análoga a las virtudes de la sabiduría, el valor y la justicia. Platón, en sus diálogos, hace alusión al término señalando la manera que tienen los hombres para alcanzar la prudencia y el gobierno de sí mismos. En *La*

República se exhorta por una vida moral encaminada según lo exige las cuatro virtudes cardinales, (prudencia, justicia, valor y templanza), señalando que la *enkrateia* tiene que ver con el señorío de sí y el orden que se puede poner en práctica en el uso de los placeres y las pasiones (Foucault, 2003, pp. 41-42).

La *enkrateia* como la *sophrosynê* son armas de lucha, que se enmarcan en una cosmovisión de la moral sexual a modo de una experiencia de batalla, que recurre a ellas para mantener a raya la relación desmedida con el uso de los placeres. Hay una actitud polémica que aprecia el placer y el deseo sexual a modo de enemigos, que pueden conspirar contra el proceso de subjetivación que asume libremente el individuo en relación con los placeres de la carne y en general con la *chrêsis aphrodisia*. De esto modo lo plantea Foucault:

No podemos comportarnos moralmente más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate. Las *aphrodisia*, ya lo vimos, se han vuelto no sólo posibles sino deseables mediante un juego de fuerzas cuyo origen y finalidad son naturales, pero las virtualidades, por el hecho de su energía propia, llevan a la revuelta y al exceso. Podemos hacer de estas fuerzas el uso moderado preciso sólo si somos capaces de oponernos a ellas, de resistirlas y de dominarlas. Ciertamente que, si hay que enfrentarse a ellas, es porque se trata de apetitos inferiores que compartimos visiblemente -como el hambre y la sed- con los animales, pero esta inferioridad de naturaleza no sería por sí misma una razón para combatirla, si no fuera por el peligro de que, venciendo a todo lo demás, extendieran su dominio por todo el individuo y lo redujeran finalmente a la esclavitud. En otros términos, no es su naturaleza intrínseca, su descalificación de principio la que reclama la actitud "polémica" consigo misma, sino su eventual influencia y su imperio. La conducta moral, en materia de placeres, está subentendida por una batalla por el poder. Esta percepción de las, *hêdonai epithymiai* como fuerza temible y enemiga, y la constitución correlativa de uno mismo como adversario vigilante que las enfrenta, justa contra ellas y busca domeñarlas, se traduce en toda una serie de expresiones empleadas tradicionalmente para caracterizar la templanza y la intemperancia: oponerse a los placeres y a los deseos, no ceder ante ellos, resistir a sus asaltos y, al contrario, dejarse llevar por ellos, vencerlos o ser vencido por ellos, estar armado o equipado contra ellos (Foucault, 2003, p. 43).

1.6.4 *Sophrosynê*

Para Aristóteles la *sophrosynê* es un estado de la virtud, propiamente la práctica de la templanza. El uso de esta práctica de existencia tiene más valor por su gran capacidad para dominar los deseos violentos. La templanza es la capacidad de dominar los deseos no de suprimirlos. La *sophrosynê* es el punto medio entre la *akolasi* (entrega ilimitada a los deseos) y la *anaisthêsia* (la insensibilidad). Así definida la templanza se la entiende más como un

estado para la dominación de los deseos que un estado de integralidad moral del sujeto. Esta relación de dominación alude a una posición de mando donde el temple de ánimo figura a modo de un ejercicio de dominación sobre los placeres. Esta idea de la relación mando y obediencia en el sentido de virtud de la templanza es identificable en la mayoría de los autores clásicos (Platón, Jenofonte, Diógenes y Aristóteles). La templanza como una relación de poder que construye el sujeto con relación a sus placeres es denominada por Foucault como la estructura “*heautocrática*”. Bajo la forma *heautocrática* que caracteriza a la templanza se indican varias cosas, como por ejemplo las señaladas por Platón que compara el gobierno de sí a modo del capitán de un navío; o también al semejar al auriga que controla a los dos caballos que jalan el coche desde dos temperamentos distintos; Aristóteles también asemeja la posición de mando que refleja la temperancia en el estatus de autoridad que ejerce el pedagogo sobre el niño; el estagirita hace mención de la templanza a modo del gobierno de una casa, en donde se entiende que la vida doméstica sólo es posible si se practica la *sophrosynê* y donde la diferencia entre las jerarquías, padre, madre e hijos ordena de un cierto modo la vida interior del *Oikos* (casa). Jenofonte, semeja la práctica de la templanza con el principio de la vida económica, que alude a la capacidad que tiene el señor de la casa de ejercer gobierno sobre su esposa, las propiedades y sus servidores (Foucault, p. 46, 2003).

De modo contrario, la intemperancia se refleja en la desgracia en el hogar, pues la ruina económica va acompañada por prácticas perversas como la glotonería, la beodez, la lubricidad y la ambición. De nuevo la esclavitud a los deseos como una forma de la desubjetivación política es evocada por Jenofonte en particular al señalar que la intemperancia encamina al sujeto hacia una vejez miserable. Será Platón en *La república* quien extraerá todas las implicaciones políticas de la *sophrosynê* y donde se compara al individuo con la ciudad, siendo el mal gobierno la entrega del sujeto a una suerte de esclavitud de los placeres, situación que degenera la vida cívica, y perpetúa el crimen, el abuso del poder, y en general las diversas violencias que puede ejercer el soberano cuando su posición de mando está dominada por los deseos exacerbados de poder. A su vez, el buen gobierno estará representado por la templanza que pueda practicar el filósofo, inspirado en un modelo celestial de ciudad. Bajo la metáfora de la ciudad Foucault sugiere que en la obra política de Platón es posible identificar la formación del *ethos* desde la consideración de

mando y obediencia que ejerce la *sophrosynê* sobre la relación con los deseos y el placer. El ejercicio de sí que propone Platón como ideal de vida se lleva a cabo en la lucha deportiva y la batalla. Ambas prácticas, a saber, la lucha y el entrenamiento deportivo son la expresión concreta de que la templanza es una virtud de la dominación y que, bajo su disposición, el *ethos* batalla contra los deseos y los placeres del cuerpo que puedan esclavizar de un modo violento el proceso de subjetivación de un individuo.

Finalmente, la libertad es algo que se conquista a través de la práctica de la *sophrosynê*. Se trata de una independencia o señoría de sí que descubre el sujeto al momento de ganar la batalla contra la intemperancia. La libertad moral en el sentido de la puesta en práctica de la templanza como virtud de la dominación de los deseos, se traduce en independencia moral y política respecto de aquellos elementos que esclavizan la vida humana a los excesos de los placeres, bien bajo las formas de la llenura y el artificio. El peligro que se presenta a toda la ética de las *chrêsis aphrodisia* redonda en una lucha contra la servidumbre de los deseos y las pasiones. La libertad es cuidado de sí y condición necesaria para una *desubjetivación* política de los individuos, en la medida que la práctica de la templanza logra que el autogobierno o el conocimiento de sí mismos sea la condición de posibilidad para el cuidado y el conocimiento de la vida de los otros.

Los modelos políticos de la templanza ponen de presente el favor positivo que tenía para la cultura griega la construcción subjetiva del hombre virtuoso, en contraste con ciertas figuras del poder que mostraban la degeneración moral y la perfidia. En este orden de ideas se identifica al tirano malvado; es aquel que es incapaz de dominar sus propias pasiones, ejerciendo violencia (*hybrizein*) sobre sus propios súbditos. Aristóteles se refiere en *La política* a tiranos intemperantes como a Pisistrátidas en Atenas o Periandrio en Ambracia. La figura positiva del jefe es quien es capaz de ejercer gobierno irrestricto sobre sí mismo irradiando autoridad sobre los demás, de tal modo que el dominio moderado del modelo de autoridad es imitado para que los demás alcancen este mismo dominio (Foucault, p. 53, 2003). Las figuras femeninas y masculinas se convierten en modelos de templanza, y que Foucault caracteriza de la siguiente manera:

Un día llegará en que el paradigma más frecuentemente utilizado para ilustrar la virtud sexual será el de la mujer, o de la joven, que se defiende contra los asaltos de quien tiene poder sobre ella; la salvaguardia de la pureza y de la virginidad, la fidelidad a los compromisos y a los votos constituirán entonces la prueba tipo de la virtud. Ciertamente que esta figura no es desconocida en la Antigüedad; pero parecería que el hombre, el jefe, el dueño capaz de dominar su propio apetito en el momento en que su poder sobre otro le da la posibilidad de usarlo a su capricho, representa mejor, para el pensamiento griego, un modelo de lo que es, en su naturaleza propia, la virtud de la templanza (Foucault, 2003, p.44).

2. Estética de la existencia: para un arte estratégico de la dietética en las formas de subjetivación

Se ha visto y señalado la importancia del giro hacia la filosofía grecolatina en la última etapa de Foucault, en efecto, hasta este momento se ha mostrado de primera mano la importancia de la filosofía griega en la reflexión moral sobre comportamiento sexual. *Aphrodisia, chrêsis, enkrateia, sophrosynê*, representan algunas prácticas de subjetivación en el marco de la tradición señalada. Lo que es de notar es cómo el comportamiento sexual representa ante todo una práctica de libertad y no una serie de prohibiciones de funciones vitales que son propias del hombre. Ahora bien, como señala el filósofo francés, se presenta una paradoja: "los griegos practicaron, aceptaron y valoraron las relaciones entre hombres y muchachos, y sus filósofos concibieron y edificaron no obstante a este respecto una moral de la abstención" (Foucault, 2003, p.63). Sin embargo, se presenta un elemento central que denota, más que una paradoja, un modo de subjetivación en la antigüedad: la relación de las prácticas sexuales con respecto a la salud y a la medicina.

Más allá de considerar el placer sexual malo por sí mismo, de normalizar o anormalizar las prácticas sexuales y llevarlas al orden de lo patológico, o considerar cuáles prácticas eran lícitas o ilícitas en el uso de los placeres, los asuntos médicos en relación con las *aphrodisias* tienen como base la utilidad y su uso favorable en las relaciones con el cuerpo y las maneras en las que el sujeto se ocupa de ese mismo. En definitiva, "la preocupación era mucho más dietética que terapéutica" (Foucault, 2003, p.63). Sobre esta noción de dietética, pivota una administración de la propia vida a manera de subjetivación ética, donde no se versa de manera prescriptiva sobre las implicaciones de una sexualidad desde su visión netamente política, sino bajo el principio de libertad y las maneras en como ésta se estiliza.

En este capítulo, nos proponemos seguir ahondando sobre las primeras dos tesis: a) La sexualidad, en particular el placer, es un problema ético que se encuentra adscrito a la noción: estética de la existencia, y, por ende, es propio hablar de un proceso de subjetivación

a partir del placer. Y b) En el marco de *Historia de la sexualidad II*, se admite una lectura en clave de desubjetivación política. Además, se irá perfilando la tercera tesis que propone que: La manera en la que el individuo se subjetiva éticamente a través del placer sólo es posible en las tensiones con la subjetivación política. Para alcanzar este propósito se tiene en cuenta la noción de dietética, régimen general como administración de la vida, algunas consideraciones sobre las consecuencias del acto sexual sobre los cuerpos, la importancia de la progenie en la administración de las *aphrodisias*, entre otros.

2.1 De la medicina al acto sexual.

En el marco del uso de los placeres, la dietética (*diététique*) aparece como una forma de estilización de las prácticas sexuales. Lo que propone el francés no es simplemente la estilización del placer *per se*, sino mirar en esta forma de subjetivación las prácticas bajo las cuales se les da un uso equilibrado a las actividades sobre el cuerpo. De allí que la dietética de los siglos V al III a.C., "no era concebida como una obediencia ciega al saber de otro; debía ser una práctica reflexiva en relación con el cuerpo" (Castro, 2018, p. 106). Si la dieta no es concebida como obediencia, sino como práctica reflexiva en relación con el cuerpo, esta resulta siendo circunstancial y varía según la actividad física, alimentación, bebida, cuestiones climáticas, condiciones del sueño, relaciones sexuales, entre otras. Esta dietética, circunscrita a un régimen general, se encuentra ligada desde la antigüedad a una suerte de prácticas médicas que se ponen de manifiesto en la colección hipocrática y que también pueden ser rastreadas en algunos textos platónicos.

Por un lado, nuestro autor señala que en el texto sobre *La antigua medicina* (colección hipocrática) el quehacer médico no nace precisamente de una práctica estética, por el contrario, surge desde la preocupación sobre el régimen, " la humanidad se habría separado de la vida animal por una especie de ruptura de dieta; en el origen, en efecto, los hombres habrían utilizado una alimentación semejante a la de los animales: carne, vegetales crudos y sin preparación" (Foucault, 2003, p. 63). Estas formas de alimentación, continuando con la

exposición hipocrática, representaban un peligro para los más frágiles, y es por ello que el régimen alimenticio habría adoptado los actuales modos de consumo. La medicina es entonces, prototípicamente, la administración de una dieta, de un régimen de adaptación para preservar o prolongar la propia existencia, para curar, si se quiere, la enfermedad.

Por otro lado, Platón en el libro III de la *República*, sitúa el régimen como una modificación de las prácticas médicas en la figura del dios Esculapio. En este sentido, la medicina no es propiamente el resultado de una práctica dietética sino una revelación que el dios habría dado a los hombres para curar a los enfermos de manera eficiente; no obstante, en el afán por seguir las enfermedades de manera particular, o, paso a paso, los hombres se alejaron de la vida sana y sometieron bajo nuevo régimen a las víctimas que padecían algún mal médico. En efecto,

Fue más tarde cuando los hombres se alejaron de la vida ruda y sana de los antiguos tiempos [...] para sostener mediante un largo resumen a quiénes tenían mala salud y que la padecían justo porque, al no vivir como era debido eran víctimas de males duraderos. [...] Ante esta perspectiva, la dietética fue claramente una inflexión de la medicina, pero sólo se convirtió en esa prolongación del arte de curar el día en que el régimen como forma de vida se separó de la naturaleza, y si constituye siempre el necesario acompañamiento de la medicina, lo es en la medida en que no se podría cuidar a nadie sin rectificar el género de vida que lo hace efectivamente enfermo. (Foucault, 2003, pp.64 - 65).

Indistintamente del surgimiento de la dietética como administración del alimento (Hipócrates), o como proceso consecutivo del olvido de la vida sana (Platón), las prácticas médicas en torno al régimen permiten pensar la existencia y la conducta como las maneras en las que el sujeto deviene, se cuestiona, se problematiza y se hace cargo de su propia naturaleza, para hacer del régimen una estética de la existencia. Ahora bien, dentro de las implicaciones del régimen médico, y en consonancia con la colección hipocrática, en el valor que cobra en el cuerpo de las artes de la existencia; se advierten cuatro instancias que constituyen y permiten ver el tránsito entre el régimen y el acto sexual, formulado de otro modo: entre la medicina y las *aphrodisias*. Primero, el valor casi canónico del régimen; segundo, la justa medida en la administración de la vida; tercero, la felicidad y utilidad del régimen más allá del tiempo; y, cuarto, la dietética como una técnica de la existencia, más allá de la aplicación de una norma.

Respecto al primer punto, el valor casi canónico del régimen, se puede decir que se encuentra constituido por cinco prácticas que son mencionadas en el libro VI de las *Epidemias* (colección hipocrática): ejercicios (*ponoi*), alimentación (*sitia*), bebida (*pota*), sueño (*hypnoi*), relaciones sexuales (*aphrodisia*) (Foucault, 2003, p.65). Dentro de las prácticas en general, se establecen relaciones de medidas que terminan por indicar qué es lo conveniente. Por ejemplo, el ejercicio se divide entre aquellos que son naturales y aquellos que son violentos y a partir de aquí se determina cuáles son los convenientes y con qué intensidad se deberían practicar, dependiendo de variables como la edad y el alimento que se ha consumido. En lo que atañe a la bebida y a la comida, se tiene en cuenta la naturaleza de aquello que se absorbe, al clima, las evacuaciones y sobre todo se piensa la manera en la que se puedan corregir, o más bien, evitar los excesos. El sueño, como aspecto constitutivo del régimen se mide según la temperatura, la textura de la cama y la calidad de esta misma. Todas estas variables se entremezclan y terminan por constituir las relaciones con el cuerpo, las elecciones que se toman para su cuidado y las maneras en las que el sujeto se constituye y problematiza a partir de estas prácticas.

Desde lo anterior se comprende el segundo punto: La justa medida en la administración de la vida. Señala Foucault, que en el diálogo platónico los *Rivales*, se encuentra presente el concepto de justa medida, e indica que esta, a modo de los pitagóricos, debe ser entendida tanto en lo corporal como en lo moral. De allí que "los pitagóricos, [...] señalaron fuertemente la correlación entre los cuidados necesarios al cuerpo y la preocupación de guardar al alma su pureza y armonía" (Foucault, 2003, p.66). Es de notar, inclusive, las relaciones entre la música y la armonía de los cuerpos que se desprenden a partir de los pitagóricos en el uso de instrumentos y cantos para el equilibrio del organismo. La justa medida, no es simplemente la práctica sobre el cuerpo, sino también, sobre otro principio a partir del cual el objeto deviene sujeto, este es, para los pitagóricos, el cuidado del alma como principio de subjetivación ética. Bajo esta forma de subjetivación ética, aquella que se ocupa del cuidado del cuerpo y del alma, el filósofo francés presenta la figura de Sócrates:

Sócrates de Jenofonte destaca bien esta correlación cuando recomienda a los jóvenes ejercitar regularmente su cuerpo mediante la práctica de la gimnasia [...] subraya igualmente los

buenos efectos de esta gimnasia, dice, donde menos se lo espera: En el pensamiento, ya que un cuerpo con mala salud tiene como consecuencia el desvarío, el desaliento, el mal humor, la locura, hasta el punto de que los conocimientos adquiridos acaban por ser lanzados del alma". (Foucault, 2003, p.66).

En el cuidado del cuerpo a partir de la gimnasia, en la práctica dietética, Foucault reconoce la posibilidad de un doble peligro. Por un lado, está el exceso atlético que desarrolla de manera desproporcionada el cuerpo y termina por adormecer el alma; bajo la apariencia de una musculatura se esconden los vacíos de un alma que no ha sido cultivada lo suficiente, Platón censura "estos excesos de los atletas y declara que no los desea para los jóvenes de su ciudad" (Foucault, 2003, p. 67). Por otro lado, se presenta el exceso de vigilancia sobre el cuerpo, que es para Platón, el menor de los males; es decir, en el cuidado del cuerpo no sólo se descuida el alma sino que se emplea un régimen estricto a una vida que inevitablemente se extingue, como si la muerte fuera evitable. El riesgo del cultivo excesivo del cuerpo, para nuestro autor, no representa un peligro simplemente en lo moral, sino también en lo político pues el sujeto dejaba de ser útil en la *polis* por estar bajo un régimen a la manera de un enfermo. "Esculapio curaba a golpe de pociones y resecciones, era un sabio político: sabía que, en un estado bien gobernado nadie tiene el ocio de pasar su vida enfermo y haciéndose cuidar" (Foucault, 2003, p.67). Si se admite una clave de lectura de desubjetivación política, no es en tanto ocio o improductividad; es decir, la desubjetivación política no consiste en el olvido de los asuntos de la ciudad por estar al cuidado del cuerpo, sino en los mecanismos a través de los cuales se ejerce una resistencia ante los dispositivos que impiden el cuidado tanto del cuerpo como del alma.

La tercera instancia que constituye y permite ver el tránsito del régimen a las *aphrodisias*, como ya se mencionó, es aquel que versa sobre la felicidad y utilidad más allá del tiempo. Es por ello que el filósofo francés señala:

La desconfianza respecto de los regímenes excesivos muestra que la dieta no tiene por finalidad llevar la vida tan lejos en el tiempo como sea posible ni con logros tan altos como sea posible, sino más bien hacerla útil y feliz dentro de los límites que se le ha fijado" (Foucault, 2003, p.67).

Con lo anterior, tampoco se quiere expresar que se deban fijar de manera absoluta todas las condiciones de la existencia; contrario a esto, los posibles dinamismos temporales

y espaciales y la manera en las que el sujeto se enfrenta bajo un régimen a los distintos momentos, son los que ayudan a determinar su utilidad. En efecto, bajo el principio de utilidad y felicidad se admite una nueva forma de subjetivación según sea el fin. Precisamente por esto es que se habla de un tránsito casi que canónico, mas no de un tránsito canónico en su sentido más extremo.

Así es como Platón opone el régimen de los atletas, tan estricto que no pueden apartarse de él sin grave y violentas dolencias, a aquel que querría ver adoptado por sus guerreros: éstos deben ser como perros siempre vigilantes cuando están en campaña, deben poder mudar a menudo de agua y alimento, pasar del ardor del sol al frío del invierno y no decaer en su salud. (Foucault, 2003, p.68)

No sólo se resalta las posibilidades de subjetivación de acuerdo con los fines, además se muestra que el régimen está dirigido a quienes tienen múltiples ocupaciones y presentan diversos elementos circunstanciales. En definitiva, el interés de este régimen en el terreno ético es el de brindar al sujeto las herramientas necesarias ante las múltiples circunstancias, ya sean inclemencias del tiempo, desplazamientos, acceso a la alimentación, en general, cuestiones relativas a la vida activa. Ante la multiplicidad de escenarios que se pueden presentar al régimen, a este tránsito de la medicina a los placeres, dentro de las formas de subjetivación, Foucault llama la atención sobre una atención serial y una vigilancia circunstancial. En efecto, la atención serial no determina si la acción es buena o mala en sí misma, en consecuencia, el valor de la acción se encuentra determinado por las acciones que preceden y por aquellas que han de venir. Por otro lado, la vigilancia circunstancial es aquella que se realiza sobre el mismo cuerpo, y en particular sobre los elementos del mundo exterior que eventualmente podrían afectar al sujeto. Más que un manual, la atención serial y la vigilancia circunstancial, propias del régimen hipocrático, no pretenden determinar las acciones desde una perspectiva estática, más bien modulan la conducta según las circunstancias, orientando la vida y la existencia, considerando las múltiples variables que siempre se pueden presentar.

Teniendo presente la modulación de las conductas según las circunstancias, se abre un espacio para la cuarta instancia, a saber: la dietética como una técnica de la existencia va más allá de la aplicación de una norma. De lo anterior que "la dietética lo es finalmente en su sentido de que no se contenta con transmitir los consejos de un médico a un individuo que

habrá de aplicarlos pasivamente" (Foucault, 2003, p.68). Se puede señalar, en todo caso que, la dietética supera la obediencia normativa y se sitúa como práctica sobre el propio cuerpo en la relación dialógica que se establece con otro al cual se escucha. En este caso, si se habla de una técnica de la existencia, se considera la reflexión y a la prudencia como rasgo distintivo en las distintas acciones sobre el cuerpo. En definitiva, para Platón, el régimen más que surtir un efecto inmediato sobre el cuerpo se ocupa del alma y de los principios. En las *Leyes*, por ejemplo, se distinguen dos tipos de médicos, aquellos que se ocupan de la salud de los esclavos, que prescriben sin dar la razón del porqué y aquellos médicos que se ocupan de los hombres libres que fungen como terapeutas, pedagogos, y que dan razón al hombre libre de su enfermedad, exhortándolos y persuadiéndolos de llevar su existencia de la manera más conveniente. (Foucault, 2003, p. 69). Si se contrasta la figura del médico que se ocupa de los esclavos con respecto a la figura del médico que se ocupa de los hombres libres, se tiene que estos últimos en su ejercicio permiten que se genere una serie de dinamismos que propician la racionalidad bajo la forma de una estética de la existencia.

Foucault nuevamente apela a la figura de Sócrates y a la exhortación bajo la cual invita a sus discípulos a que puedan ser responsables de sí mismos; en otras palabras, que puedan ocuparse de ellos mismos, que presten atención a la virtud.

Para este fin les ordena aprender (sea través de él, sea a través de otro maestro) lo que un hombre de bien debe saber dentro de los límites circunscritos de lo que le es útil, y nada más [...] también los exhorta a mirar por su salud. Y este cuidado, en efecto debe apoyarse en el saber recibido, debe también desarrollarse a través de una atención vigilante de sí mismo: observación de sí que, además, lo que no carece de importancia, representa también un trabajo de escritura y anotación (Foucault, 2003, p. 69).

De cualquier manera, la dietética como régimen es una práctica propia del cuerpo de las artes de la existencia, que no se contenta simplemente con evitar, curar o acabar con las enfermedades. Es una nueva manera en la que se deviene sujeto a través del cuidado del cuerpo y del alma, que surge inicialmente con el pretexto de la salud, pero que gradualmente permea la moral en la que el individuo se subjetiva éticamente y concibe de manera estratégica la administración de la vida. Del valor casi que canónico de la dietética, el sujeto se planta de cara a la búsqueda de la medida justa en la administración de la vida, teniendo

siempre presente la utilidad del régimen que lo traslada inevitablemente a: la estética de la existencia.

Hasta el momento se han señalado aspectos propios del régimen o de la dieta en general, sin embargo, no se ha referido de manera específica al papel de las *aphrodisias* en el marco del régimen. Es por ello que Foucault, continuando con los textos hipocráticos, refiere a: *Régimen salubre* y *Peri diaites*, además menciona a Oribasio en su Colección médica para ir perfilando lo que compete a las *aphrodisias*. En efecto, la cuestión se despliega inicialmente en las discusiones sobre la enfermedad y en la formulación de algunas reglas para desenvolverse en los regímenes estacionales. En el marco de los textos hipocráticos señalados, resulta de gran importancia el *Peri diaites* porque en este, inclusive, se dan algunas recomendaciones con respecto a la práctica sexual. El texto *Régimen salubre* permite seguir pensando las relaciones con el cuerpo con respecto al régimen y a la dietética en general.

En el texto *Peri diaites*, el autor señala las dificultades que se presentaron hasta el momento para tratar la naturaleza del hombre de manera general; es decir, hasta ese momento específico, no sé habrían dado las suficientes herramientas para considerar todas las variables de los regímenes, de allí que el autor dedique la primera parte de su escrito a pensar en la alimentación y en los ejercicios, y la segunda parte, respectivamente, la dedique a pensar específicamente la práctica de la dietética teniendo en cuenta las propiedades y variables del régimen. De cualquier manera, en la parte del escrito hipocrático en la que se habla acerca de los baños y las unciones, se discurre sobre el régimen de la actividad sexual y se menciona sus efectos:

Dos de ellos son cualitativos: Calentamiento debido a la violencia del ejercicio (*ponos*) y a la eliminación de un elemento húmedo; humidificación en cambio porque el ejercicio hace consumirse las carnes. Un tercer efecto es cuantitativo: La evacuación provoca el adelgazamiento. El coito adelgaza, humedece y acalora; acalora a causa del ejercicio y de la secreción de humedad. y adelgaza por la evacuación y humedece por lo que queda en el cuerpo de la consumición de las carnes producida por el ejercicio. (Foucault, 2003, p. 71).

Como contrapartida, en el texto *Del regimen*, cuando se refiere a la actividad sexual se hace a manera de un calendario que favorece a la salud. En efecto, este calendario no sólo

está consagrado a las *aphrodisias* sino al régimen que convenga según la época del año en la que se encuentre. Más que ser una formulación general lo que propende es la búsqueda de un equilibrio en las cuestiones relativas a la salud. De allí que "el calendario no debe leerse como un conjunto de recetas imperativas sino como principios estratégicos que hay que saber adaptar a las circunstancias" (Foucault, 2003, p. 71).

De manera general, se puede decir que los principios que se adoptan son pensados estratégicamente según el momento del año y se formulan, justamente, a partir de la manera en la que se rompe con los excesos. En este orden de ideas, Foucault menciona que la estrategia responde principalmente a dos principios, a saber: "A un principio de oposición, de resistencia, o por lo menos de compensación [y] a un principio de imitación y de conformidad" (Foucault, 2003, p. 72). El principio de resistencia, si se quisiera, no representa simplemente el equilibrio sobre el cuerpo sino también un modo de de-sujeción como posibilidad de subjetivación, una práctica que busca la constitución de sí. Por su parte, el principio de imitación representa toda una gradualidad en las disposiciones corporales con respecto a los factores externos que se presentan, es la preparación para un momento específico.

El principio de resistencia y de imitación en el régimen, nos sitúa en la administración de las *aphrodisias*. En efecto, las variables térmicas, las prescripciones alimentarias, las evacuaciones, los ejercicios, entre otros son puestos a consideración y son motivo de reflexión con respecto a los placeres en la segunda parte de la obra hipocrática en cuestión (Del regimen). A propósito de las variables mencionadas se comenta:

El invierno, desde el ocaso de las Pléyades hasta el equinoccio de primavera, es una estación en la que el régimen debe ser secante y cálido en la medida en que la estación sea fría y húmeda: así, pues, carnes asadas más que cocidas, pan de trigo candeal, legumbres secas y en pequeña cantidad, vino algo diluido, pero en poca cantidad; numerosos ejercicios y de todas clases (carreras, luchas, paseos); [...] relaciones sexuales más frecuentes, sobre todo para los hombres de más edad para quienes el cuerpo tienda enfriarse; emético tres veces por mes para los temperamentos húmedos, y dos veces para aquellos que son secos. Durante el período de primavera [...] disminuir la cantidad de relaciones sexuales y de eméticos [...] Cuando llega el verano reducir en lo posible los actos sexuales [...] Al equinoccio de otoño nada se dice de particular sobre el régimen sexual. (Foucault, 2003, p. 72 – 73)

A diferencia de la propuesta hipocrática, por ejemplo, se señala el régimen de Diocles, el cual se encuentra menos desarrollado con respecto a las variables térmicas y a los ejercicios en el marco del calendario, pero que es más específico con respecto a las prácticas sexuales teniendo en cuenta la rigidez del cuerpo, las posiciones, los momentos del día, entre otros. No obstante, en este último régimen (el de Diocles) se contemplan nuevamente los dos principios evocados con anterioridad: El principio de resistencia como la búsqueda de un equilibrio y el principio de imitación en la preparación del cuerpo para las variaciones estacionales. En resumidas cuentas, Diocles recomienda la frecuencia de la práctica sexual para las personas cuya temperatura corporal es fría, y una menor frecuencia para aquellas personas cuyo cuerpo es magro.

A pesar de las notorias diferencias que se pueden desprender punto por punto entre el régimen de Diocles y el hipocrático, lo que es claro es que en ambos escenarios las *aphrodisias* son pensadas como la administración de la práctica sexual en función del bienestar. De hecho, la administración de los placeres con respecto a la actividad sexual, aunque a primera vista no resulte tan importante como la reglamentación sobre la comida o los ejercicios, resulta siendo esencialmente dietética a partir de todas las relaciones que se pueden establecer en el régimen. Estas formas de administración no corresponden necesariamente a los actos o a los tipos de relaciones sexuales ni a sus distintas formas, mucho menos versa sobre aquello que es debido o indebido; es por ello que "la problematización tiene lugar esencialmente en términos de cantidad y de circunstancias [...]. Incluso esta cantidad no se contempla bajo la forma de una determinación numérica precisa. Siempre queda en el orden de una estimación global [...]" (Foucault, 2003, p. 74).

Teniendo en cuenta que la administración de los placeres indistintamente del régimen que se contemple se problematiza según la frecuencia y las circunstancias, lo que se advierte son las dinámicas de los cuerpos en tanto agente y paciente, en tanto moderación y equilibrio. Es aquí que se entiende que el régimen, más allá de ser algo netamente reglamentario o normativo, responde a elementos fisiológicos en las relaciones con el mundo exterior y con ciertas cronologías. En este sentido es que el filósofo francés señala: "podemos hacer la comparación de este régimen con ciertas regulaciones que encontramos más tarde en la

pastoral cristiana [...] en efecto, para delimitar la actividad sexual, algunos de los criterios utilizados serán de orden temporal" (Foucault, 2003, p.74).

La dietética, como forma de estilización de las prácticas sexuales, como relación con el cuerpo, encuentra sus orígenes en el quehacer médico y en la problematización sobre el régimen. De allí que, las distintas formas de administración de los placeres sea una manera en la que el individuo se apropia de su cuerpo y propende el bienestar por medio de ciertas prácticas en el punto de intersección entre corporeidad y factores externos. De allí que la subjetivación en la apropiación del placer, para los griegos, considerara el acto sexual en el marco de *enkrateia* o *sophrosynê* y bajo el contexto de *chrêsis*, como una disposición reflexiva que permite distinguir los momentos oportunos de las actividades sexuales.

2.2 El equitativo reparto de las *aphrodisias* y la preocupación por la pro genie.

Hasta el momento se han expuesto algunos elementos propios del régimen y de la dietética en el tránsito de la medicina a al acto sexual, se ha señalado lo que es propio de la administración de los placeres según las relaciones del cuerpo con el exterior; no obstante, no se han abordado las razones por las cuales se justifica la administración de los placeres, ni porqué se problematiza sobre estos mismos. Si se tiene que la dietética es motivo de reflexión con respecto a las condiciones estacionales, a los fenómenos alimentarios, al movimiento de los cuerpos, entre otras, debe ser, ante todo, porque se advierte una o varias razones que ponen en peligro, ya sea de manera general o particular, al individuo. ¿Cuáles son pues los peligros que conducen a una reflexión sobre la dietética, el régimen y la administración de las *aphrodisias*?

Respecto a esta inquietud se señala: "la primera serie de razones concierne a las consecuencias del acto sexual sobre el cuerpo del individuo" (Foucault 2003, pg. 75). Más adelante se señala la segunda razón: " la inquietud por la pro genie motiva también la vigilancia de la que se debe dar prueba en el uso de los placeres" (Foucault 2003, pg. 78). En la misma línea del giro hacia la filosofía griega, la justificación de cada una de las razones,

según nuestro autor, se encuentra en autores como Platón, Diocles, Hipócrates, Aristóteles, Jenofonte, entre otros. A continuación, se exploran algunos peligros y sus respectivas razones que llevan a pensar las maneras en las que en la antigüedad el individuo administra los placeres.

La primera razón, que compete a las consecuencias del acto sexual sobre el cuerpo del individuo, parte del razonamiento de que para algunos el acto sexual es más favorable que para otros. En efecto, en el tercer libro del régimen, Hipócrates señala que el ejercicio sexual es más favorable para aquellos que en su cuerpo presentan abundancia de líquidos y que se concentran hacia el vientre. Para el caso de los que presentan abundancia de líquidos en la cabeza, se indica que la actividad sexual más que beneficiosa, resulta siendo nociva. Esta razón se deriva de la teoría de los cuatro humores en la que se propuso que el ser humano y su salud dependían esencialmente de cuatro fluidos: Bilis negra y amarilla, flema y sangre. Por su parte, para Pitágoras, la actividad sexual conviene dependiendo de la estación, de allí que se señale que "hay que entregarse a las *aphrodisias* en invierno y no en verano, y con moderación en primavera y otoño" (Foucault, 2003, p. 75). De cualquier manera, para los pitagóricos, la pérdida de fluidos representa el debilitamiento del cuerpo. La pérdida de líquidos libidinales también representa un problema para Diocles y para Aristóteles; este último compara la pérdida de semen con el arrancar una planta de raíz.

En general, la dietética de las *aphrodisias* determina tanto lo nocivo como lo útil del acto sexual y plantea una administración que simpatiza más con la restricción que con la práctica frecuente. De hecho, "esta desconfianza se manifiesta en la idea de que muchos órganos, y entre ellos los más importantes, se ven afectados por la actividad sexual y pueden sufrir de su abuso" (Foucault, 2003, p. 76). La pérdida de semen, bajo este razonamiento, es tanto pérdida de líquido como de temperatura que afecta a casi todos los órganos del cuerpo.

En concordancia con la pérdida libidinal, la actividad sexual es motivo de preocupación médica, más aún cuando esta no es asumida como una economía. Muestra de ello es que las enfermedades sexuales para los antiguos, en general, son fruto del exceso de las *aphrodisias*, inclusive, según Hipócrates, puede llevar a la esterilidad. En *Las epidemias*,

por ejemplo, se relata cómo las relaciones sexuales en exceso y las bebidas provocan fiebre, náuseas y toda una suerte de síntomas que son el resultado de la pérdida de fluidos. De manera similar, señala Platón que para los atletas, la abstinencia sexual produce efectos positivos en el gobierno sobre sí mismos, sobre su cuerpo (autarquía). Generalmente, tanto en la competencia como en la batalla la abstención sexual era principio constitutivo del éxito. Ante la exigencia propia de las olimpiadas y las guerras, los antiguos, casi que de manera ritual, se abstenían de relaciones sexuales para no perder fluidos previo a las exigentes confrontaciones, "la abstinencia rigurosa, lejos de perjudicarles, conserva en ellos la integridad de sus fuerzas, la acumula, la concreta y la conduce finalmente a un punto no igualado" (Foucault, 2003, p. 77).

Desde luego, surge entonces una paradoja: Si es natural que el cuerpo secrete fluidos libidinales y que estos, a su vez, sean principio creador, ¿por qué la economía de lo menos resulta siendo lo más conveniente en los procesos de subjetivación de las *aphrodisias*? ¿Por qué la pérdida de fluidos representa un riesgo en tanto fragilidad del cuerpo y posee un valor tan elevado? De allí que se plantee la inquietud por la progenie, si se quisiera a manera de respuesta, y que esto sea motivo de observación, de medida y de prudencia en lo que respecta al uso de los placeres. Pues bien, los placeres involucran no sólo una manera de administrar la vida en función de una dietética, sino que además representa la supervivencia de la especie. En la descendencia se reconocen la prolongación, la extensión, "es peligroso para el individuo darse placer al azar, pero si es por azar, y sin importar cómo, que procrea, el porvenir de su familia está en peligro" (Foucault, 2003, p.78). Pensar en la progenie, es pensar en los cuidados en el uso de las *aphrodisias*. Por ejemplo, Platón reconoce que el centro de interés por la progenie compete tanto a los conyugues como a la polis, inclusive la formación ética de los futuros ciudadanos puede presentar algunos peligros a la ciudad si desde el mismo acto sexual no se cuenta con las condiciones favorables para la fecundación. En este sentido, es que se propone evitar la desmesura y la injusticia en el coito porque esto se puede reflejar en el alma del niño que se fecunda.

Desde luego, se pueden analizar los peligros en la fecundación y la preocupación por la progenie a partir de tres momentos fundamentales, a saber: a) la edad de los padres, b) la dieta de los padres, y c) el momento del año en que se usan los placeres. Respecto a la edad

de los padres, siguiendo la misma línea de exposición de Platón y su propuesta en las *Leyes*, propone que para el caso de los hombres la edad que conviene para la fecundación es alrededor de los treinta y cinco años, para el caso de las mujeres la fija entre los dieciséis y los veinte años. El argumento que se emplea para sustentar dichas edades corresponde al vigor corporal de cada uno de los sexos en los años en cuestión. Respecto a la dieta, se comenta que se deben evitar los excesos sobre todo procurar no procrear bajo los efectos del alcohol, aunque también se propone un régimen general dentro de los cuales se destacan elementos como mezclar el vino con agua, medir las porciones alimenticias, y para el caso de los hombres practicar ejercicios físicos. Respecto al momento del año, se suman varios factores, no obstante, se señala que en invierno la práctica de las *aphrodisias* parece más conveniente.

La inquietud por la progenie, más allá de la dietética, del régimen y de las posibles implicaciones políticas, es ante todo una manera de subjetivación desde lo moral porque ante todo es la procura de una descendencia que sea lo mejor posible.

No obstante, para que pueda alcanzar su fin y permitir al individuo sobrevivir en sus hijos y contribuir a la salud de la ciudad, es necesario todo un esfuerzo del alma: La inquietud permanente de desechar los peligros que rodean el uso de los placeres y amenazan al objetivo que la naturaleza les dio (Foucault, 2003, p. 80).

En todo caso, para que se pueda dar un equitativo reparto de las *aphrodisias*, es indispensable la preocupación por la progenie como dimensión ética y principio de subjetivación. Es de reconocer los peligros que asaltan a las distintas formas y manifestaciones del uso de los placeres, en tanto las consecuencias del acto sexual son motivo de reflexión en el régimen y en la dietética. Aunque la pérdida de fluidos se asocie como un peligro para el cuerpo, a partir de esta también se abre la posibilidad para la progenie, para la extensión de sí. El hecho de que en la dietética se simpatice más con la restricción, con la moderación, con la dosificación en el uso de los placeres, no corresponde a que en ellos se vea un mal en sí mismo, sino que, a través de su adecuada administración, el sujeto se debe y se puede construir, dicho de otro modo, se puede subjetivar éticamente.

2.3. Para una nueva forma de subjetivación: Del enfrentamiento de los sexos a la eternidad de la especie

Del equitativo reparto de las *aphrodisias* y la preocupación por la progenie, se puede pensar también una nueva manera en la que el acto sexual representa un tránsito entre el enfrentamiento de los sexos, y, considera finalmente la eternidad de la especie. Esta nueva forma de problematización no solo piensa la administración de la dietética, la justa medida, sino que además considera los procesos de subjetivación en el plano ético, desde el uso de los placeres, y nos propone adentrarnos en las artes de la existencia, a través de las maneras en las que el individuo deviene sujeto. En este orden de ideas, es de suma importancia en la apuesta foucaultiana, considerar tres instancias que constituyen esta nueva forma de subjetivación en el uso de los placeres: primero, la violencia del acto; segundo, el gasto en el acto sexual; tercero, la preocupación por la muerte y la búsqueda de la inmortalidad. A partir de estas tres instancias, es que se piensan algunos procesos de subjetivación como un tránsito desde el enfrentamiento de los sexos, hasta la administración de las prácticas sexuales como eternidad de la especie.

Naturalmente, desde la lectura que se ha propuesto hasta el momento de la dietética y de la administración de los placeres, se puede inferir que el régimen de las *aphrodisias* no son motivo de reflexión para los griegos porque representen un mal en sí mismo, tampoco son motivo de reflexión porque sean el origen de enfermedades, y mucho menos son motivo de reflexión porque se piensen los procesos de subjetivación desde un escenario netamente político. Si para los griegos el acto sexual no es motivo de descalificación ética, por el contrario, se tiene que el acto sexual es principio de subjetivación ética. Para continuar con estas formas de subjetivación en el uso de los placeres, es preciso pensar la actividad de los cuerpos desde las formas, los costos y la muerte en el acto sexual. Empero, aunque se verse sobre estas actividades en las *aphrodisias*, se advierte que, para los griegos, más allá de los posibles peligros, las prácticas sexuales también son analizadas desde un sentido positivo. Aunque a primera vista en el acto sexual haya una pérdida de fluidos, esta resulta siendo, en definitiva, prolongación de la especie; valoración positiva de la existencia humana. Desde luego, para pensar estas nuevas formas de subjetivación, es imperante analizar punto por

punto las tres instancias relacionadas anteriormente (violencia del acto, gasto del acto y preocupación por la muerte). En este sentido señala el francés:

La reflexión médica y filosófica lo describe como amenazador, por su violencia, ante el control y el dominio que conviene ejercer sobre uno mismo; como minante, por el agotamiento que provoca, de la fuerza que el individuo debe conservar y mantener, y como marca de la mortalidad del individuo aún asegurando la sobrevivencia de la especie (Foucault, 2003, p.80).

Partamos pues del análisis de la confrontación entre los cuerpos, del enfrentamiento entre los sexos, la violencia del acto sexual que nos permite analizar: la energía del individuo, el régimen físico, la preocupación por la salud, que es ante todo una nueva manera de subjetivación como principio ascético de la estética de la existencia.

Una dualidad se esconde en las *aphrodisias*: los efectos del placer tienen una relación con el sufrimiento. Platón e Hipócrates reconocen dicha dualidad. En el Filebo, por ejemplo, señala Platón que en el coito el cuerpo se contrae; los jadeos y las gesticulaciones son muestra de sobreexcitación que esconde un principio sumamente placentero, porque en el acto se goza, pero a su vez se presenta el sufrimiento en los gritos extraviados; aquel que busca el placer sin cesar no solo tiene menos pudor sino también menos templanza (Foucault, 2003, p. 81). Por su parte, Hipócrates señala que el placer sexual también presenta un pequeño mal, al denominar a la unión de los sexos como una epilepsia menor. Si se mira desde otra perspectiva, en el texto *De la generación* (colección hipocrática), el placer sexual es analizado desde la mecánica de los cuerpos en donde el semen es una sustancia, un líquido ebullente producto del calor natural del coito que se derrama, finalmente en las *aphrodisias*.

En todo caso, se llama la atención sobre lo que el francés denomina como un "esquema eyaculador", ya que a partir de este se diferencian las funciones entre los géneros masculino y femenino. La diferenciación termina por ser un enfrentamiento, una lucha por la dominación y el control, una confrontación en el que el uno busca sobreponerse al otro. Recordemos que para los griegos el motivo de análisis de las prácticas sexuales, inicialmente parte desde la figura masculina. En este sentido, los actos sexuales son analizados desde el escape del semen, que se explica de la siguiente manera:

Primero, el frotamiento del sexo y el movimiento dado al cuerpo entero tienen por efecto producir un calentamiento general; éste, conjugado con la agitación, tiene como consecuencia dar al humor, extendido por todo el cuerpo, una mayor fluidez hasta el punto de que acabe por espumear, como espumean todos los fluidos agitados (Foucault, 2003, p. 81).

La eyaculación es la separación de una parte vital del individuo, que en el orden de la lectura hipocrática, un fluido brota desde la parte superior del cuerpo, pasa por la médula espinal, llega a los riñones, se calienta y finalmente es eyectado de manera violenta por el miembro después de haber pasado por los testículos. En efecto, el calentamiento del cuerpo acontece de manera voluntaria e involuntaria, pues en el sueño también es posible eyacular a la manera del coito. Ahora bien, aunque la mecánica de los cuerpos sea inicialmente motivo de análisis desde la figura masculina, se puede ver una igualdad de forma en la mecánica con respecto a la mujer en lo que atañe al acto sexual. Si comparamos ambos procesos del calentamiento de los cuerpos, la única diferencia que se plantea es que para el caso de la mujer el origen del calentamiento no es el mismo que para los hombres; de allí que la matriz sea el punto de partida del calentamiento para el género femenino y que su eyaculación a veces sea hacia dentro y en otras ocasiones sea hacia afuera. La unión de los sexos en materia del acto sexual, presenta de manera indistinta el mismo tipo de sustancia y comprende el mismo principio: el fluido brota de la sangre y posteriormente se separa del cuerpo.

Desde luego, es oportuno cotejar las diferencias que se plantea en lo concerniente al placer para ambos géneros. En el mismo marco referencial del texto *De la generacion*, las diferencias se plantan como condición sobre la violencia ejercida en el acto sexual y la intensidad de este en oposición a un principio biológico. En efecto, se señala que, por ejemplo, para el caso del placer la intensidad es mayor en el hombre que en la mujer, esto se debe a que el hombre eyecta su semen de manera violenta a comparación del humor que es excretado por el género femenino. También se señala que la mujer comienza a sentir placer desde el inicio del acto y éste no cesa sino hasta que el hombre consigue el orgasmo y se separa del acto sexual. La mecánica corporal funciona bajo el mismo principio, a saber, los fluidos se calientan por el movimiento de los cuerpos y aunque se presenten algunas diferencias cuando se contrasta al hombre y a la mujer, el centro sigue siendo el mismo: el placer se pone de manifiesto en ambos casos. A esta altura se presenta una paradoja:

Entre estos dos actos isomorfos del hombre y la mujer, el texto hipocrático plantea una relación que a la vez es de causalidad y de rivalidad: una justa, en cierto modo, en la que el macho tiene la función incitadora y debe vigilar la victoria final. (Foucault, 2003, p. 82).

De aquí que se entienda la dualidad del placer y el sufrimiento; no sólo los gestos y jadeos del acto, o la búsqueda del placer sin cesar son un posible riesgo. En la rivalidad y en la función incitadora que busca la victoria final, el honor está en juego, pues de la buena práctica en las *aphrodisias* pende la fluidez de la mecánica de los cuerpos; en otras palabras, aunque la junta desgaste y en ello ya se presente algún tipo de sufrimiento, si el ejercicio de dominación no se conduce de la manera adecuada, se puede extinguir por completo el placer en el acto sexual. A este respecto se señala:

Si el placer de la mujer se intensifica en el momento en que la esperma cae en la matriz, sucede a la manera de la flama que de pronto se aviva cuando se le echa vino; si en cambio la eyaculación del hombre entraña el fin del placer de la mujer, sucede a la manera de un líquido frío que se vertiera sobre el agua muy caliente: enseguida cesa la ebullición. (Foucault, 2003, p. 82 - 83).

De la confrontación de los fluidos y los cuerpos, si se quisiera, los opuestos a través de la unión sexual rivalizan. No obstante, en el marco de la tradición griega, el accionar masculino es el que modula y determina el objeto de placer, su principio y constitución, inclusive hasta el punto de asegurar la salud de los órganos de la mujer. En este sentido, es que el filósofo francés señala que "la penetración por el hombre y la absorción de la esperma son para el cuerpo de la mujer el principio del equilibrio de sus cualidades (Foucault, 2003, p. 83). Evidentemente, las *aphrodisias* presentan violencia en el acto desde el enfrentamiento de los sexos, prueba de ello es el ejercicio de dominación viril manifiesto en las prácticas sexuales. La figura de la mujer, desde la visión hipocrática, es la versión debilitada del hombre en el uso de los placeres, pues del género masculino depende su salud y el buen funcionamiento de sus órganos. La mecánica de los cuerpos, aunque resulte violenta y esconda la paradoja del goce propio del placer y al mismo tiempo el sufrimiento, se presenta como condición indispensable en las maneras en las que el individuo concibe sus prácticas sexuales como forma de reconocimiento y autoconocimiento, que lo conduce inevitablemente a ponderar si está dispuesto a eyectar fluidos vitales.

Con referencia a la ponderación en la manera en la que el individuo se subjetiva, se tiene que el acto sexual implica tres elementos: fluidos, existencia y gasto. Con lo anterior se quiere decir que el líquido seminal es tanto capacidad de transmitir vida, como una pequeña pérdida de sustancia vital. Es aquí cuando las relaciones con el propio cuerpo implican no solo el goce propio del placer, sino también las consideraciones sobre qué condiciones, en qué circunstancias y con qué individuo se está dispuesto a perder parte de este humor vital. De allí que "al expulsar su simiente, el ser vivo no se contenta con evacuar un humor excedente: se priva de elementos que son de un gran valor para su existencia" (Foucault, 2003, p.83). Si se considera el gasto y las implicaciones sobre el propio cuerpo, se tiene que la decisión misma del acto sexual configura al sujeto respecto a un orden, a un principio volitivo que lo lleva examinar a la existencia en tanto sí, o a la existencia en tanto otro como prolongación de la especie.

Sobre el rastreo casi que genealógico del placer en la antigüedad, en concreto haciendo referencia al fluido vital, Foucault encuentra que el origen de la esperma varía dependiendo de los distintos postulados de algunos filósofos antiguos. Por ejemplo, el origen no es el mismo en los textos hipocráticos que para el caso de la apuesta pitagórica, lo que es de notar, independientemente de la formulación primigenia, es la importancia de la cabeza, si se quiere, de la dimensión racional en la generación del humor vital. Otra característica sumamente importante en las distintas apuestas sobre la generación del líquido seminal, compete a los dinamismos y los tránsitos del humor por todo el cuerpo, ya que a partir de estos movimientos es que se adquiere la vitalidad para los respectivos momentos de la fecundación; en otras palabras, cuando el individuo eyacula éste lo hace a partir de cada uno de sus órganos, de cada una de las partes de su cuerpo. En todo caso, se llama la atención sobre lo siguiente:

[...] el semen está considerado como el resultado de un proceso que separa, aísla, concentra, la parte más fuerte del humor [...] Esta fuerza se manifiesta en la naturaleza grasa y espumosa del semen y en la violencia con que escapa; se traduce también en la debilidad que siempre se experimenta después del coito, por pequeña que sea la cantidad excretada. (Foucault, 2003, p. 84)

Como se ha señalado, a partir de algunas consecuencias físicas, quizá un tanto leves, el líquido seminal representa un gasto, reflejo de ello es la debilidad que se produce posterior

al coito. No obstante, a pesar de las discusiones sobre el origen del humor, el valor en la reflexión desde los antiguos reside en la posibilidad de transmitir y dar vida, aunque esto sólo es posible en detrimento del sujeto, de su propia vida, de su propia existencia y de sus posibilidades finitas que en la fecundación esboza infinitud. En toda eyaculación hay algo de divino, de enigmático, de placentero; corresponde al individuo que deviene sujeto pensar la existencia de la progenie como existencia propia, como posibilidad de subjetivación ética y de configuración de un modo de vida.

Más adelante, señala Foucault, a manera de contraste, la concepción espermática desde el punto de vista de Aristóteles. Por un lado, se tiene que al igual que para la mayoría de los que pensaron las cuestiones relativas a los fluidos en la antigüedad, el semen esconde, o más bien, manifiesta algo de divino y ve en la evacuación la posibilidad del nacimiento de un otro. Empero, la novedad de la concepción espermática en Aristóteles no sólo le lleva a mostrar la divinidad del humor, sino que además demuestra la importancia del fluido. En efecto, si se tiene que líquido espermático es en cierta medida un gasto, esto es en virtud del trabajo del organismo, y en este sentido, en vano sería el desgaste si el humor no es eyectado. El estagirita, en su texto: *La generación de los animales*, concibe factores como la alimentación y la edad en la producción del semen, inclusive va un poco más allá y piensa que la eyaculación "es enteramente posible a una edad en la que el hombre sólo necesita ya renovar su organismo sin tener que desarrollarlo" (Foucault, 2003, p. 85). En este sentido, es que la producción espermática no tiene su origen en la juventud sino en el momento en el que el cuerpo ya se encuentra desarrollado, justamente en el momento en que el organismo necesita ser renovado. Como caso contrario, durante la vejez, la producción espermática se amaina; no obstante, desde los distintos momentos de la existencia "se marca esta relación de complementariedad entre el poder de procrear y la capacidad de desarrollarse o subsistir" (Foucault, 2003, p. 85). Sobre la intersección de dicha complementariedad, se funda una nueva manera en la que el individuo se piensa y concibe su existencia como un acto de desgaste y renovación.

De cualquier manera, a partir de Aristóteles se puede pensar el semen como un punto de articulación entre el cuerpo y el alma, se piensa como fruto del ejercicio de administración

de la propia vida en lo que atañe a la dieta y a los ejercicios sexuales. Aunque la pérdida de fluido represente un gasto, también representa placer para que los individuos en el ejercicio de ponderación no sólo consideren el escape espermático de manera problemática, sino que encuentren la posibilidad de concederse una descendencia, y, a través de ella prolongar, si se quiere, su propia existencia. Dentro de este ejercicio de ponderación, Aristóteles referirá al "abatimiento patente" como una contracara del placer. Dicho abatimiento se explica como "la repugnancia de los jóvenes hacia la primera mujer con la que acontece que tengan relaciones sexuales" (Foucault, 2003, p. 86). El abatimiento patente es la manera en la que el joven reconoce la pérdida de un principio vital, el desgaste, toda pérdida relativa a las cuestiones existenciales. Bajo este escenario es que se piensa, en cierta medida, que el abuso de los placeres en las *aphrodisias* puede llevar a la muerte.

En efecto, la muerte y los posibles gastos en la actividad sexual redefinen el panorama y el objeto del placer en función de la existencia; la pérdida de fluidos es entonces principio indispensable para prolongar la existencia de la especie, hasta el punto de contemplar la inmortalidad como una posibilidad. En el libro cuarto de las *Leyes*, Platón señala que la búsqueda de la descendencia es la manera en la que el hombre trata escapar de su propia muerte; en este sentido, el uso de los placeres es tanto para Platón como para Aristóteles, la intersección donde la propia vida no se extingue, gracias al legado vital de la progenie. En la pérdida hay por tanto cierto grado de inmortalidad que garantiza el continuo de la especie. Aunque en el acto sexual se hable de una mecánica de los cuerpos a manera de un artificio como lo fue el pensado por Platón, en definitiva, por medio de la eyección del semen se asegura la misma existencia.

Ese lazo a la vez natural y artificial está sostenido en Platón por el deseo propio de toda naturaleza percedera por perpetuarse y ser inmortal. Un deseo semejante como Diotima expresa en el Banquete, existe entre los animales que, movidos por la necesidad de procrear, caen enfermos por sus disposiciones amorosas y están prestos incluso a sacrificar su propia vida por salvar a su descendencia (Foucault, 2003, p.86).

De cualquier manera, para Platón la progenie debe surgir de las mejores condiciones posibles para que se pueda gestar el alma más bella. Por su parte, Aristóteles señala que la actividad sexual representa una unión con la inmortalidad en la búsqueda del hombre por participar en las cosas eternas. Para ambos autores la actividad sexual no sólo tiene

implicaciones en el ámbito de la pérdida de vida, del gasto o de la muerte, además implica porvenir, continuidad, eternidad y trascendencia. Desde esta lectura, el uso de las *aphrodisias* es la manera en la que el hombre escapa de la muerte en virtud de la unión en la mecánica de los cuerpos. Es importante señalar que al igual que para el caso de la medicina, cuando se piensa la inmortalidad desde la perspectiva platónica, esta no es entendida del mismo modo por parte de los hombres libres. Dicho de otro modo, toda formulación relacionada a la perpetuidad, a la inmortalidad, y a la progenie, requiere ante todo un ejercicio de reflexión y de razonamiento a través del cual se pueda persuadir, o por lo menos, considerar la importancia de la actividad sexual como la prolongación de la propia existencia.

En retrospectiva, al considerar el recorrido de las *aphrodisias* para los griegos, tanto a nivel filosófico como médico, se tiene que la administración de las prácticas sexuales cobra sentido desde el cuidado por sí mismo y en el cuidado del cuerpo. En todo caso, la manera de configuración y subjetivación a partir del placer es una preocupación por la propia existencia, más allá de una reflexión sobre un bien o mal moral en sí mismo, más allá de una reflexión en torno a lo legítimo o ilegítimo, a lo normal o anormal. En este sentido, es que se piensa en la utilidad de las *aphrodisias* en su equitativo reparto, en su adecuado uso, no desde una manera netamente prescriptiva sino según la circunstancia y los distintos contextos. Las prácticas sexuales son entonces de vital importancia para los griegos y para las nuevas formas de subjetivación; si se busca un origen de lo que el filósofo francés denomina como "formas de rarefacción", este es en tanto en la pérdida de fluidos se consideran efectos negativos sobre el individuo, se ejerce y padece violencia que lleva a la pérdida de las fuerzas en la mecánica de los cuerpos, inclusive hasta el punto de llegar a la muerte cuando se excede en el uso de los placeres. El placer no es pues un mal en sí mismo, más bien, su inadecuada administración, pone en riesgo "la relación del individuo consigo mismo y su constitución como sujeto moral" (Foucault, 2003, p.88).

Más adelante, en el *Uso de los placeres*, Foucault aludirá, a manera de contraste con respecto a los griegos, a la "doctrina cristiana de la carne". Señala una serie de relaciones entre el cristianismo y la cultura griega con respecto a la violencia involuntaria del acto y la posibilidad de entablar relaciones en lo que atañe a la existencia y a la muerte. Ahora bien,

reconocen a partir de San Agustín una ruptura fundamental: el deseo es una fuerza que es irreprimible. En este preciso instante, es que el carácter coincidental, reflexivo, casi que canónico, se termina convirtiendo en un valor canónico y la economía sobre el cuerpo pasa a un terreno reglamentario y normativo. Probablemente, una de las ideas centrales a la que se apela para sustentar esta doctrina reglamentaria, se cimenta sobre la función procreadora de la mecánica de los cuerpos por medio del matrimonio para que el individuo no sea entregado a la muerte eterna.

Ahí tenemos una codificación jurídico-moral de los actos, de los momentos y de intenciones que hacen legítima una actividad portadora de sí misma de valores negativos, y la inscribe en el doble registro de la institución eclesiástica y de la institución matrimonial (Foucault, 2003, p. 89).

De manera análoga, para los griegos, los temas relativos a la sexualidad representaron, más que un valor jurídico moral, un ejercicio reflexivo que permea las distintas esferas éticas para llevar al terreno de una técnica de vida. Lo que es de notar, más allá de toda diferencia, es que el placer no es objeto de análisis con respecto a sus efectos, de allí que se vea el placer como motivo de análisis bajo una forma de administración en las relaciones con la propia naturaleza. Si se analizan las *aphrodisias*, se ve que para los griegos el núcleo problemático corresponde a una capacidad de elección, control, autodomínio, repartición; en definitiva, una forma de constitución de sí, una nueva forma de devenir sujeto en la constitución de la propia existencia, de la vida y de la muerte. Al reconocerse el gasto y la muerte como factores manifiestos de las prácticas sexuales, se tiene que el ejercicio sexual, más allá de toda vitalidad, es un lugar en el que se privilegia la constitución ética de los individuos, en efecto, es una nueva manera en la que el sujeto pretende "conservar la libre disposición de su energía y de hacer de su vida una obra que sobrevivirá más allá de su existencia pasajera" (Foucault, 2003, p.90).

3. De la desubjetivación política de los placeres y de la noción “sujeto de deseo”

A primera vista, podría pensarse que la desubjetivación corresponde a la manera en la que el individuo piensa su libertad con respecto a las instituciones, a las estructuras y/o a cierto tipo de dominio. No obstante, para terminar de desarrollar las tesis dos, tres y cuatro, es preciso ir más allá del concepto de desubjetivación por sí solo, cuestión que fue planteada en la introducción, y referirnos al asunto desde un enfoque político. En otras palabras, se trata de pensar la desubjetivación política como principio a través del cual el sujeto deviene en el uso de los placeres. En efecto, a partir de este abordaje se cumple un doble propósito: por un lado, redondear la idea bajo la cual se sostiene que en el marco de *Historia de la sexualidad II*, se admite una lectura en clave de desubjetivación política; por otro lado, terminar de desarrollar la tercera tesis que sostiene que la manera en la que el individuo se subjetiva éticamente a través del placer sólo es posible en las tensiones con la subjetivación política. En este orden de ideas, precisando lo que es propio de la desubjetivación política, se llegará finalmente a considerar la necesidad de la desubjetivación de la noción "sujeto de deseo".

Preliminarmente se ha abordado el concepto de desubjetivación de la siguiente manera: “un momento de desubjetivación ha estado incluido, como lo hemos visto, en todo el proceso de subjetivación y del Yo de la penitencia al negarse” (Agamben, 2011, p. 250). Lo que se resalta en primera instancia es que los procesos de subjetivación implican a su vez procesos de desubjetivación. Lo que se resalta en segunda instancia es que el concepto de desubjetivación, no se piensa, necesariamente, desde un punto de vista peyorativo. Lo que se resalta en tercera instancia es que a pesar de un antagonismo entre subjetivación política y subjetivación ética en el uso de los placeres, no se implica una relación de exclusión sino que se plantea una relación que piensa de otro modo las sujeciones éticas y la necesidad de unas des sujeciones políticas. Se plantea pues una relación asimétrica y antagónica pero que a su vez es constitutiva entre: sujeto ético y sujeto político.

Las implicaciones de la desubjetivación rodean la esfera de la crítica frankfurtiana, en particular desde la propuesta de Adorno y Horkheimer que postulan que hay ciertos modos

de sujeción a las estructuras de las cuales es muy difícil des sujetarse (Araujo, 2017, p. 207). En efecto, esta referencia a la escuela de Frankfurt nos permite esbozar, o más bien, situar la discusión en las tensiones ético-políticas en la intersección de las estructuras, en las cuales el individuo se planta de cara a un sistema, a un entramado social. En todo caso, es preciso ver que en los escenarios propios del entramado social, el individuo puede ser considerado como una simple pieza que es reemplazable para sí y para otros. Conviene analizar esta pieza y compararla análogamente con un engranaje de la maquinaria social como la pérdida de los procesos en los que se deviene sujeto, como la pérdida de toda posibilidad de subjetivación ética.

Ese peligro es justamente la desubjetivación, el momento en que el sujeto no es más que un mero engranaje de una maquinaria, quién efectivamente controla los acontecimientos y la imagen del pasado. Un sujeto soberano (absolutizado) que asume el papel de actor y frente al cual los hombres, la clase oprimida rinde su posibilidad de acción transformadora (Araujo, 2017, p. 207).

La desubjetivación se piensa a esta altura como un movimiento netamente del escenario político, es decir, como una pérdida de subjetivación en las inherentes relaciones con oficios y acciones del individuo en el entramado social. Ahora bien, si se apela a la visión clásica de la política y se reconoce en un sentido aristotélico que el hombre es por naturaleza un animal político, se tiene que los procesos de subjetivación ética se dan en el marco de este mismo entramado social; en otras palabras, si se admite la visión clásica en la filosofía política, a pesar de presentarse un antagonismo entre subjetivación ética y política, se ve que es una bina indisoluble en todo proceso de subjetivación y desubjetivación. Por tanto, la subjetivación ética solo es posible en el marco de lo político, ya sea que se oriente hacia un proceso de subjetivación o desubjetivación. A pesar de que la desubjetivación sea mencionada como un peligro, lo que es de notar es el control del sujeto en toda una serie de dinamismos y acontecimientos. En este sentido, es fundamental señalar que "la ontología del poder foucaulteano se ampara, en cierta medida, de la voluntad de poder de Nietzsche para pensar el antagonismo, el enfrentamiento de las fuerzas, como ontológicamente constitutivo de la experiencia del sujeto" (Roberto, 2018, p. 292). Este antagonismo de fuerzas entre lo ético y lo político, es el que permite al individuo, por momentos, devenir éticamente mientras que se desubjetiva políticamente.

Sin embargo, lo que nos compete, es la subjetivación y desubjetivación a partir del uso de los placeres; en este orden de ideas, nos encontramos con que, a partir de la noción de placer en Foucault, nos adentramos en unas relaciones de subjetivación ética que de algún modo u otro nos lleva a comprender un antagonismo, unas tensiones con respecto a la subjetivación política. Ahora bien, aunque no se pretenda profundizar en los modos de subjetivación política y tan solo se señale como un conjunto de fuerzas de oposición y constitución, es preciso ver que al referirnos al placer, por momentos, se trace una oposición con respecto a la política, esto es lo que admitiremos como la clave de lectura de la desubjetivación política.

3.1 Algunas tensiones entre la subjetivación ética y política

En el capítulo segundo del presente escrito, *Estética de la existencia: para un arte estratégico de la dietética en las formas de subjetivación*, nos hemos remitido en varias ocasiones a Platón y se ha referido principalmente a dos diálogos: *Las Leyes* y *La República*. Resulta pues paradójico que la constitución de una subjetividad en el uso de los placeres, inclusive en el marco de la obra foucaultiana, se ejemplifique a partir de dos obras que a primera vista son de corte político. Por un lado, se puede advertir la tesis que se ha venido desarrollando, el individuo se subjetiva éticamente a partir de unas tensiones con respecto a la subjetivación política; por otro lado, se abre el panorama para señalar de manera concreta cuál es esa clave de lectura de la desubjetivación política, pues hasta el momento se ha hecho referencia principalmente a los modos de subjetivación ética desde el placer.

En el libro tercero de la *República*, como ya se señaló, el régimen y el origen de la medicina para Platón se da gracias a una revelación del dios esculapio a los hombres; en efecto, los hombres al tratar de seguir cada enfermedad de manera particular se fueron alejando de la vida sana, y con ello se configura un nuevo régimen de seguimiento a los enfermos. Indistintamente del valor positivo o negativo del nuevo régimen, lo que llama la atención es que inicialmente este cuidado es dado a todos los hombres, se habla por tanto de una colectividad, de todo aquello que es común, que configura las relaciones de una sociedad,

sus creencias y por tanto la vida política. El tránsito hacia un seguimiento particular de las enfermedades, es en consecuencia, el detrimento de las relaciones de subjetivación política y una nueva manera de administración de los placeres a partir de una dimensión ética. En efecto, nos encontramos con la clave de lectura de desubjetivación política en la nueva instauración o configuración de las maneras en las que se piensa la medicina. Más adelante, en las tensiones antagónicas y constitutivas de lo ético y lo político, nuevamente la subjetivación ética pasa a primer plano cuando en el diálogo los *Rivales*, Platón propone la justa medida a manera de los pitagóricos, en lo que respecta al cuidado del cuerpo como núcleo central de las formas de individuación del sujeto.

Así mismo, al referirnos a la felicidad y utilidad del régimen de las *aphrodisias* más allá del tiempo, se plantea nuevamente una tensión entre la subjetivación ética y política. Por ejemplo, cuando Platón compara el régimen de los atletas con el de los guerreros, menciona que los primeros asumen la dietética en un sentido canónico, mientras que los segundos la sumen en un sentido casi que canónico. A partir de esto, plantea unas problemáticas a los atletas como lo son las graves dolencias producto de la rigurosidad del régimen y el adormecimiento del alma por el excesivo cultivo del cuerpo, que a la manera de un enfermo terminan casi que incapacitándose y siendo improductivos para la *polis*, con tal de poder cumplir con las prescripciones del régimen. En este sentido, la manera en la que algunos atletas devienen sujeto es asimétrica con respecto a la formación de los guerreros de la *polis*; bien se sabe que estos últimos cumplen con una función netamente pública y política en lo que atañe a los cuidados de la ciudad. De allí que emerja nuevamente un antagonismo y una constitución: por un lado, algunos atletas se subjetivan éticamente en la medida en que se desubjetivan políticamente del régimen de los guardianes pensado por Platón; por otro lado, que la valoración de la subjetividad ética no sea vista en este caso de manera positiva.

Por su parte, refiriéndonos a las *Leyes* en Platón, y en el mismo marco referencial de la medicina y la dietética, vemos la distinción entre los médicos que se ocupan de los hombres libres y aquellos que se ocupan de los esclavos. La enfermedad para los libres es un ejercicio propio del cuerpo de las artes de la existencia, ya que el médico funge un papel de terapeuta que interpela no solo por el cuidado del cuerpo sino también por el cuidado del alma y de la

propia existencia en una suerte de ejercicio reflexivo. Para el caso de los esclavos, no nos encontramos propiamente con la labor de un terapeuta sino con la de un técnico que prescribe simplemente las recetas para la dolencia particular, sin dar razón del porqué. Así se tiene que la enfermedad para el hombre libre es un ejercicio de reflexión propio del campo ético y de la configuración del individuo a través de estas relaciones. Por el contrario, para el caso de los esclavos, la medicina es simplemente un ejercicio técnico que no involucra necesariamente un principio ético, en definitiva, es el ejercicio de una función pública o política. Nuevamente se señala el antagonismo que se ha venido tematizando y a través del cual la diferenciación ética solo es posible en oposición a lo político.

Más allá del plano del régimen, y adentrándonos propiamente en el uso de los placeres y en la administración de las *aphrodisias*, Platón señala la importancia de la abstinencia sexual en las formas de subjetivación. Nuevamente se recurre al caso de los atletas y se comenta que la abstinencia sexual produce efectos positivos para la competición y también para el gobierno de sí mismos. Propiamente, en la competición y en las olimpiadas, la victoria no es en tanto colectividad o filiación a un grupo determinado, vencer en las justas es reflejo de magnanimidad, a la vez *enkrateia*, es el lugar privilegiado donde el sujeto conoce una verdad sobre sí mismo. A pesar de que las justas se dan en un escenario público y a la vez depende del mismo, la victoria es posible gracias a la oposición con los contendores. En otras palabras, aunque la práctica se lleve a cabo en un escenario público, su buena ejecución depende fundamentalmente de una actividad ética dentro de la cual se destaca, por ejemplo, la abstinencia sexual. Esta forma de subjetivación ética se opone, o más bien, plantea nuevamente unas tensiones con respecto a lo político; en todo caso, la preparación del atleta y la consideración de las múltiples variables solo es posible si se antepone la subjetivación ética con respecto a la política y en consecuencia el sujeto en mayor o en menor medida se desubjetiva políticamente para vencer en las justas.

En la misma línea de exposición de la propuesta platónica, y reconociendo la tesis que nos muestra que la manera en la que el individuo se subjetiva éticamente a través del placer sólo es posible en las tensiones con la subjetivación política, se nos presenta la progeie como centro de interés en la administración de las *aphrodisias*. En efecto, como ya

se señaló, Platón reconoce que el centro de interés por la progenie compete tanto a los conyugues como a la *polis*, inclusive la formación ética de los futuros ciudadanos puede presentar algunos peligros a la ciudad si desde el mismo acto sexual no se cuenta con las condiciones favorables para la fecundación. Más que un antagonismo, para este caso, se plantea una interdependencia entre subjetivación ética y lo político, en otras palabras, de la subjetivación ética depende también en mayor o en menor medida el desarrollo de la *polis*, aunque no necesariamente en el sentido de la configuración de unas subjetividades, si se quisiera se podría decir que: lo político desde esta perspectiva muestra como requisito fundamental una subjetivación ética. Los mencionados peligros no son la búsqueda de una configuración en algún sentido en particular, es la evasión de un posible mal que lleva sobre todo a una preocupación ética. Aunque la fecundación pueda tener cierta incidencia en el plano político y así mismo la preocupación por la progenie lo sea en algún sentido, la manera en la que el individuo deviene sujeto es en tanto la conformación de un *ethos*.

Más adelante, cuando el mismo Platón en las *Leyes* alude a la edad más favorable de los padres para la respectiva fecundación, nos encontramos con una relación asimétrica entre el hombre y la mujer; para el caso de los primeros, sitúa la edad alrededor de los treinta y cinco años, para el caso de las mujeres, como se mencionó en el anterior capítulo, se sitúa entre los dieciséis y los veinte años. Pues bien, la edad más favorable en miras a la mejor progenie posible es una reflexión que parte de la búsqueda de un bien para la *polis*; sin embargo, a la manera del régimen, se puede decir que esta no es una condición ineludible, no representa valor canónico ni es un requisito para constituirse como sujeto en los asuntos políticos. Teniendo en cuenta lo anterior, el rango de edades sugerido por Platón cobra importancia desde el plano ético si se piensa la procreación como un acto de extensión de la propia vida, más allá de toda implicación política. Nuevamente en las tensiones que ya se han venido señalando, nos encontramos con una reivindicación de lo ético en las tensiones con lo político, que no se limita a un antagonismo sino a una tracción que en cierta medida es constitutiva. Si eventualmente se llegara a considerar la edad más favorable para la reproducción en un sentido canónico, el antagonismo sería un hecho que trazaría una línea divisoria entre las libertades de la reflexión y la constitución ética en oposición a los

principios de configuración política; bajo este panorama, lo más propio sería admitir una clave de lectura de desubjetivación política.

En concordancia con lo anterior, Platón reconoce que el interés por la progenie es tanto para los padres por todo aquello que implica la extensión de la existencia, pero también es de interés para la *polis* porque con ello se traza el futuro de la ciudad. Sin embargo, el argumento central subyace en la formación ética de los individuos de la *polis*; es más el punto de inflexión que da origen a la preocupación por la progenie, a saber: la práctica sexual misma, las maneras en las que el sujeto administra las *aphrodisias*, piensa su constitución ética antes que su constitución política. La subjetivación ética es en todo caso la puesta en escena y por tanto prototípica de una posible subjetivación o desubjetivación política.

De manera análoga, situando nuevamente la reflexión en el plano de las *aphrodisias* y de manera particular en lo que atañe o compete al placer, desde la lectura propuesta en el capítulo dos, cuando se menciona la dualidad de las prácticas sexuales, Platón reconoce en *Filebo* que los efectos del placer tienen una relación con el sufrimiento. La sobreexcitación que se produce en la confrontación de los cuerpos y en las prácticas sexuales en donde se gesticula sobremanera, se jadea y los cuerpos se contraen es muestra de la dualidad entre el placer y el sufrimiento. El escenario en el que es posible la confrontación de los cuerpos, no es el mismo en el que se dirimen los asuntos políticos. En primera instancia y de manera clara se tiene que las *aphrodisias* competen a la vida privada por lo que el acto sexual implica, si se quisiera es la primacía de lo ético; en segunda instancia se tiene que los asuntos políticos no son pensados ni consideran la variable del sufrimiento y/o del placer *per se*, solo consideran los efectos, o más bien, lo que de la actividad sexual se puede derivar. En este orden de ideas, más que entrar a discurrir sobre la génesis de una posible subjetivación ética o política, y más allá de las tensiones señaladas, se ve que el lugar en que el placer y el sufrimiento acontecen de manera simultánea es posible en la reivindicación del individuo que deviene sujeto y administra la propia existencia. La bina placer - sufrimiento se puede llevar hasta el punto de la desubjetivación política si en el uso de las *aphrodisias* no se establece una relación con lo que de la actividad sexual se puede derivar.

Contrastando un poco la idea anterior y pensando nuevamente lo que de la actividad sexual se puede derivar, se apela nuevamente a la progenie. En efecto, de manera similar a lo señalado en el capítulo anterior, para Platón, la búsqueda de la descendencia es la manera en la que el hombre trata de escapar de su propia muerte; esto puede ser entendido como la intersección donde la propia vida no se extingue, como la posibilidad de una perpetuidad de la propia existencia. Pues bien, aunque múltiples son las variables que pueden ser analizadas en el tratar de escapar de la propia muerte, lo que es motivo de interés desde las tesis planteadas en el presente estudio, es que bajo esta consigna lo que se procura es la extensión de la propia vida que no necesariamente se encuentra en función de los asuntos políticos. Aunque la descendencia, de manera natural o no, tenga participación en la *polis*, lo que se señala es con respecto a la propia existencia, a la vida del individuo que deviene y se constituye para sí mismo. Esta perspectiva antepone nuevamente la visión ética de la subjetividad, sin perjuicio de lo político, y reiteradamente sitúa una tensión que ineludiblemente admite una clave de lectura de la desubjetivación política. Dicho de otro modo: si se prioriza la subjetivación ética por lo que implica la prolongación de la propia existencia, esto es posible prototípicamente en detrimento de los asuntos políticos. De allí que para Platón la progenie debe surgir de las mejores condiciones posibles para que se pueda gestar el alma más bella.

3.2 Sobre la desubjetivación del sujeto de deseo

La cuarta tesis propuesta en el desarrollo del estudio es aquella que propone que: para hablar de subjetivación a partir del placer es preciso la desubjetivación del concepto “sujeto de deseo”. Hasta el momento, en el capítulo primero se ha planteado brevemente la cuestión al referirnos a las *aphrodisias*. En el capítulo segundo, por su parte, el concepto de deseo se ha puesto de relieve en el marco de la doctrina cristiana de la carne y se reconoce en la propuesta de San Agustín la ruptura entre placer y deseo. ¿En qué sentido es preciso hablar de la desubjetivación del concepto "sujeto de deseo"? Indistintamente de las tensiones y/o antagonismos entre la subjetivación ética y política, lo que se pretende es centralizar la

discusión de la subjetivación del concepto sujeto de deseo circunscrita a la doctrina cristiana de la carne. En efecto, no es la descentralización del deseo en general, por tanto, es una posible desubjetivación entre las discontinuidades que para Foucault se dan entre la moral de los textos paganos y cristianos. La necesidad de descentralizar la noción, si es que se admite una necesidad, puede acotarse aún más con lo comentado por Deleuze en el texto: *Deseo y Placer*, a este respecto señala:

La última vez que nos vimos Michel me dijo, con mucha amabilidad y afecto, más o menos esto: No puedo soportar la palabra deseo; incluso si usted lo emplea de otro modo, no puedo evitar pensar o vivir que deseo = falta, o que deseo significa algo reprimido. Michel añadió: Lo que yo llamo placer es quizá lo que usted llama deseo; pero de todas formas necesito otra palabra diferente a deseo. (Deleuze, 1995, p.12).

Con lo anterior, se hace énfasis sobre la necesidad de descentralizar la noción y además se trazan algunos elementos para desligar el concepto desde la propuesta foucaultiana. En primer lugar, lo que inquieta es que el deseo sea asociado con la represión. En segundo lugar, se presenta la ética de la pastoral cristiana donde el deseo es apreciado de modo negativo. En tercer lugar, a pesar de las continuidades entre la ética pagana y cristiana, la discontinuidad se presenta cuando se disocia el placer y el deseo. Recordemos que las *aphrodisias* desde la propuesta de Foucault en la lectura de Aristóteles, son disposiciones sobre el cuerpo que unen al placer y a la fuerza del deseo. En este sentido, el placer y el deseo son tensiones constitutivas para los griegos que se presentan de manera natural. Recordemos que la *epithymia* es muestra de la unión entre placer y deseo:

Esta percepción de las, *hédonai epithymiai* como fuerza temible y enemiga, y la constitución correlativa de uno mismo como adversario vigilante que las enfrenta, justa contra ellas y busca domeñarlas, se traduce en toda una serie de expresiones empleadas tradicionalmente para caracterizar la templanza y la intemperancia: oponerse a los placeres y a los deseos, no ceder ante ellos, resistir a sus asaltos y, al contrario, dejarse llevar por ellos, vencerlos o ser vencido por ellos, estar armado o equipado contra ellos (Foucault, 2003, p. 43).

De cualquier manera, a partir de la doctrina cristiana de la carne se plantea una ruptura en la que el sujeto históricamente se encuentra dominado por la noción de deseo. Inclusive, si nos remitimos a las formas de constitución de los sujetos en la modernidad, por ejemplo, a partir del psicoanálisis, se advierte que la noción de hombre de deseo se encuentra muy presente. En este sentido, para la doctrina cristiana de la carne el deseo es un elemento casi que constitutivo del pecado, para el caso del psicoanálisis una decodificación, es decir, una

liberación del inconsciente. Si se comparan nuevamente estas visiones sobre el deseo con respecto al mundo grecolatino, se verá que la atracción del placer junto con la fuerza del deseo es la que permite la administración de las *aphrodisias* más allá de toda visión fragmentaria.

Ahora bien, a partir del reconocimiento de una subjetivación, principalmente en el plano de lo ético, la experiencia histórica de la sexualidad se pone de relieve y desde la época clásica, específicamente en los siglos XIX y XX, según nuestro autor, es muy difícil distinguir el punto de inflexión entre la sexualidad y el deseo; dicho de otro modo, la configuración del sujeto moderno parece no distinguir entre las implicaciones de la sexualidad más allá de la noción “hombre de deseo”. Es por ello por lo que, para el filósofo francés “la experiencia de la sexualidad puede realmente distinguirse, como figura histórica singular, de la experiencia cristiana de la carne: ambas parecen dominadas por el principio del hombre de deseo” (Foucault, 2003, p. 6). Si se tiene que la base sobre la cual el individuo se reconoce como sujeto de una sexualidad es la noción de hombre de deseo, por las condiciones históricas, entonces las implicaciones de una subjetividad se encuentran en el orden del mismo; para el sujeto moderno es muy difícil reconocerse como dueño de una sexualidad al margen de la noción de deseo. Si las maneras en las que el individuo que deviene sujeto son y se dan a partir de las relaciones con los juegos de verdad, estas relaciones se encuentran marcadas por la visión fragmentaria entre placer y deseo, ya sea por la doctrina cristiana de la carne o por la recurrencia del hombre moderno hacia la noción; en este sentido es que es propio hablar de una desubjetivación del sujeto de deseo.

A esta altura se reconocen dos instancias que permiten descentralizar, si se quisiera, desubjetivar la noción de hombre de deseo. Por un lado, y de manera general como ya se ha venido señalando en el transcurso del estudio, se encuentra el giro que realiza Foucault hacia la filosofía grecolatina como un modo de vida, como una estética de la existencia, como la manera en la que el sujeto dice una verdad sobre sí mismo. Por otro lado, y de manera más particular, se encuentra el concepto de *epithymia* como fuerza indisoluble entre placer y deseo. La primera instancia se justifica por sí sola, pues en *Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres*, el filósofo francés realiza toda una genealogía de las *aphrodisias* desde

algunos filósofos antiguos. La segunda instancia, aunque ya fue mencionada en el capítulo primero en las relaciones de las *aphrodisias* con la *epithymia*, admite un análisis que eventualmente puede conducir al individuo al reconocimiento de una sexualidad al margen de la noción "sujeto de deseo", y por tanto en la subjetivación del placer se puede desubjetivar de cierto modo de la doctrina cristiana de la carne.

Sin lugar a dudas, el rastreo histórico que realiza Foucault, ha constituido en occidente, por lo menos, una hermenéutica del deseo que ha llevado a que los individuos reconozcan una verdad sobre ellos mismos desde las relaciones con el cristianismo. En este sentido, la manera en la que el sujeto deviene históricamente en las relaciones con su propia sexualidad se ha priorizado desde la noción de sujeto de deseo y la ha llevado al orden de una verdad sobre sí mismo, a la manera de una subjetivación de los discursos políticos. En todo caso, para Foucault, la sexualidad moderna se ha visto permeada por la doctrina cristiana y ha constituido un eje sobre el cual pivota el reconocimiento y autorreconocimiento de los sujetos. Recordemos en todo caso que la administración de los placeres para el francés no representa un bien o un mal moral en sí mismo, antes bien, considera las múltiples variables para su adecuado uso en las distintas maneras de devenir sujeto. Dicho lo anterior, si nos situamos nuevamente en la doctrina cristiana de la carne y la noción de sujeto de deseo, vemos que lo que advierte Foucault es que la sexualidad, y en particular las formas de subjetivación en el uso de las *aphrodisias*, se han configurado en la modernidad como un bien o un mal moral en sí mismo. En efecto, bajo la apuesta foucaultea es fundamental:

comprender cómo en un momento específico del cristianismo emerge la necesidad de interrogar el deseo a los fines de descubrir la verdad del individuo, o para usar los mismos términos de las modificaciones de *El uso de los placeres*, se trata de interrogar el cristianismo con el objeto de comprender cómo y por qué el deseo se constituye como un núcleo de verdad insoslayable para determinar lo que el sujeto es (Colombo, 2020, p.125).

En este sentido, es fundamental cuestionar en la doctrina cristiana los discursos que han legitimado al sujeto de deseo, y analizar sus relaciones con la verdad en las formas de subjetivación teniendo claro el origen de esta visión fragmentaria de la *epithymia*. Para los fines pertinentes, se plantea el siguiente interrogante: ¿A partir de qué momento el cristianismo considera la práctica sexual como un bien o un mal moral en sí mismo? Con miras a la solución del interrogante y en el marco de la doctrina cristiana de la carne, se tiene

que dentro de las múltiples consideraciones el motivo a partir del cual se problematizan las prácticas sexuales como un bien o un mal moral en sí mismo concierne a: "la violencia involuntaria del acto, su parentesco con el mal y su lugar en el juego de la vida y de la muerte" (Foucault, 2003, p.89). Sin embargo, si se considera un momento coyuntural, este es a partir de la figura de San Agustín, como ya fue mencionado previamente, y a esto se suma la legitimidad de un discurso en el orden del poder pastoral.

Las referencias de Foucault a la obra de San Agustín se articulan sobre todo en torno a la idea de carne y del célebre libro XIV de *La ciudad de Dios*. Agustín retoma una fórmula célebre en la antigüedad y nos ofrece una descripción del acto sexual como una especie de espasmo: deseo que se apodera de todo el hombre, lo sacude, lo sobresalta, mezcla las pasiones del alma con los apetitos carnales [...] San Agustín llama libido al principio del movimiento autónomo, desobediente, de los órganos sexuales. (Castro, 2018, p. 5).

Lo que se resalta en primera instancia, es la referencia al concepto de deseo y la división entre los apetitos o pasiones del alma con respecto a los de la carne. En segunda instancia, la concepción de la actividad sexual para el nativo de Hipona no presenta variaciones modales o estacionarias; dicho de otro modo, no contempla un régimen sino uniformidad en el acto que conflictúa y desequilibra a todo individuo que se reconoce como sujeto de la carne. Por lo siguiente, se tiene que para Agustín la actividad sexual es propia de la carne y del cuerpo que de manera desequilibrada se ha dejado llevar por la libido. La reflexión sobre la doctrina cristiana de la carne y el sujeto de deseo propuesta por Foucault en la lectura de San Agustín, se precisa de mejor manera en el cuarto tomo de *Historia de la sexualidad - Las confesiones de la carne*, cuando el francés trata las cuestiones relativas a los bienes del matrimonio y a la libidinización del sexo. En efecto, aunque el presente estudio esté enfocado al uso de los placeres, se puede decir que a partir de la figura de San Agustín se proyecta una transformación en la administración de los placeres, que terminan por marcar los discursos y las experiencias del reconocimiento de los sujetos durante la edad media y en la modernidad. Ahora bien, aunque el tema de la carne (*chair*) se precise de mejor manera en el cuarto tomo de *Historia de la sexualidad*, si nos referimos a la doctrina cristiana de la carne es en el sentido del "cuerpo atravesado por el deseo, la concupiscencia, la libido [...] la carne cristiana es la sexualidad atrapada dentro de la subjetividad" (Castro, 2018, p. 30).

Paralelamente, bajo el escenario de esta doctrina cristiana de la carne y las discontinuidades en el uso de los placeres a partir de la figura de San Agustín, se puede formular una cuestión que compete al gobierno de la vida en la tradición y racionalidad judeocristiana, que se comprende de mejor manera en el poder pastoral. En este sentido, se presenta cierta continuidad histórica entre el poder ejercido durante la edad media que termina siendo adaptado, finalmente, por la modernidad. El discurso a partir del cual se legitima la noción de sujeto de deseo en las inherentes relaciones de poder, para el caso del cristianismo, tiene sus raíces en la tradición judía entre la figura religiosa del pastor y el rebaño. A diferencia de los griegos, para Foucault las formas de dominación del cristianismo más que políticas o territoriales se dan en el orden de los asuntos vitales para los individuos. En todo caso, el poder pastoral procura una verdad que se formula bajo el bien que se procura a los individuos, que en última instancia termina por vigilar la actividad humana de una manera particular bajo el principio del cuidado y la observancia. De allí que "el poder pastoral es individualizante, es decir, se ejerce sobre el rebaño en su conjunto, pero sobre cada oveja en particular" (Castro, 2018, p. 30). Entre tantas posibilidades de administración de la vida en lo relativo a las cuestiones vitales de los individuos, la administración de los placeres también es un foco que admite desde la tradición judeocristiana una política sobre los cuerpos, una manera de configurar una verdad respecto a sí mismo.

Si se tiene que a partir de San Agustín la actividad sexual es propia de la carne y del cuerpo que de manera desequilibrada se ha dejado llevar por la libido, se puede decir que su continuo histórico ha sido posible por el poder pastoral que ha permeado desde la tradición judeocristiana tanto la edad media como la modernidad. En este sentido, la práctica sexual entendida como un bien o un mal moral en sí mismo, hunde sus raíces en la concepción de la actividad sexual propuesta por el nativo de Hipona y se legitima a través del ejercicio del poder pastoral prototípico en el judaísmo. Si se reconoce la necesidad de la desubjetivación del sujeto de deseo, si es que hay cierta necesidad en los procesos de devenir sujeto, esto es posible de dos maneras. Primero, si a la manera de los griegos en los procesos de subjetivación no se presenta una visión fragmentaria entre placer y deseo, es decir, se subjetiva la *epithymia*. Segundo, si en el continuo histórico el individuo a través de la

administración de los placeres presenta, o más bien, ejerce ciertas prácticas de resistencia con respecto al poder pastoral que permea la esfera de las *aphrodisias*. Con esto se tiene que: para hablar de una subjetivación a partir del placer, es preciso la desubjetivación de la noción "sujeto de deseo".

Conclusiones

A partir de la subjetivación y desubjetivación en el uso de los placeres, se han propuesto cuatro tesis que han sido el hilo conductor del presente estudio y se han desarrollado principalmente tres categorías en el marco del segundo tomo de *Historia de la sexualidad II*. En primer lugar, tal como se indicó en la introducción de la presente investigación, por subjetivación se comprende la manera en la que el individuo llega a ser sujeto en constante devenir, como un no acabamiento, como desidentificación, como posibilidad de un nomadismo indeterminado, como devenir sujeto en las relaciones de conocimiento, poder y en las prácticas a través de las cuales se constituye. En segundo lugar, por desubjetivación se comprende un proceso de negación, si se quisiera en el orden de lo ético, y en el marco de los dispositivos que permiten unas prácticas de dominio sobre los cuerpos; como una manera en que los dispositivos se presentan como condición vital difuminando la línea en la que individuo deviene sujeto. En tercer lugar, por placer se tiene que es una categoría fundamental en los procesos de subjetivación ética, que se antepone a la visión moderna de la sexualidad bajo el principio de "sujeto deseante"; y que plantan de cara a los juegos de verdad desde las prácticas en la que los sujetos se constituyen a sí mismos.

En retrospectiva, se han examinado las maneras en las que el sujeto se configura a través del placer y se desplaza hacia un movimiento en el que objeto deviene sujeto; además, se ha tematizado el concepto de desubjetivación en el marco de los placeres, categoría que no fue propiamente desarrollada por Foucault, y se ha tomado como referente la definición propuesta por Giorgio Agamben. A continuación, se presentan las tesis desarrolladas y los aportes de la investigación a las mismas.

1. *La sexualidad, en particular el placer, es un problema ético que se encuentra adscrito a la noción: estética de la existencia, y, por ende, es propio hablar de un proceso de subjetivación a partir del placer.*

Bien se sabe que el proyecto de la *Historia de la Sexualidad* se encuentra adscrito a la etapa que para Foucault corresponde a la subjetividad, por el momento en que se gesta la obra; además, como se mencionó en el primer capítulo, el francés procura una genealogía del sujeto deseante desde occidente. En este orden de ideas, la sexualidad es abordada desde reglamentaciones genealógicas y se muestra cómo estas entrañan una relación con los juegos de verdad. Davidson (2006) propone que *Historia de la Sexualidad* es el pretexto bajo el cual Foucault procura una genealogía que es ante todo ética. La sexualidad *grosso modo*, admite una relación con la manera en la que el sujeto da sentido a su existencia, a sus conductas, a sus deberes y de manera más precisa administra sus placeres. En la introducción del segundo tomo de *Historia de la Sexualidad*, se consignan varios interrogantes que ante todo conducen a una preocupación moral y a una inquietud ética en el comportamiento sexual de los sujetos.

En el marco de la genealogía de la constitución del sujeto de deseo moderno, un vuelco hacia la filosofía grecolatina sitúa al placer en la relación con los juegos de verdad, de esta manera se muestran ciertas continuidades y discontinuidades entre la moral pagana y la moral cristiana. En efecto, cuando la moral cristiana instaure un sistema de prohibición para imponer una suerte de orden normativo sobre el conocimiento de la vida sexual, lo que hace de cierto modo es la des sujeción de la condición de realidad existente y autónoma en el reconocimiento de los placeres. Así pues, si para Foucault la sexualidad es una cuestión esencialmente ética, se puede establecer una simetría entre ética y estética de la existencia; en otras palabras, si la sexualidad es el pretexto para hablar sobre la ética, se entiende que a partir de la subjetivación y sus distintas formas de resistencia, la apuesta del placer para Foucault es esencialmente la apuesta por una estética de la existencia.

De manera más concreta si admitimos que la sexualidad y en particular el placer es un problema ético adscrito a la estética de la existencia y que a su vez esto acarrea un proceso de subjetivación, esto es posible principalmente a partir de una lectura de la filosofía griega. Como ya se ha señalado, la sexualidad en el mundo antiguo está integrada por una diversidad de prácticas que hacen parte de un universo definido y plural de técnicas relacionadas con el cuidado de sí. De manera semejante se tiene que nociones como *aphrodisia*, *chrêsis*, *enkrateia* y *sophrosynê*, son algunos de los neologismos en los que el pensamiento antiguo

prescribe conductas sobre los usos que pueden hacer las personas en relación con su propio cuerpo y en relación con la administración de los placeres.

Hablar del proceso de subjetivación a partir del placer, es considerar las *aphrodisias* como los actos, gestos y contactos relacionados con el placer; por ejemplo, en el a priori histórico se ve cierta continuidad cuando en la antigüedad se ha puesto en alerta sobre los excesos en los placeres de la carne. Por su parte, en el marco de los procesos de subjetivación se tiene que *Chrêsis* es el sistema de interdicción que crean los manuales de prescripción y toda la moral sexual, aludiendo a los tiempos propicios que a lo largo del año resultan más favorables para disfrutar de los placeres sexuales. De manera similar, la *enkrateia* es un concepto el cual se lo ha definido como un principio de la acción que propende por el justo medio y permite una apropiación moral que en definitiva tiene al cuidado de sí como finalidad ética. En último lugar, la *sophrosynê* es el punto medio entre la entrega ilimitada a los deseos y la insensibilidad, ante todo representa un estado de dominación del deseo.

En el mismo marco de los procesos de subjetivación a partir del placer, se puede considerar el tránsito de la medicina al acto sexual en la instauración del régimen. En este sentido, los procesos de subjetivación en el régimen, más allá de ser algo netamente reglamentario o normativo, responden a elementos fisiológicos en las relaciones con el mundo exterior y con ciertas cronologías. De igual manera, la dietética, como forma de estilización de las prácticas sexuales, como relación con el cuerpo, encuentra sus orígenes en el quehacer médico y en la problematización sobre el régimen que más convenga para el cuerpo. En todo caso, como se señaló en el capítulo segundo, las distintas formas de administración de los placeres son la manera en la que el individuo se apropia de su cuerpo. La relación del uso y el bienestar del cuerpo constituye el punto de cruce entre el cuerpo y otros factores externos. De cualquier forma, el acto sexual en el marco de *enkrateia* o *sophrosynê* y bajo el contexto de *chrêsis*, es ante todo una disposición reflexiva que permite distinguir los momentos oportunos de las actividades sexuales.

También es propio hablar de la subjetivación a partir del placer si se contempla el equitativo reparto de las *aphrodisias* y la preocupación por la progenie. Como se indicó, la inquietud por la progenie, más allá de la dietética, del régimen y de las posibles implicaciones

políticas, es ante todo una manera de subjetivación desde lo moral porque es la procura de una descendencia que sea lo mejor posible. Respecto al reparto de las *aphrodisias*, se tiene que estas piensan tanto lo nocivo como lo útil del acto sexual y plantea una administración que simpatiza más con la restricción que con la práctica frecuente. En este sentido, para que se pueda dar un equitativo reparto de las *aphrodisias*, es indispensable la preocupación por la progenie como dimensión ética y principio de subjetivación.

Finalmente, se puede decir que es propio hablar de la subjetivación a partir del uso de los placeres si se piensa el enfrentamiento de los sexos y se llega finalmente a la idea de la eternidad de la especie. Para los griegos, los temas relativos a la sexualidad representaron, más que un valor jurídico moral, un ejercicio reflexivo que permea las distintas esferas éticas para llevar al terreno de una técnica de vida. Lo que es de notar, más allá de toda diferencia, es que el placer no es objeto de análisis con respecto a sus efectos, de allí que se vea el placer como motivo de análisis bajo una forma de administración en las relaciones con la propia naturaleza. Si se analizan las *aphrodisias*, se ve que para los griegos el núcleo problemático corresponde a una capacidad de elección, control, autodominio, repartición; en definitiva, una forma de constitución de sí, una nueva forma de devenir sujeto en la constitución de la propia existencia, de la vida y de la muerte. Al reconocerse el gasto y la muerte como factores manifiestos de las prácticas sexuales, se tiene que el ejercicio sexual, más allá de toda vitalidad, es un lugar en el que se privilegia la constitución ética de los individuos. A continuación se presenta la segunda conclusión respecto a la tesis planteadas inicialmente.

2. *En el marco de Historia de la sexualidad II, se admite una lectura en clave de desubjetivación política.*

A partir del capítulo primero del presente estudio, se puede decir que *Historia de la Sexualidad* es susceptible de ser interpretada a modo de una historia de los cuerpos subjetivados y *desubjetivados* a través de una serie de prácticas y saberes de la sexualidad que, desbordando un análisis exclusivamente moral o psicoanalítico de la conducta libidinal, instan a los sujetos a experimentar sus cuerpos desde unas dinámicas que bien los pueden liberar o bien dominar. Ahora bien, si se analiza el apartado que corresponde a *La sexualidad y las prácticas de libertad: subjetivación ética vs. desubjetivación política*, la categoría del

cuidado de sí vendrá a agrupar toda la reflexión genealógica de la sexualidad que, como se ha visto, pone en doble juego tanto las técnicas de la relación de obediencia o resistencia frente a los manuales y demás discursos médicos, morales y filosóficos de la prescripción, como también todo el análisis que propone el francés a propósito de los mecanismos que tienen los sujetos para acceder a la verdad de sí mismos y alcanzar procesos de cambio y que se han venido entendiendo como modos de transformación del sujeto (sujetivación).

En la misma línea de exposición, si se tiene en cuenta la lectura en clave de desobjetivación política, se puede señalar que la libertad es una reflexión ética sobre los usos elaborados que lleva a cabo el sujeto dentro de un proceso de sujetivación. A partir de ello, se ve que el concepto cuidado de sí vislumbra el proceso de elaboración que lleva a cabo el sujeto desde las artes de la existencia, ya que son prácticas que se descubren en la cultura antigua. En este sentido, se ve la liberación como proceso histórico que constituye la expresión de un pueblo o un individuo para des sujetarse de las cadenas y otros mecanismos de la opresión que responden a las fuerzas externas al sujeto como ocurre con la figura del Estado o la represión militar o policial, es un campo de problemas que se sale de la idea de libertad que propone Foucault desde la perspectiva de la sexualidad. En efecto, esta categoría filosófica de la libertad sólo puede ser racionalizada a partir de una ética de las prácticas de la existencia.

De igual manera, como se señaló en el primer capítulo, la idea concreta de la libertad es la que pensaron los griegos con el *ethos*. Este modo de problematización de la libertad es una vivencia del bien moral que en los antiguos se figuraba en el *ethos* del hombre noble. Ahora bien, los mecanismos de la *desobjetivación* en la cultura antigua se encuentran identificados con la esclavitud. Es decir, una manera que decodifica la idea de la libertad griega se encuentra en el proceso de la esclavización (Foucault, 2017, p.1033). Hablar de una clave de lectura de desobjetivación política es, por tanto, también admitir el abuso del poder. Esta práctica tiene que ver con el desbordamiento de la acción política en el que se impone a los otros una fantasía que involucra los apetitos y los deseos, como principales mecanismos de la sujeción de los otros.

Por su parte, cuando se examina el capítulo segundo del presente escrito, se ve que si se admite una clave de lectura de desubjetivación política, no es en tanto ocio o improductividad de los ciudadanos para el caso de los griegos; es decir, la desubjetivación política no consiste en el olvido de los asuntos de la ciudad por estar al cuidado del cuerpo, sino en los mecanismos a través de los cuales se ejerce una resistencia ante los dispositivos que impiden el cuidado tanto del cuerpo como del alma.

La clave de lectura de la desubjetivación política también se pone de manifiesto en el tercer capítulo del presente estudio al referirnos a tres instancias en las relaciones entre subjetivación y desubjetivación. No obstante, la tercera instancia nos sirve para desarrollar de manera más precisa la tesis No. 3. Lo que se resalta en primer lugar es que los procesos de subjetivación implican a su vez procesos de desubjetivación. Lo que se resalta en segundo lugar es que el concepto de desubjetivación, no se piensa, necesariamente, desde un punto de vista peyorativo. Lo que se resalta en tercer lugar es que a pesar de un antagonismo entre subjetivación política y subjetivación ética en el uso de los placeres, no se implica una relación de exclusión sino que se plantea una relación que piensa de otro modo las sujeciones éticas y la necesidad de unas des sujeciones políticas.

Finalmente, como ya se señaló, las implicaciones de la desubjetivación rodean la esfera de la crítica frankfurtiana, en particular desde la propuesta de Adorno y Horkheimer que postulan que hay ciertos modos de sujeción a las estructuras de las cuales es muy difícil des sujetarse (Araujo, 2017, p. 207). En efecto, esta referencia a la escuela de Frankfurt nos permite esbozar, o más bien, situar la discusión en las tensiones ético-políticas en la intersección de las estructuras, en las cuales el individuo se planta de cara a un sistema, a un entramado social. La desubjetivación se piensa a esta altura como un movimiento netamente del escenario político, es decir, como una pérdida de subjetivación en las inherentes relaciones con oficios y acciones del individuo en el entramado social. En este sentido es que se dice que *Historia de la Sexualidad II* admite una lectura en clave de desubjetivación política. A continuación se presenta la tercera conclusión respecto a la tesis planteadas inicialmente.

3. La manera en la que el individuo se subjetiva éticamente a través del placer sólo es posible en las tensiones con la subjetivación política.

Para indicar lo propio de la tesis No. 3, es preciso dar un vuelco a lo desarrollado justamente en el capítulo tercero, de manera particular la sección que compete a: *Algunas tensiones entre la subjetivación ética y política*. Para indicar que la manera en la que el individuo se subjetiva éticamente a través del placer sólo es posible en las tensiones con la subjetivación política, es fundamental referirnos a la figura de Platón. En el libro tercero de la *República*, como ya se señaló, el régimen y el origen de la medicina para Platón se da gracias a una revelación del dios esculapio a los hombres; en efecto, los hombres al tratar de seguir cada enfermedad de manera particular se fueron alejando de la vida sana, y con ello se configura un nuevo régimen de seguimiento a los enfermos. Desde este mismo postulado se desarrolla la idea que permite ver que en las tensiones antagónicas y constitutivas de lo ético y lo político, nuevamente la subjetivación ética pasa a primer plano cuando en el diálogo los *Rivales*, Platón propone la justa medida a manera de los pitagóricos, en lo que respecta al cuidado del cuerpo como núcleo central de las formas de individuación del sujeto.

De manera similar, cuando nos referimos a la felicidad y utilidad del régimen de las *aphrodisias* más allá del tiempo, se plantea nuevamente una tensión entre la subjetivación ética y política. De allí que emerja nuevamente un antagonismo y una constitución: por un lado, algunos atletas se subjetivan éticamente en la medida en que se desubjetivan políticamente del régimen de los guardianes pensado por Platón; por otro lado, que la valoración de la subjetividad ética no sea vista en este caso de manera positiva.

Por su parte, refiriéndonos a las *Leyes* en Platón, y en el mismo marco referencial de la medicina y la dietética, vemos la distinción entre los médicos que se ocupan de los hombres libres y aquellos que se ocupan de los esclavos. Así se tiene que la enfermedad para el hombre libre es un ejercicio de reflexión propio del campo ético y de la configuración del individuo a través de estas relaciones. Por el contrario, para el caso de los esclavos, la medicina es simplemente un ejercicio técnico que no involucra necesariamente un principio ético, en

definitiva, es el ejercicio de una función pública o política. Nuevamente se señala el antagonismo que se ha tematizado y a través del cual la diferenciación ética solo es posible en oposición a lo político.

Más allá del plano del régimen, cuando nos referimos al uso de los placeres en la administración de las *aphrodisias*, Platón señala la importancia de la abstinencia sexual en las formas de subjetivación. Nuevamente se recurre al caso de los atletas y se comenta que la abstinencia sexual produce efectos positivos para la competición y también para el gobierno de sí mismos. Como ya se señaló, esta forma de subjetivación ética se opone, o más bien, plantea nuevamente unas tensiones con respecto a lo político; en todo caso, la preparación del atleta y la consideración de las múltiples variables solo es posible si se antepone la subjetivación ética con respecto a la política y en consecuencia el sujeto en mayor o en menor medida se desubjetiva políticamente para vencer en las justas.

En la misma línea del antagonismo entre la subjetivación ética y la política, cuando el mismo Platón en las *Leyes* alude a la edad más favorable de los padres para la respectiva fecundación, nos encontramos con una relación asimétrica entre el hombre y la mujer; para el caso de los primeros, sitúa la edad alrededor de los treinta y cinco años, para el caso de las mujeres, la sitúa entre los dieciséis y los veinte años. Nuevamente en las tensiones que ya se han venido señalando, nos topamos con una reivindicación de lo ético en las pujanzas con lo político, que no se limita a un antagonismo sino a una tracción que en cierta medida es constitutiva.

De manera similar, situando el plano de las *aphrodisias* y de manera particular lo que atañe o compete al placer, desde la lectura propuesta en el capítulo dos, cuando se menciona la dualidad de las prácticas sexuales, Platón reconoce en *Filebo* que los efectos del placer tienen una relación con el sufrimiento. La bina placer - sufrimiento se puede llevar hasta el punto de la desubjetivación política si en el uso de las *aphrodisias* no se establece una relación con lo que de la actividad sexual se puede derivar. A este respecto se apela nuevamente a la progenie; para Platón, la búsqueda de la descendencia es la manera en la que el hombre trata de escapar de su propia muerte; esto puede ser entendido como la intersección donde la propia vida no se extingue, como la posibilidad de una perpetuidad de la propia

existencia. Esta perspectiva antepone nuevamente la visión ética de la subjetividad, sin perjuicio de lo político, y reiteradamente sitúa una tensión que ineludiblemente admite una clave de lectura de la desubjetivación política. Dicho de otro modo: si se prioriza la subjetivación ética por lo que implica la prolongación de la propia existencia, esto es posible prototípicamente en detrimento de los asuntos políticos. De allí que para Platón la prole debe surgir de las mejores condiciones posibles para que se pueda gestar el alma más bella. En síntesis, las consideraciones anteriores nos señalan que la manera en la que el individuo se subjetiva éticamente a través del placer sólo es posible en las tensiones con la subjetivación política. A continuación se presenta la cuarta conclusión respecto a la tesis planteadas inicialmente.

4. Para hablar de una subjetivación a partir del placer es preciso la desubjetivación del concepto “sujeto de deseo”.

Al desarrollar la cuarta tesis planteada, se tienen tres instancias que permiten pensar la necesidad de desubjetivar la noción: “sujeto de deseo”. En primer lugar, es que el deseo sea asociado con la represión. En segundo lugar, se presenta la ética de la pastoral cristiana donde el deseo es apreciado de modo negativo. En tercer lugar, a pesar de las continuidades entre la ética pagana y cristiana, la discontinuidad se presenta cuando se disocia el placer y el deseo. Desde la doctrina cristiana de la carne, se plantea una discordia en la que el sujeto históricamente se encuentra dominado por la noción de deseo. Se puede decir que si nos remitimos a las formas de constitución de los sujetos en la modernidad, por ejemplo, a partir del psicoanálisis, se advierte que la noción de hombre de deseo se encuentra muy presente.

Para desubjetivar la noción “sujeto de deseo”, se reconocen dos instancias. Primero, se encuentra el giro que realiza Foucault hacia la filosofía grecolatina como un modo de vida, como una estética de la existencia, como la manera en la que el sujeto dice una verdad sobre sí mismo. Segundo, se encuentra el concepto de *epithymia* como fuerza indisoluble entre placer y deseo. A partir de lo anterior se admite que el rastreo histórico que realiza Foucault, ha constituido en occidente, al menos, una hermenéutica del deseo que ha llevado a que los individuos reconozcan una verdad sobre ellos mismos desde las relaciones históricas con el cristianismo. Es esencial cuestionar la doctrina cristiana de la carne y a todos aquellos discursos

que han legitimado al sujeto de deseo, para poder analizar las relaciones con la verdad en las formas de subjetivación, teniendo presente el origen de la visión fragmentaria de la *epithymia*.

A este respecto, la figura de San Agustín y el poder pastoral son dos instancias que permiten ver las discontinuidades de la *epithymia*. Respecto a la figura de Agustín, lo que se resalta en primera instancia, es la referencia al concepto de deseo y la división entre los apetitos o pasiones del alma con respecto a los de la carne. En segunda instancia, la concepción de la actividad sexual para San Agustín no presenta variaciones modales o estacionarias; en otras palabras, no contempla un régimen sino uniformidad en el acto que conflictúa y desequilibra a todo individuo que se reconoce como sujeto de la carne. Por lo que sigue, se tiene que para el nativo de Agustín la actividad sexual es propia de la carne y del cuerpo que de manera desequilibrada se ha dejado llevar por la libido. Paralelamente, bajo el escenario de esta doctrina cristiana de la carne y las discontinuidades en el uso de los placeres a partir de la figura del nativo de Hipona, se puede expresar una cuestión que compete al gobierno de la vida en la tradición y racionalidad cristiana, que se comprende de mejor manera en las formas de sujeción del poder pastoral.

Respecto al poder pastoral, el discurso a partir del cual se legitima la noción de sujeto de deseo en las inherentes relaciones de sujeción, tiene sus raíces en la tradición judía entre la figura religiosa del pastor y el rebaño. A comparación de los griegos, para Foucault las formas de dominación del cristianismo más que políticas se dan en el orden de asuntos que son vitales para los individuos. El poder pastoral procura una verdad que se formula bajo el bien que se procura a los individuos, que en última instancia termina por vigilar la actividad humana de una manera particular bajo el pretexto del cuidado y la observancia.

Como se mencionó en el tercer capítulo, si se tiene que a partir de San Agustín la actividad sexual es propia de la carne y del cuerpo que de manera desequilibrada se ha dejado llevar por la libido, se puede decir que su continuo histórico ha sido posible por el poder pastoral que ha permeado desde la tradición judeocristiana tanto la edad media como la modernidad.

Finalmente, si se reconoce la necesidad de la desubjetivación del sujeto de deseo, nuevamente, si es que hay cierta necesidad en los procesos de devenir sujeto, esto es posible de dos maneras. Primero, si a la manera de los griegos en los procesos de subjetivación no se presenta una visión fragmentaria entre placer y deseo, es decir, se subjetiva la *epithymia*. Segundo, si en el continuo histórico el individuo a través de la administración de los placeres presenta, o más bien, ejerce ciertas prácticas de resistencia con respecto al poder pastoral que permea la esfera de las *aphrodisias*. Para hablar de una subjetivación a partir del placer, es preciso la desubjetivación de la noción "sujeto de deseo". De esta manera se habla de la subjetivación y la desubjetivación en el uso de los placeres.

Referencias

Fuentes primarias

Agamben, G, (2011) *¿Qué es un dispositivo?* Revista Sociológica 26 (73) 249 – 264

Araujo, I, (2017) La desubjetivación del Sujeto: “El arte de no haber sido” Revista Eikasia 13 (50) 205 - 214

Cadahia, M (2006) *El rol del placer en Foucault*. Revista UdeA 6 (1) 59 - 73

Castro, E, (2018) *Diccionario de Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI editores

Colombo, A. (2020) *Michel Foucault y el hombre de deseo: Las Confesiones de la carne y los límites de la Historia de la sexualidad*, en Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 37 (1), 123-135.

Deleuze, G. (1995), “*Deseo y Placer*”, en: Archipiélago, 23

Dreyfus, H & Rabinow, P. (1982) *MICHEL FOUCAULT: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Echeverry, S. (2019) *La Parrhesía Foucaultiana como Modalidad del Decir Veraz en Diálogo con el Concepto de Ejercicios Espirituales en Pierre Hadot, Desde la Interpretación de la Figura de Sócrates* (Tesis pregrado). Universidad Santo Tomás. Bogotá

Foucault, M (1980) *Microfísica del poder. Poder – Cuerpo*. Madrid: La Piqueta

_____ (1988) *El Sujeto y el Poder*. Revista Mexicana de Sociología 50 (3) 3 – 20

_____ (1998) *Historia de la Sexualidad I – La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI editores.

_____ (2003) *Historia de la Sexualidad II – El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

_____ (2003) *Historia de la Sexualidad III – La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

_____ (2005) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: siglo XXI.

_____ (2006) *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2009) *El gobierno de sí y de los otros I*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

_____ (2010) *El Coraje de la Verdad, El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

_____ (2010). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
Strauss Leo y Cropsey Joseph (compiladores) (2001). *Historia de la filosofía política*. México: F. C. E.

_____ (2017). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Pp.1027-1046. En: *Obras esenciales*. Paidós: España.

_____ (2017). *Sexualidad y soledad*. Pp. 879-887. En: *Obras esenciales*. Paidós: España.

_____ (2019) *Historia de la Sexualidad IV – Las confesiones de la carne*. México: Siglo XXI editores.

Gabilondo, A (2017). *La creación de los modos de vida*. Pp. 697-717. En: *Obras esenciales*. Paidós: España.

Gutting, G Ed. (2006) *The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition*. New York: Cambridge University Press

Quintana, L (2012) *Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida*. *Revista de Estudios Sociales*. 43 (1) 50 – 62

Ramírez, V. (2020) *Reseña: Historia de la Sexualidad IV*. Revista Debate Feminista. (59) 1
166 - 173

Roberto, N (2018) *Desubjetivación y Antagonismo político: Escenas de la Contestación en Michel Foucault y Jacques Rancière*. Oxímora Revista Internacional de Ética y Política 13
(1) 289 – 308

Tassin, E (2012) *De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze*.
Revista de Estudios Sociales. 43 (1) 36 – 49

Vignale (2014) *Foucault, actitud crítica y subjetivación*. Revista Cuadernos de filosofía. 61
(1) 5 – 17

Fuentes secundarias

Araujo, C. (2017) *La desubjetivación del Sujeto: “El arte de no haber sido”*. Revista de
filosofía Eikasía 73 (1) 203 – 214

Bernal, A. (2013) *Sujeto y poder: una propuesta de análisis*. Revista Ciencia Política 16 (1)
168 – 189

Castro, S (2015) *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y crítica del historicismo
postmoderno*. Ciudad de México: Ediciones AKAL

Foucault, M. (1994) *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard

_____ (1994) *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard

_____ (1994) *Dits et Écrits III*. Paris: Gallimard

_____ (1994) *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard

_____ (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Lanús: Paidós

_____ (2013) *¿Qué es usted, profesor Foucault?* (sobre la arqueología y su método). Avellaneda: Siglo XXI

_____ (2019) *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2020) *La verdad y las formas jurídicas, Cuarta conferencia*. Rio de Janeiro: Pontificia Universidade Catolica do Rio de Janeiro

Quintana, L. (2020) *Política de los cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder

Michel, J (2014) *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Madrid: Siglo XXI Editores

Urraco M. y Nogales, G. (2013) *MICHEL FOUCAULT: El funcionamiento de la institución escolar propio de la Modernidad*. Revista andaluza de ciencias sociales No. 12, 153 – 167.