



Michel Foucault / foto Viard Francoise Gamma laif

Identidad del Sujeto

Recibido: 30 de abril de 2016
Aceptado: 25 de mayo de 2016

Pedro Alzuru
Universidad de Los Andes
Alzuru@ula.ve

Resumen: A partir de los últimos cuatro seminarios de Michel Foucault en el Collège de France, 1980-84, los cuales significaron un giro significativo en la obra del autor, ya que se dedica en ellos como nunca antes al periodo que va del s V a.C. al s III d.C., lo que él llama la cultura del cuidado de sí en Grecia y Roma, nos dedicamos a la particular concepción del sujeto que se desarrolla en el marco de esa cultura, origen de la nuestra y que determina en buena medida, la historicidad de la concepción del mismo, tanto en la historia de la humanidad como en la biografía de cada uno de nosotros.

Palabras clave: Identidad, sujeto, cuidado de sí

Identity of the subject

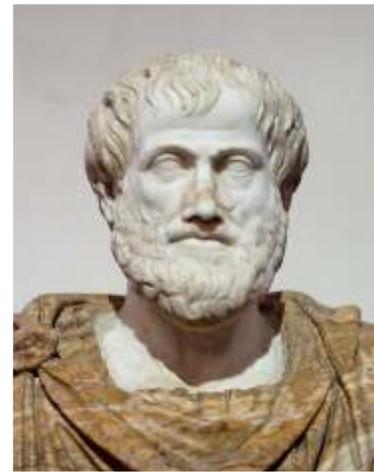
Abstract: From the last four seminars of Michel Foucault in the Collège de France, 1980-84, which meant a shift in the work of the author, since it focuses on them as never before to the period between the 5th Ct. b. C. to the 3rd Ct a. C., what he calls the culture of care itself in Greece and Rome, we are dedicated to the particular conception of the subject which develops within the framework of that culture, origin of ours and that determines largely the historicity of the conception of it, both in the history of humanity and in the biography of each one of us.

Keywords: Identity, subject, care of itself

Foucault inicia su seminario *Subjetividad y verdad*, recordando la fábula del elefante de san Francisco de Sales (1609), pero, aclara, que esta idea de la conducta del elefante como lema no pertenece sólo a la retórica espiritual de inicios del s XVII, la encontramos entre los naturalistas de la misma época (Aldrovandi), en Buffon, siglo y medio después; este tema, no aparece con los rigores éticos de la Reforma y de la Contrarreforma o con la moral de la conyugalidad moderna, esta lección se transmite a lo largo de los siglos y hasta de los milenios, de todas formas es siempre magnificencia, temperancia, equidad, fidelidad, mansedumbre, castidad, las virtudes que se elogian; es siempre la sana monogamia, el justo y conveniente comportamiento sexual entre esposos, a quien el virtuoso elefante dirige su lección. Los autores cristianos no fueron pues los primeros en solicitar al bestiario enseñanzas morales para la conducta conyugal, esta búsqueda se inicia en la antigüedad griega y latina.

Pero si llegamos hasta Aristóteles se desvanece la fábula, antes de él los griegos no conocían al elefante y esta idea de convertir a la naturaleza en lección de moralidad necesitaba dos fundamentos que surgieron posteriormente: que la naturaleza está regida por una racionalidad global y coherente y que el hombre para ser virtuoso no podía obedecer sólo a las leyes de la ciudad, tenía en la naturaleza y en el cosmos reglas más importantes, esta ideología moral y esta cosmología aparecen con el estoicismo y con el helenismo en general.

Planteadas así las relaciones entre subjetividad y verdad, por razones de objeto, de ámbito y de método, nuestro autor no se propone la cuestión de la posibilidad de una verdad para un sujeto en general, pregunta filosófica; tampoco la posibilidad de decir la verdad sobre la subjetividad, pregunta positivista; sino, la pregunta histórica, cuáles son los efectos sobre la subjetividad de la existencia de un discurso que pretende decir la verdad sobre ella. Las consecuencias de tal forma de plantearse estas relaciones son las siguientes: la subjetividad no es concebida a partir de una teoría previa y universal del sujeto, no se remite a una experiencia original y fundadora, a una antropología que tendría un valor universal, es concebida como eso que se constituye y se transforma en la relación que tiene con su propia verdad, no hay una teoría del sujeto independiente de su relación con la verdad; la verdad no se define por cierto contenido de conocimiento universalmente válido ni por un criterio formal y universal sino como un sistema de obligaciones, independientemente de que se le considere verdadera.



Busto de Aristóteles del
Palazzo Altemps
Mármol, copia romana
del original griego en bronce
de Lysippos, del 330 AC.

El hecho es que algunas cosas son tenidas como verdaderas, y el sujeto debe producirlas él mismo, aceptarlas o someterse. Es la verdad como nexo, como obligación, como política, no la verdad como contenido de conocimiento ni como estructura formal del conocimiento, lo que ha sido y lo que será determinante (Foucault, 2014, 15).

Estas opciones las aplica aquí a lo que desde no hace mucho llamamos sexualidad, ésta, a diferencia de sus temas anteriores (locura, enfermedad, muerte, crimen), no es objeto de un rechazo sistemático sino de un juego complejo de rechazo y aceptación; lo esencial del discurso verdadero ya no se sostiene sobre el sujeto sino como discurso obligatorio del sujeto sobre sí mismo, mediante la confesión de sus deseos, algo indisociable de lo que es. El período histórico abordado es la transición del paganismo al cristianismo, más compleja de lo que parece, en la cual se va imponiendo el modelo de la sexualidad matrimonial, monogámica, rara e impura, rasgos que anteceden a la moral sexual cristiana pero en ella se arraigan. Lo importante es, con todo, más que su origen, saber cuándo, cómo, a través de qué procesos, medios, prácticas, instituciones, se formaron los principios de nuestra moral sexual y cómo la relación con los aphrodisia será elemento esencial en la conformación del sujeto occidental tal y como somos aún hoy.

En la fábula del elefante tenemos la forma más mediocre, el género menor de las artes de la conducta, artes de la vida, consejos de existencia, un fragmento de ese arte de vivir, de comportarse, de la cultura de sí. El arte de vivir se aplicaba sobre los momentos fundamentales de la existencia, la muerte, la desgracia, el exilio, la ruina, el duelo, etc., y a lo que podemos llamar un régimen general de la existencia: el régimen del cuerpo, la medicina, como arte fisiológico; psicológico también, régimen del alma, cómo controlar las pasiones, la cólera; los modos de vida, pública o privada, activa y en reposo, contemplativa, etc. Estas artes se proponían no tanto enseñarle a la gente cómo hacer algo sino cómo ser, cómo llegar a ser.

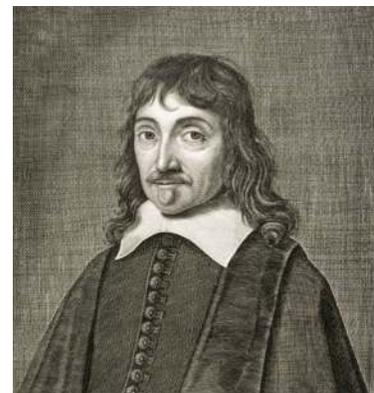
El arte de vivir permitía adquirir ciertas cualidades, no aptitudes ni virtudes en el sentido moral, más bien cualidades de ser, de existencia, modalidades de experiencia, que afectan y modifican al ser mismo; le daban al individuo cierto estatus ontológico, una experiencia calificable de tranquilidad, felicidad, beatitud, etc., a través de un trabajo complejo que implicaba cambios en la relación con los otros, con la verdad y consigo mismo.

Los Griegos tenían una palabra que designaba el objetivo de estas artes: *bios*, es la vida tal y como la hacemos nosotros mismos, lo que hacemos con lo que nos pasa, el curso de la existencia tal y como lo transformamos, le damos un sentido, de manera razonable, a partir de los principios del arte de vivir, que dirige el curso de la existencia y le da forma. Se diferencia de *zoe*, la vida que nos es dada.

En estas artes de vida, el problema “subjetividad-verdad” es central y los problemas del matrimonio y de la actividad sexual constituyen elementos muy importantes, casarse o no es una pregunta que no se puede evitar, las relaciones sexuales entran en el problema de la economía de los placeres, en el control de sí, en el dominio de las pasiones, en el estatus ontológico hacia el cual tienden las artes de vivir, el dominio total y perfecto de sí.

Ese mundo, que habría sido nuestro mundo, fue percibido en el s XIX como algo exterior al nuestro, no pagano, cubierto y olvidado por el cristianismo. Pero, por otro lado, se desarrolla una forma de hacer la crítica de nuestra sociedad, de lo que debemos ser, de nuestra liberación en función del paganismo. El paganismo es lo otro y a la vez cierto fondo de nosotros mismos. Y si queremos ir al fondo de nosotros mismos es a ese otro que debemos ir. Ahora, la moral sexual atribuida al cristianismo existía antes que el cristianismo, aparece al interior del mundo antiguo, en particular del estoicismo tardío, aunque autores que no son estoicos, comparten la misma moral sexual.

El sueño constituye, para la relación subjetividad-verdad, un aspecto privilegiado, esa ilusión en la mayoría de las culturas, se supone que dice la verdad del sujeto, le dice al sujeto lo que es, su naturaleza, estado, destino. El saber occidental ha abordado el asunto del sueño, en momentos en que se ha intentado reevaluar el dispositivo de las relaciones entre verdad y subjetividad. Cuando se ha planteado cómo el sujeto puede estar seguro de tener acceso a la verdad, se ha respondido señalando la amenaza del sueño, para que pueda ser sujeto de una *mathésis* debe liberarse del sueño; de este problema Descartes da la expresión más radical en el s XVII, lo reencontramos al final del s XVIII, a lo largo del s XIX (Kant, Schopenhauer, Nietzsche), la pregunta que se plantearon, menos o más explícitamente, fue ¿y si en el fondo de la verdad hay algo distinto a la verdad, algo como la ilusión o el sueño?; nos reencontramos con el tema una vez más de Freud (1900),



Retrato de René Descartes
de Cornelis van Dalen
hacia 1650

¿No será a través de eso que en el sujeto es más ilusorio que se dice la verdad más secreta del sujeto?

En su estudio de la sexualidad griega y helénica, Foucault recurre justamente a los sueños, a un texto que se sitúa en el momento en el cual “paganismo” y “cristianismo” se encuentran, en el s II de nuestra era, el famoso texto de Artemidoro, *La llave de los sueños*. Onirocritica (en Ídem, 51), tenemos así acceso a las jerarquías morales de los actos sexuales de los que habla. Artemidoro fundamenta gran parte de su análisis en la polisemia económico-sexual, tener una relación sexual y tener una actividad social, en la familia o en la ciudad, era en el fondo, la misma cosa, se hacía una comunicación inmediata, una analogía natural. Es muy distinto en la perspectiva de la onirocritica actual, la que se desarrolló a lo largo del s XX, es lo social lo que tiende a ser una metáfora de lo sexual. A un sueño de contenido social, se le busca la verdad sexual que esconde. En la onirocritica de Artemidoro es lo contrario, a un sueño sexual se le pregunta la realidad política, económica, social que quiere expresar.

Naturalidad (penetración) y socialidad (estatus social de la pareja) para definir una sexualidad que es básicamente la del padre de familia, la idea de una sexualidad valorizada alrededor de la relación familiar, de la posición masculina, del padre de familia, existe ya en la ética de Artemidoro. Pero esta sexualidad es pensada como un continuum con la relación social, ambas se remiten a la misma ética; la idea que la relación con la esposa es una sexualidad distinta a la relación con un esclavo, es desconocida para la ética, para la tradición, para la forma de pensar que representa Artemidoro. Sobre esta continuidad de lo sexual y lo social van a influir factores que transformarán la experiencia griega de los aphrodisia en la experiencia cristiana de la carne y luego en la experiencia moderna de la sexualidad.

La diferencia en el campo de los aphrodisia no es entre homo y heterosexualidad sino entre iso y heteromorfismo socio-sexual; el matrimonio, la relación sexual entre marido y mujer es el prototipo de la relación isomorfa, lo que no la hace exclusiva. En el esquema que llamamos moderno: localización de la sexualidad, división de los sexos, son principios que toman la forma jurídica de la ley, una ley que separa el sexo permitido (el otro) y el sexo prohibido (el propio); además, separa la pareja permitida (la esposa) y prohíbe todas las otras. En el esquema helénico, la valorización de los actos sexuales no toma la forma de la ley,



Michel Foucault
fuente: Ozkok-Sipa

es un principio de perfección, de jerarquización en torno a una forma considerada perfecta. Si el sujeto se entrega a un placer desmesurado se convierte en afeminado, pierde su soberanía sobre sí mismo, ya no será un macho, se parecerá a una mujer o a un muchacho sin vergüenza, dominado por la ley del placer.

De aquí la necesidad de otro elemento, que no es ni el isomorfismo ni la actividad, lo erótico, el *erôs*; es el sentimiento, el tipo de relación, la actitud, la manera de ser que, hasta en la actividad sexual, se tome en cuenta al otro en tanto está en proceso de convertirse en sujeto, esto es lo que va a permitir que coexista con la relación pedagógica con la cual la relación sexual debe ser isomorfa. El arte complejo de conducirse conduciendo al otro, este arte tiene un objetivo difícil: hacer que la “disimetría afrodisiaca”, indiferente al otro por naturaleza, isomorfa a una relación pedagógica que debe precisamente hacer surgir al otro como sujeto en el campo social, también lugar donde se le dio cada vez más importancia al juego de la verdad, en la medida en que la verdad que el adulto transmite al joven en la relación pedagógica, lo convertirá poco a poco en sujeto. Amar a alguien hasta la verdad, amarlo hasta que se convierta en sujeto del conocimiento y, en consecuencia, escape con pleno derecho a esa relación establecida al interior de la pedagogía, escape del estatus de correlativo de una actividad sexual disimétrica. Al interior de esta relación vamos a encontrar tres elementos fundamentales: en los *aphrodisia*, es necesario que haya una tecnología de sí, un acceso del individuo al estatus de sujeto y la obligación de la franqueza. Pero esta tecnología de sí no concierne al sujeto de la actividad sexual sino al otro.

En general suponemos un código y luego tratamos de explicar el resto, las graduaciones, las ambigüedades tolerancia-prohibición, lo que se medio acepta, lo que se medio rechaza, etc., Foucault plantea la cuestión inversamente, abordar la ambigüedad antes de la prohibición, la graduación antes que el límite, la continuidad antes de la trasgresión, deja pues la ilusión del código o el espejismo jurídico que funciona tradicionalmente en estos análisis. En efecto, en la Edad Media, entre los siglos VIII y XII, se da en la sociedad Occidental una fuerte codificación de la actividad sexual, quizá única en la historia de las civilizaciones, pero este es un fenómeno aislado, propio de un momento de nuestra historia, que sería ilegítimo querer aplicar a otras sociedades y a otros momentos de nuestra historia, esto es explicar el código a partir del código, en vez de preguntarnos cómo la psique individual ha podido interiorizar los códigos que se le han impuesto, habría que preguntarse qué experiencia ha sido definida, propuesta, prescrita a los sujetos, que los ha llevado a tener una experiencia de ellos mismos a partir de la cual la codificación de sus conductas, actos y pensamientos, se hizo posible, legítima, casi evidente, esto fue así probablemente a partir de la experiencia cristiana de la carne, a partir de la cual se puede comprender la lógica de la codificación que el cristianismo presentó y la forma como fue aceptada.

En la experiencia greco-romana de los *aphrodisia*, los elementos de código son escasos, rudimentarios, ligeros, opuestamente los principios formadores de las apreciaciones son fuertes, vigorosos y claramente legibles.

Si queremos entender lo que ocurre en el mundo antiguo, antes de la difusión del cristianismo, no debemos buscar la sustitución de un código por otro.

Un ejemplo de la complejidad o de la ambigüedad en la transición de la ética sexual griega y helénica a la cristiana y luego moderna es que Plutarco, justamente en el periodo de transición en el cual se detiene Foucault, en *Erôtikos*, transfiere a la relación hombre-mujer, a la relación matrimonial, todos los valores positivos que se atribuían al amor pederástico (en *Ídem*, 185), en su argumentación contra los partidarios del amor pederástico y de la teoría de los dos amores, trata de mostrar que todos los mecanismos que podemos imaginar para determinar cómo nos enamoramos de alguien son los mismos, trátese de un joven o de una joven; que la amistad no es incompatible con los aphrodisia pues sus causas son las mismas; que *Erôs* y *Aphrodita* no se pueden separar, *Erôs* debe ser completado por *Aphrodita*, inversamente, *Aphrodita* sin *Erôs* será sólo un instante ínfimo de placer. Todo el elogio de *erôs* que hace Plutarco, es en realidad una inversión de la tesis platónica. El elogio de *erôs* de Platón era una manera de aislar, de hacer específico el amor por los muchachos. Plutarco, al contrario, resitúa al interior de *erôs* la relación con las mujeres, *erôs* preside el conjunto de la naturaleza, el amor por los muchachos es idéntico al amor por las mujeres: deseo-amistad-placer, mismas causas, mismo desarrollo, mismo término, no hay sino una secuencia completa del amor (en *Ídem*, pp194-5). Esta será la matriz pedagógica que se beneficiará de los efectos pederásticos positivos, serán relacionados a los lazos afectivos entre el hombre y la mujer, todas las tareas de formación antes atribuidas a la relación entre hombres y muchachos.



Alessandro Allori / Venus y Cupido / hacia 1570 / óleo sobre tela / 181 x 261cm

A estas alturas del desarrollo de su investigación, Foucault introduce elementos de método que cubren, a nuestro modo de ver, todos los discursos y las prácticas a los cuales se ha remitido, tanto de los sistemas filosóficos consagrados como los de las distintas tendencias filosóficas, sobre todo el estoicismo tardío, y el de los moralistas: “Considero que nunca el real al que se remite un discurso, sea cual sea, puede constituir la razón de ser de ese mismo discurso...si hay un discurso prescriptivo, si uno enuncia una ley, si decimos: “Esto es lo que hay que hacer”, no podemos buscar en lo que se hace la razón por la cual decimos “hay que hacerlo”. Si decimos que hay que hacerlo es que efectivamente lo real no es lo mismo que lo que decimos. Esta dificultad la planteamos sobre cualquier discurso, en particular de los discursos que pretenden dar órdenes y hacer existir lo que no existe, de esos discursos que pretenden decir la verdad, lo que es...El juego de la verdad es siempre, en relación al ámbito sobre el cual se ejerce, un evento histórico singular, improbable con relación a lo que dice” (Ídem, 223-4).

La conclusión más o menos obvia de esta perspectiva es que “si la ética sexual se redujera al código de lo permitido y lo prohibido, sería exactamente la misma” (Ídem, 232). Este vaivén entre las prácticas, los discursos, los códigos conviene a nuestro autor, tanto en el tema de la sexualidad como para otros temas, como principio metodológico, para plantear el problema del “discurso en exceso”, el discurso que acompaña a la codificación tiene diferencias considerables, tanto en su forma como en su contenido, puede ser filosófico, teológico, moralista; puede justificar cosas distintas a partir de los mismos principios. Los discursos no son simple vestido del código, entran en el juego entre subjetividad, verdad y codificación de las conductas. Tampoco podemos considerar que las prácticas dependen de los textos prescriptivos o son efecto de estos. Las teorizaciones vienen luego pero no son una repetición representativa: lo real del discurso no es que las cosas dichas den cuenta del hecho de que han sido dichas, la función del discurso no es representar lo real.

Lo real no contiene la razón de ser del discurso, lo real al que se refiere el discurso no agota la existencia del discurso. Suponer esto es una excusa logicista, es entender el criterio de verificación como explicación de existencia. Es decir, la proposición es verdadera porque las cosas son como lo establece la proposición (Ídem, 237 y ss.).

Más allá de las cosas y de los discursos hay un plus de real, un plus de verdad, no podemos hablar de verdad como verdad de una proposición sino como un juego de falso y verdadero, un juego de veridicción que se agrega a lo real y lo transforma, este juego de veridicción se agrega a lo real. Ha sido muy poca la verdad efectiva y útil para la humanidad que se ha sacado del formidable despliegue de este juego (Ídem, 240), este juego ha costado más de lo que ha contribuido con la humanidad. Ha sido un juego suplementario, levantemos pues el postulado logicista; ha sido un juego inútil, abandonemos pues el postulado utilitario.

Juego polimorfo, ya que no hay un solo juego de lo falso y lo verdadero, la ciencia por ejemplo, es sólo uno de estos juegos, abandonemos pues el postulado cientificista. Este juego tiene, no obstante, un efecto que no es precisamente la producción de la verdad, los efectos de real inducidos por este juego pasan evidentemente por la experiencia del sujeto, encuentran en él y en su sexualidad su propia verdad. Se trata de precisar lo real del discurso en eso que separa el discurso de lo real que se supone que dice, en lo que no dice de lo real, en lo que niega, erigir el discurso como la forma de no representación de lo real. En relación a este proceso, ¿en qué consiste el discurso de los moralistas? Consiste en representar este proceso de tal forma que lo real sea esquivado, en esta transferencia en la idealidad, en esta restitución de una práctica real en obligación; un discurso es ideológico porque no habla de las mismas causas que el que analiza el discurso, por esto el discurso está en función de la relación discurso-verdad.

Habría una tercera posibilidad de análisis de las relaciones entre lo real y el discurso suplementario. Ya no es el análisis en términos de reflejo, de ideología, sino en términos de racionalización. El discurso en efecto opera sobre lo real transformándolo por la operación del logos, de la racionalización. Los filósofos estoicos con relación a estas prácticas, anteriores, no quisieron repetirlas ni representarlas ni ocultarlas, lo que quisieron fue transformarlas, estas prácticas insulares, heterogéneas, trataron de convertirlas en regla universal de conducta, de presentarlas como una unidad lógica, indisociable. Dibujaron (Ídem, 245) una lógica coherente a partir de comportamientos diversos, un modelo radical y absoluto a partir de comportamientos tendenciales; esta concepción -llamémosla weberiana- es también bien arbitraria y problemática, todo indica que el orden social se garantiza mejor con reglas flexibles y relativas en vez de con reglas absolutas y rigurosas, decir que estos principios generales son racionales implica una curiosa concepción de la razón tanto como del matrimonio. Finalmente (Ídem, 246) ¿por qué sería racional racionalizar lo real?

Este juego de falso y verdadero que acompañó la codificación de los comportamientos sexuales en los dos primeros siglos de nuestra era no puede ser analizado en términos de reflejo ni de ideología ni de racionalización. Este discurso no pretendía presentarse como un (Ídem, 252) código, tampoco como un discurso puramente teórico. Se presenta como técnicas para la vida (tekhnai peri bion), no exactamente como reglas de conducta, que operan sobre un objeto determinado, se plantean como transformaciones para alcanzar ciertos fines, son un conjunto sistemático de acciones y cierto modo de acción. Todo esto lo resume la noción de bios, no entienden vida en el sentido biológico del término, zoe.

Representativo de esta visión de las cosas es Diógenes Laercio (en Ídem) a quien la vida le parece un panegírico; unos vienen para rivalizar en la lucha, otros vienen a hacer mercado y otros para hacer espectáculos. En la vida (bios) unos nacen esclavos de la gloria, otros ávidos de riquezas, pero los filósofos buscan la verdad. La vida política es la que llevan los que son esclavos de la gloria, vienen para rivalizar en la lucha; hay los que llegan a la vida ávidos de riquezas, los que vienen a hacer mercado; luego están los filósofos, los que buscan la verdad, son los que vienen a gozar del espectáculo. Lucha, mercado, espectáculo. Política, crematística, filosofía; así, la vida no se define por la naturaleza de las ocupaciones. Se define por lo que uno desea, lo que quiere hacer, lo que busca, es la relación que decidimos tener con las cosas. El panegírico es la fiesta donde pasan muchas cosas, donde mucha gente se reúne. El bios es el fin que nos planteamos cuando llegamos a la fiesta.

Los griegos al parecer no conocían algo como la subjetividad, esta noción de bios es lo que más se acerca a la subjetividad tal y como la pensamos nosotros, es la subjetividad griega. Para pensar la subjetividad nosotros tenemos un marco cristiano, constituido por una relación con el más allá, una operación de conversión y una autenticidad, una verdad profunda a descubrir que constituye el fondo de nosotros mismos. Esto es lo que el cristianismo ha construido a lo largo de los siglos (Ídem, 255). Las formas religiosas insisten en el más allá, nosotros, en el nexo epistemológico que tenemos con nosotros mismos, nos situamos en la búsqueda de una autenticidad en relación con nuestra subjetividad, en la necesidad de desprendernos de lo que somos para dirigirnos hacia esa esencia, esa posibilidad de convertirnos. Estas son las tres determinaciones, la matriz de la subjetividad occidental cristiana.

El bios griego, no se piensa en términos de más allá o de un término absoluto y común sino en los fines que cada quien se plantea; no se define en términos de conversión sino de un trabajo continuo sobre sí mismo; no se define en relación a una autenticidad oculta sino como aproximación, búsqueda indefinida a lo largo de la existencia de un fin que se alcanza y no se alcanza.

Son las modificaciones de las relaciones consigo mismo, las formas en la constitución del sujeto, lo que va a permitir conducirse según un código y unos valores incompatibles entre sí (Ídem, 262). Esto genera una cesura en la relación del individuo con su identidad sexual, e



Retrato de Diógenes Laercio grabado de Edward Brewster impreso en el libro de 1688: *The Lives, Opinions, and Remarkable Sayings of the Most Famous Ancient Philosophers*

inserta dos modalidades en la relación del individuo con su sexo; la constitución de los placeres del sexo como objeto privilegiado en la relación consigo mismo, bajo la forma del deseo; la constitución de un ámbito afectivo conexo al placer sexual. En otras palabras, un registro conyugal, de simbiosis, del mundo privado y, por otro lado, un régimen público, exterior, colectivo. Relación dual y relación plural, aparece la distinción entre vida pública y vida privada (Ídem, 263).

El hombre, esposo, macho, ciudadano libre, punto de articulación entre los dos registros, debe tener dos tipos de relaciones diferentes con su virilidad. En la relación dual esa virilidad se concreta en las relaciones sexuales con su mujer; en el ámbito social (Ídem, 264) su virilidad excluye la actividad sexual. Macho en la casa, viril en la sociedad. La continuidad socio-sexual, familia-sociedad, se mantiene con la condición que el individuo tenga dos sexos, un sexo estatutario y un sexo actividad.

No es, como en el caso de Sócrates, deseando resistir a su deseo, es arrancar de sí el deseo, es en la erradicación del deseo que se evidencia el dominio de sí. La actividad, en este caso, no es actividad sobre el otro, es actividad sobre uno mismo, sobre esa parte de nosotros que es el deseo. Lo que se propusieron entonces los filósofos fue hacer que el sujeto habitara este código de la conyugalidad, de los aphrodisia, manteniendo los principios de isomorfismo socio-sexual y de actividad.

En la literatura del Imperio romano reencontramos el tema de la relación entre el ejercicio del poder y el acto sexual (Ídem, 282). Para la clase senatorial, el mal emperador es un vicioso, alguien que no aplica sobre sí mismo estas artes de la vida que caracterizan la vida virtuosa, el mal emperador se caracterizará por su desenfreno sexual, aquel que no practica la separación de las dos relaciones que el individuo debe tener con el sexo, que confunde el sexo estatutario y la actividad sexual del macho, el que mezcla autoridad política y actividad sexual. Esta representación del mal emperador, del príncipe degenerado, es la proyección invertida de las tecnologías de sí que se trataban de imponer en la misma época. En nuestro pensamiento político, a partir de los siglos XVI y XVII se replantea la cuestión, ya no la pregunta quién es el príncipe en tanto individuo, sino la cuestión inversa: ¿cuál es la relación entre los sujetos y la soberanía?, ¿a partir de qué los individuos podemos ser fundamento y principio de una soberanía política? Este ha sido el problema filosófico, jurídico, político del pensamiento occidental desde entonces y en esta literatura griega y romana están los antecedentes (Ídem, 285).

Foucault se pregunta si no se debe, al contrario, estudiar la figura del rey, del príncipe, en sentido inverso, su falta de control sobre sí mismo, su pasividad y cómo esa pasividad va a generar una serie de problemas, el rey enfermo, herido, desgraciado, loco, víctima de sus pasiones; aquel que en el ejercicio del poder, el encargado de gobernar a los otros no es capaz de gobernarse a sí mismo (Ídem, 286).

Desde entonces hay una relación reactiva entre el individuo y su sexo, la actividad sexual se convierte en una dimensión permanente de la subjetivación. Ya no una relación con los otros, como en los aphrodisia, sino una relación consigo.

Y, paralelamente, un proceso de objetivación. Los aphrodisia eran para los griegos una serie de actos naturales, pero estaban minados en su interior por una violencia a la vez natural y excesiva, era necesaria entonces una medida, fijada por un régimen de utilización (Ídem, 288), una limitación en función de las necesidades del cuerpo o de cualquier otra cosa.

Esta idea, de la medida de los placeres sexuales no tendrá lugar en las nuevas tecnologías de sí, habrá una regulación diferente, el problema será dividir el sexo-estatus del sexo-actividad, limitar éste a la relación conyugal o habrá una confusión permanente entre ambos. Antes de este momento no se encuentra nada semejante a este desciframiento sutil y sospechoso que caracteriza la experiencia cristiana de la carne (Ídem, 289), el sexo se convierte en problema central del examen de conciencia sólo a partir de los siglos IV y V del cristianismo, antes de esto casi no se trata. El deseo es aislado como el elemento que va a determinar la subjetivación de la sexualidad, que establece la relación permanente que debemos tener con nuestro propio sexo. En Platón, en la filosofía griega en general, la ephitumia es una instancia de nuestra alma frente a la cual somos pasivos; cuerpo, alma, placer, deseo, sensación todo esto formaba en paquete el bloque paroxístico de los aphrodisia. Las técnicas de sí aíslan de entre este paquete el deseo, disminuyen la importancia del acto, antes que el acto es el deseo lo importante.

Esta recolocación, aparece ya en Epíteto y Marco Aurelio, seremos efectivamente amos de nosotros no cuando podamos, deseando, renunciar a nuestro deseo sino cuando ya no deseemos. Todo esto va a reencontrarse en las técnicas espirituales del cristianismo primitivo, de donde la noción de concupiscencia, objeto real de toda la tecnología cristiana relativa al sexo; el deseo, la concupiscencia, la tentación. Y la puesta de lado del acto, del cuerpo y del placer: el deseo no fue reprimido, fue aislado, extraído y alrededor de él se cristalizaron todas las operaciones y valores relativos al sexo. Este proceso paralelo de subjetivación y objetivación, los hallazgos de esta investigación le hicieron a nuestro autor dar un giro, “por esto era tan insuficiente hacer una historia de la sexualidad como represión del deseo” (293).

Con el objeto de los aphrodisia pasa de la modernidad de Occidente a la Antigüedad grecorromana; de la lectura política de los dispositivos de poder a la lectura ética de las prácticas de sí; de la genealogía de los sistemas al cuestionamiento del sujeto. Había mostrado que con la progresiva transición del paganismo al cristianismo no solo se exige al sujeto que diga la verdad sino que la diga sobre sí mismo en la confesión, en la introspección indefinida y el enunciado exhaustivo de la verdad de sí, así se fija el destino del sujeto veraz en Occidente, buscar su íntima verdad será siempre obedecer, se es sujeto de la verdad por sometimiento al Otro.

Pero el sujeto tiene otras maneras de ser veraz, a estas prácticas cristianas occidentales, Foucault opone las técnicas de existencia de la Antigüedad tardía, las relaciones entre el sabio experimentado y elocuente y el impetrante de la escucha, relaciones temporales con el fin de una autonomía que se debe conquistar, donde se juega la liberación del sujeto no su encierro en un chaleco de verdad, un sujeto que se hace verdadero no por sujeción sino por subjetivación. Lo que diferencia al paganismo del cristianismo no son las prohibiciones sino las formas de la experiencia sexual y de la relación consigo, la investigación se desliza del poder al sujeto.

Su eje de investigación pasa a ser la relación sujeto/verdad y la sexualidad es un ámbito de cristalización de esa relación; el surgimiento del sujeto a partir de prácticas sociales de división, de proyecciones teóricas, en las prácticas de sí. El sujeto se autoconstituye con las técnicas de sí, en vez de ser constituido por técnicas de dominación (poder) o técnicas discursivas (saber); procedimientos que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla a través de relaciones de dominio y de conocimiento de sí.

Mientras se limitó al estudio de los siglos XVIII y XIX, el sujeto era pensado como el producto objetivo de los sistemas de saber y poder, alienado, con una identidad impuesta, exterior, de la cual sólo lo salvaba la locura, el crimen o la literatura. El giro de sus investigaciones en la década de los '80, pone de manifiesto otra figura del sujeto, no constituido sino en constitución, a través de técnicas oscurecidas por los mismos sistemas de saber y dispositivos de poder.

La transición del paganismo al cristianismo opone una austeridad ligada a una estética de la existencia a otra austeridad vinculada a la renuncia a sí mismo, descifrando su verdad. Considera los procesos de subjetivación de la filosofía y de la espiritualidad, de la inquietud de sí y del autoconocimiento. El sujeto de la acción recta de la Antigüedad es sustituido por el sujeto moderno del conocimiento verdadero. Para Heidegger el conocimiento del objeto de la *tekhne* occidental selló el olvido del Ser; Foucault se pregunta a partir de qué *tekhne* se formó el sujeto occidental y sus juegos de verdad y error, libertad y coacción. Heidegger expone cómo el dominio de la *tekhne* da al mundo su objetividad, Foucault muestra que la inquietud de sí como autoconocimiento y autotransformación, hace del mundo el lugar de emergencia de una subjetividad. Heidegger relee a los griegos, Foucault relee a los latinos (Gros en Foucault, 2002, 495).

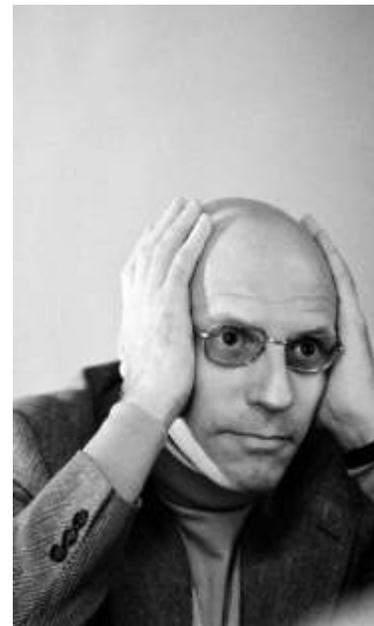
El sujeto ya no es, no debe ser, el producto pasivo de las técnicas de dominación, esto es posible por la irreductibilidad de las técnicas del yo. No descubre la libertad de un sujeto que ignoraba, no abandona los procesos de normalización y los sistemas alienantes de identificación para hacer surgir un sujeto que se crea a sí mismo en el éter ahistórico; lo que constituye al sujeto son unas técnicas de sí que concilian con unas técnicas de dominación históricamente identificables, esas relaciones, históricas, en transformación, evidencian

que el sujeto no está atado a la verdad, ni a su verdad, según una necesidad trascendental o un destino fatal. Las identidades se constituyen y se deshacen en la inmanencia de la historia, solo en la historia se gesta la opresión y la liberación.

Estas prácticas y técnicas de sí, lejos de las constituciones trascendentales y de las fundaciones morales, tienen como objetivo la apropiación del discurso verdadero, asimilar en un sentido casi fisiológico, estos discursos que permiten afrontar los acontecimientos externos y las pasiones internas. El sujeto de la inquietud de sí es un sujeto de la acción recta más que del conocimiento verdadero, trata de saber de qué principios está provisto y hasta qué punto dispone de ellos, su verdad está en la trama de sus actos, en su cuerpo, no en el secreto de su conciencia; su ética es de la inmanencia, la vigilancia y la distancia, exige ejercicio, regularidad, trabajo, no es efecto de una coacción externa, de una ley civil o de una prescripción religiosa, es una elección de existencia.

En la Grecia clásica se busca una ética como estilo de existencia, no como norma moral sino como afirmación de una superioridad estatutaria. En la Roma helénica, hay una liberación de la ética respecto a las condiciones sociales, el hombre aspira al bien en tanto ser racional, así, cuando no se reduce a una casta social, la ética se traduce en una moral obligatoria para todos. Esta, dice Foucault, es la desgracia de la filosofía antigua (Ídem, 503). En esta falsa alternativa vislumbra que este largo trabajo de sí sobre sí no tiende a escindir al sujeto sino a atarlo así mismo, a nada ni a nadie, afirmando la incondicionalidad y la autofinalidad de la relación de sí consigo, en una salvación sin trascendencia, soberanía de sí como goce ya no como combate, que llega al zenit en la vejez.

Ahora, la inquietud de sí está atravesada por la presencia del Otro, no nos separa del mundo, la auténtica anacoresis consiste en tener una perspectiva de las actividades en las cuales estamos embarcados mientras las proseguimos, a fin de mantener entre nosotros y nuestras acciones la distancia constitutiva de una vigilancia necesaria, con vistas a los acontecimientos del mundo en tanto sujetos racionales, capaces de actuar como corresponde, mantener la actividad política, cívica, económica, familiar, en los límites y las formas convenientes. Esto impone la primacía de la relación consigo por encima de cualquier otra relación, una independencia irreductible, la única posesión auténtica es la posesión de sí mismo, la posesión de las cosas es una réplica, igual



Michel Foucault
fuente AFP / Foto:
Michele Bancilhon

que el gobierno de los otros. Lo que se asume en un cargo político, en un empleo público, no es una identidad social, es una función de mando provisional, lo único que debemos y podemos gobernar de verdad es a nosotros mismos, por esto la inquietud de sí limita la ambición y la absorción del yo en tareas exteriores. El único esencial y efectivo gobierno es el gobierno de sí.

Las luchas contra las dominaciones políticas, contra las explotaciones económicas, se siguen en las luchas contra las sujeciones identitarias, éstas no tienen como objetivo atacar las instituciones de poder, esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana, divide a los individuos en categorías, en individualidades, les asigna una identidad, les impone una ley de verdad, este poder transforma a los individuos en sujetos. Por eso estas luchas no pueden proponerse la liberación del individuo frente a un Estado opresivo, porque la matriz de individualización es precisamente el Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización que se le asocia, opone a las exigencias comunitarias y a los derechos individuales (anzuelos institucionales), nuevas formas de subjetividad: modos de vida, elecciones de existencia, formas culturales; las prácticas de si no son ni individuales ni comunitarias, son relacionales y transversales (Ídem, 515).

Referencias bibliográficas

Michel, F.(1982). *Subjectivité et verité*. Cours au Collège de France, 1980-1981, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris, 2014.

_____ (2001). *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris, 2001, tr.esp. *La hermenéutica del sujeto*, FCE, Argentina