

LA VIDA COMO UNA OBRA DE ARTE

Dr. Alejandro García Malpica
Universidad de Carabobo.

Resumen

En el sentido moderno y posmoderno la noción de crisis se ha cargado de incertidumbre, pues ahora significa indecisión. Esta crisis nos sirve para nombrar lo innombrable: la crisis de nuestro saber, de la realidad que ese saber quisiera saber. Aparecen diversos territorios de las formas cognoscitivas, lugares en donde se observa la ineluctabilidad del Nihilismo.

Desde aquí se plantea la ética en el espacio de la actualidad, una realidad en ruptura, el carácter de decepción de lo real-histórico. Para examinar este problema es importante mirar de nuevo la obra de Michel Foucault que plantea la ética como el problema de las relaciones entre los individuos; estas relaciones deben tomarse en una ética de la existencia que es nuestra vida, que debería tomarse como "una obra de arte". A fin de cuentas ésta es una ética de la estética. Y cuando se habla de relaciones entre individuos, se está hablando también de Poder. Las relaciones funcionales de estos conceptos encuentran un espacio importante y vital en el desarrollo de este estudio.

Abstract

In the modern and postmodern sense, the notion of crisis has been charged of uncertainty because now it means indecision. This crisis serves us to name the nameless: the crisis of our knowledge, of the reality that knowledge wanted to know by itself. Many different territories of the conoscitive way appear, places in which «ineluctability» of nihilism is observed.

From here the ethics in the space of actuality is stated, a reality in ropture, the character of deception of the real and historical. To examine this problem it is important to glance again the work of Michel Foucault who plans that ethics as the problem of relationships among individuals; these relationships must be taken in an ethics of existence that is our

life, that should be understood as «A work of Art». In other words, this is an ethics of Aesthetics. And when it is spoken of relationships among individuals we are also talking about power. The functional relationships of these concepts find an important and vital space in the development of this approach.

Parara introducimos en esta temática, los contextos se imponen y reclaman un deslizamiento de la mirada sobre la crisis de lo real, esa materia imposible, cuyas sinuosidades seducen a la conceptualización, desafía a la voluntad de verdad, es decir, lo que le falta al saber, y suscita irrupciones de desórdenes e incertidumbres haciendo sufrir en el conocimiento una crisis de sus fundamentos. Crisis en griego, significa decisión. La crisis es el momento decisivo que permite un diagnóstico. Ahora bien, en el sentido moderno y post moderno la noción de crisis se ha cargado de incertidumbre, pues ahora significa indecisión. La crisis aporta una relativa indeterminación, allí donde reinaba un determinismo aparente, y por eso se debilita la posibilidad de previsión. La crisis hoy día es un momento decisivo e indeciso a la vez.

La palabra crisis estalla en ese “fondo que funda” a la modernidad tardía, que por su labilidad y confusión se vislumbra con una arqueología de lo moderno o con el momento posmoderno, tiempo indeciso de máscaras desmoronadoras de sus cimientos, donde la razón se “debilita” para hacer surgir la excepción como enunciado opuesto a los estreñimientos de la razón suficiente.

La crisis nos sirve para nombrar lo innombrable, sobrevolar y adentramos en la crisis de nuestro saber y la crisis de la realidad que ese saber quisiera saber. Ella aparece en los territorios de diversas formas cognoscitivas, brillando en el registro de los signos del “final de los tiempos”, en la ciencia, la economía, la filosofía, el arte, la epistemología, la política, la moral, todas esas formas fractas de la cultura posmoderna, lugares donde se observa la ineluctabilidad del Nihilismo: Nihilismo expresado en discursos abismales “formas sin fondo”, fragmentos, detalles, estallidos para decir la pulverización de los saberes que se despenan, que pierden la arrogancia de su verdad y valorizan la relatividad, el error, la incertidumbre. Nihilismo que ha descrito en los “grandes relatos” narrados por la razón suficiente, para oponerle en un trabajo de duelo o de “desrealización histórica”, —en algunos casos—, una “sin razón”: Nihilismo, que a veces disfrazado de cinismo, por perder

su verdad, es la imposibilidad de aceptar la epidermis de un simulacro efímero y acrílico: Nihilismo que sin ser patético se orienta hacia un pensamiento viajero o perspectivista, sin resentimientos, donde se mira la privación de sentidos, la razón como excepción en un mundo enigmático, la melancolía de afectos, espacios vertiginosos de la nada, donde se hace el juego del mundo, la danza y el texto como fragmentos.

Quiero dedicar esta Conferencia en memoria del filósofo recientemente fallecido, Gilles Deleuze, nihilista nómada, cuyos movimientos teóricos y de cuerpo fueron siempre imperceptibles, de tal manera que nuestra percepción pudiese captar la sensación de esa imperceptibilidad de sus líneas de fuga quien en su lanzamiento supremo y abismal supo coincidir, con buen temperamento, la alegría y la tragedia, la virtud de su corazón con la virtud de su decisión.

Para proseguir, el momento es propicio para plantear el problema de la ética en el espacio de la actualidad, de un real en ruptura, en donde el desarrollo masivo de las nuevas tecnologías, la extensión de la esfera de la industria cultural en la producción del consenso social, o inclusive, los últimos descubrimientos científicos, paradójicamente se habían conjugado para provocar esta especie de desrealización histórica, ese sentimiento de precariedad frente a las grandes certezas, frente a las identidades, las referencias, el Estado, la Política. El carácter de decepción de lo real-histórico nos regresa a la naturaleza filosófico-científica de lo posmoderno definido a la manera de Lyotard: “la incredulidad con respecto a los grandes relatos”. Dicho de otra forma, el fin de estos meta-relatos legitimantes y fundantes de lo real a través de la actividad, la legitimidad de un sujeto de la emancipación como el pueblo, la humanidad, la clase obrera a su vez nos cuestiona los preceptos morales dejando al hombre en una deriva valorativa o radicalmente en una ausencia axiológica. Para examinar este problema es importante mirar de nuevo a la obra de Michel Foucault, que nos guiará en lo sucesivo.

La pregunta que se impone es: ¿Cuál es la función de la ética hoy día? ¿En qué puede orientarnos, bajo este contexto de deslegitimación? Más allá de entender la ética como una teoría de la moral y de las obligaciones del hombre, Foucault nos plantea la ética como el problema de la organización de la existencia, una existencia que es la vida, nuestra vida que debería ser tomada como “una obra de arte”, “la vida como una obra de arte”. Es decir, como la organización de la existencia es un problema de las relaciones entre los individuos, la ética de dichas relaciones debe tomarse en una ética de la existencia, a fin de cuentas

en una ética de la estética. Pero cuando hablamos de ética y relaciones entre los individuos, hablamos del Poder.

Foucault, antes de enunciar la ética, había hablado sobre el Poder. En su libro *Vigilar y Castigar* de 1975 el fenómeno del Poder se manifestaba como una naturaleza omnipotente. El “aparato de captura” de la sociedad, el aparato disciplinario abarcaba “todos los aspectos del individuo”. Para esa época una lectura doxológica simplista y apresurada hizo de esa concepción omniabarcante la característica central del Poder. La doxa suponía la existencia de un Poder Central en el Estado cuya clase dirigente irradiaba desde lo alto un complot histórico contra todos. Lo fecundo del pensamiento de Michel Foucault es que él rechazó la idea de una represión y manipulación generalizada desde arriba. Foucault reemplazó la idea de Poder Central y sin abandonarla introduce la idea inversa, que consiste en que el ejercicio del Poder se confunde con la práctica y la normalización del mismo en lo bajo, pues es el conjunto de la sociedad que acciona este mecanismo, produciendo en las instituciones, en lo cotidiano, la separación de lo sano y lo patológico, lo normal y lo anormal, lo permitido y lo prohibido, lo central y lo marginal.

Foucault distingue **las relaciones de poder y las relaciones de dominación**. El poder es un fenómeno social que se enuncia cuando alguien se esfuerza por influir en el comportamiento del otro. Las maneras de producirse las relaciones de poder son muy variadas. Las encontramos en la conversación, en los juegos, en la comunicación, o en aquellos lugares donde los individuos tratan de ejercer un predominio recíprocamente. Con ello, todo individuo dispone de un cierto poder.

La multiplicidad de las relaciones de poder imposibilitan las relaciones unilaterales de dominación. Foucault distingue entre las **relaciones de poder** que en principio son reversibles, “un encadenamiento indefinido y de perpetua inversión” y los **estados de dominación**, que son fijos, unilaterales y marcados por el poder.

Michel Foucault encuentra semiotécnicas de poder central miniaturizadas o microfísicas de poder que se ejercen en lo pequeño, fundando disciplinas en el detalle, lo que Deleuze y Guattari denominan “segmentandades duras” introducidas en lo micro, ya sea en la escuela, el ejército, el hospital, la prisión. Son micropoderes que mimetizan las fuerzas reactivas del poder central e introyectan el aparato de captura y sus reemisiones significantes, insertándose en lo cotidiano molecular.

Estos micropoderes, a título factual, se encuentran en las preferencias y acciones negativas de los **conserjes** quienes fungen de “auténticos” propietarios de los inmuebles, muy bien descritos en la novela de Elias Canetti, ‘Auto de Fe’, los vigilantes, cuya presencia aterradora nos la ofrece Franz Kafka en su cuento Ante la Ley, el oficial subalterno, el supervisor de la fábrica, el mejor alumno, etc.

Esta distinción entre relaciones de poder y de dominación reviste una gran importancia, ya que nos muestra adónde puede conducir una ética que descansa sobre el individuo, ya sea en accionar contra los estados de dominación o invertir las relaciones de poder. Puesto que dicha inversión es posible, siempre estamos en un juego de poder y no en un estado de dominación.

Ahora pasamos al concepto de ética. Es bueno diferenciar la ética de la moral **stricto sensu**. La moral toma la forma de una categoría universal, rígida, la cual privilegia el proyecto de un **estado de dominación** y su lógica del deber ser. Siguiendo a Michel Mafferoli en su bello libro *Au creux des apparences* (Lo hueco de las apariencias) de 1990, p. 21, lo ético valoriza lo sensible, la comunicación, la emoción colectiva; constituye un relativismo moral que acciona en un **éthos**, en una morada habitual según Homero, o deviene en una costumbre o un carácter, una manera de ser cotidiana según Hesiodo. De manera pues, que lo ético viene de lo bajo, de las relaciones societales, se sustrae de la relación de dominación y de los aparatos de captura.

El concepto de ética en Foucault está ligado al análisis del poder. La ética entendida como conducta original del individuo debe impedir que las relaciones de poder se fijen. La ética debe imposibilitar que las relaciones de poder nacidas del azar se conviertan en estructuras permanentes.

El análisis de Foucault se despliega sobre el fondo de las experiencias históricas del fascismo y del stalinismo, estas formas ejemplares de los puros estados de dominación. Pero él ha visto los problemas que plantea el desarrollo del Estado Moderno, la regulación política de la sociedad, la racionalización y la burocratización. Es allí donde toma sentido su fórmula: “Es necesaria una nueva economía de las relaciones de poder”.

La ética toma lugar en este contexto, entendida como el arte de vivir del individuo y a veces la designa como una “estética de la

existencia". Comprendida de esta manera, Foucault tuvo un gran interés por el arte de vivir, "un arte de vivir que se opone a todas las formas presentes o amenazantes del fascismo". Efectivamente se puede constatar que en todo fascismo hay un rechazo y una disolución del individuo; hay una ausencia de todo arte de vivir: los individuos no tienen el cuidado y la preocupación de sí. Si el arte de vivir consiste en establecer una relación sólida consigo mismo y alcanzar a tomar decisiones personales, el fascismo significa la renuncia a toda escogencia personal. El individuo pone su existencia al servicio de un Führer, que le dicta al individuo en todas las circunstancias lo que debe hacer.

El individualismo y el arte de vivir son adversarios del fascismo. El arte de vivir es la invención de una micropolítica que no abandona la política a quienes representan el Estado u otra instancia soberana que pretenda sustituirlo. Micropolítica porque es también un nivel minúsculo y cotidiano que puede surgir del horror.

Luego de rechazar una instancia central de **dominación**, Foucault se preocupa de la capacidad, del poder que permite al individuo conducirse él mismo. En vez de postrarse ante los poderes antiguos o modernos, se trata de mantener en movimiento las relaciones de poder. Si se deja domar el juego, ello permite volver a los detentadores del "poder" para que instauren las formas de dominación o bien, se les deja lugar a quienes reducen la cuestión del poder a la lucha de clases.

Sociológicamente el individualismo de la ética de Foucault corresponde a un período de la desaparición del sujeto de la emancipación, período donde las clases sociales de oposición, especialmente, la clase obrera ha sido transformada en aparato de **dominación** y en donde los nuevos movimientos sociales, estudiantes, hippies, prisioneros, homosexuales, feminismo, están más cerca de la contracultura y no llegan a expresar un conflicto social. Ellos le producen a la sociedad una mala conciencia y se constituyen en grupos de presión que de mandan reivindicaciones o la administración, pero no queda en claro su rol como actores centrales en la lucha contra la dominación.

Foucault siempre había rechazado la tesis de un poder que nos mantendría irremediabilmente sometidos y se esforzó por mostrar que las instituciones y las estructuras de poder provienen de diversos factores históricos y el conocimiento de ellos permite transformarlas. La transformación era lo que más le importaba. De esta manera, él se relaciona a la corriente histórica del Iluminismo y la prolonga bajo tres aspectos.

1. Él sitúa su contribución al Iluminismo sobre el plan de las estructuras y las relaciones en las cuales nos encontramos.
2. Hace de este análisis el fundamento de las formaciones políticas y sociales, y en el cual él mismo se ha comprometido en la práctica.
3. Él asigna esta doble tarea (que depende a la vez del Iluminismo y de la actividad política) al individuo que debe aprender a conducirse, él mismo, como lo dice en el opúsculo de Kant ¿Qué es el Iluminismo? escrito en 1784, en donde Kant escribe “La Ilustración es lo que hace que el hombre salga de su minoridad, de la cual sólo puede culparse a sí mismo. Esta minoridad consiste en la incapacidad de servirse de su inteligencia sin la dirección de otros. El hombre es él mismo responsable de esta minoridad, cuando ella no tiene por causa la falta de inteligencia, sino la ausencia de la decisión y el coraje necesarios para utilizar el espíritu sin requerir la orientación ajena. “Sapere aude ¡ten el coraje de servirte de tu propia inteligencia! He aquí la divisa de la Ilustración”.

En una Conferencia de 1978 intitulada ¿Qué es la crítica? se ve la manera como Foucault se refiere al proyecto del Iluminismo. La actitud de la crítica es para él una actitud política, ella se inmiscuye en los problemas del gobierno en lugar de dejarse gobernar pasivamente. Contra las técnicas modernas de subordinación que tienden a dirigir todo, responde “el arte de no dejarse dirigir demasiado”, en el cual Foucault emprende recordar la historia. Sin embargo, él no se adhiere a un “anarquismo de principio” que sueña con la ausencia de gobierno y una búsqueda de la libertad originaria. Él no excluye esta actitud, pero señala que esa no es la suya.

Foucault habla de la necesidad del gobierno de sí mismo, así como aparece en el concepto del arte de vivir o de “estética de la existencia”. Es un error como muchos lo creen que el gobierno de sí mismo es una pregunta constante desde Kant y Hegel. Desde Kant y Hegel la preocupación ética trata de “la ley general” con la cual se esperaría esquivar el problema de la conducta de sí. Ella aparece en la Crítica de la Razón Práctica de 1788, bajo los ecos de la física Newtoniana que fuerza a Kant a una revisión radical de la función de la razón. Esta moral se desliga de toda referencia a un “objeto de afecto” u objeto patológico o cualquier objeto de pasión. La ley moral reza así: “Haz de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda ser tomada como una máxima universal”. Este imperativo categórico suele traducirse también

así: “Obra solamente con arreglo a aquella máxima que al mismo tiempo puedas desear ver convertida en ley general”. Separarse de un objeto de afecto es plantear una suerte de neutralidad con respecto a los valores de odio, amor... o indiferencia. Esta ley universal racionalmente neutra no puede contribuir a fundar posiciones éticas a escala de valor particulares.

Kant, en apariencia, por la distinción entre el sujeto de conocimiento y el sujeto moral, parece resistir a la evacuación de la ética como cultura o cuidado de sí. En realidad, el Kantismo se inscribe en el proceso del olvido de sí, puesto que la razón práctica me impone “reconocerme como sujeto universal”, es decir, constituirme en cada una de mis acciones como sujeto universal, conformándome a las reglas universales. En Kant la individualidad está sometida a la “universalidad de la ley”.

¿Cómo sería una ética concebida como arte de vivir? Foucault entendía la ética como problema de la organización de la existencia. En este sentido, la ética es inseparable de la forma como el individuo se da la escogencia de sí mismo, lo que él hace para no estar sometido a la norma y a las convenciones. En esta ética el individuo procura sustraerse a toda prescripción. Bien, los individuos solamente escogen en algunos dominios y en la actualidad se observa que las instituciones y las normas no otorgan muchas escogencias. La cuestión de la escogencia conduce inevitablemente a la inteligencia. Para hacer una buena escogencia es necesaria la inteligencia, si uno no dispone de parámetros seguros con los cuales uno podría determinar sin dificultad la decisión a tomar. Todo ello, se encuentra en el concepto de una “estética de la existencia” que presenta las siguientes características:

1. Una sensibilidad muy fina junto a una suerte de racionalidad estética. Como eso está ligado a una capacidad de percepción, o una apertura a la experiencia o a la reflexión sobre ella, el concepto de estética, de **aisthesis** como conocimiento sensible es conveniente. No sólo se trata de ser sensible en el dominio de la vida privada sino más bien se trata de una sensibilidad política a todo lo que es intolerable, inaceptable.
2. La estética de la existencia implica el desarrollo de una capacidad de juicio, de diferenciación que reposa sobre la sensibilidad y esta capacidad no constituye solamente un previo, sino debe reconstituirse incesantemente con las discusiones e intercambios sobre los criterios de escogencia.

3. La escogencia que se trata es aquella que descansa sobre la capacidad de juicio y queda como el privilegio inalienable de cada individuo. Esta escogencia no interviene en el vacío, y es el resulta de de la comunicación y el afrontamiento con otros y está constantemente corregido con “la razón del otro”.
4. La estética de la existencia no consiste en una simple relación consigo mismo. Por el contrario, la relación con el otro es lo que constituye el sujeto de esta ética. Esta concepción supera y va más allá del interés por la propia existencia. La ética, es por consecuencia, “la forma reflexionada que toma la libertad” para permitir a los hombres acceder al estado de mayoría.

La estética de la existencia no trata de embellecer la realidad. Ella no es sinónimo de belleza. No se confunde con la ética de una vida buena y feliz. La ingenuidad nos hace fracasar y en cuanto a la belleza, su concepto ha sido arrasado por el arte después de la experiencia de las dos guerras del siglo XX y sobre todo, luego de la experiencia del nacional-socialismo y del stalinismo a quienes debemos las últimas orgías en nombre de la belleza.

Es preciso devolver el arte a la vida. Así nos lo dice Foucault: “Lo que me asombra, es que, en nuestra sociedad, el arte no tiene relación sino con los objetos y no con los individuos o con la vida (...) La vida de todo individuo no podría ser una obra de arte”¹.

Ahora bien, la apertura estética no concierne exclusivamente a la obra de arte en sentido estricto, ni a la reflexión sobre esta última. Lo que es estético no será más una “cualidad hedonista de la existencia y no se debe confundir con un arte de vivir alegremente” que no quiere saber nada de lo serio de la vida, a pesar de la insistencia del presenteísmo hedonista en la sociedad posmoderna, con sus máscaras de la apariencia, el simulacro, la seducción, la emoción, el look, lo frívolo, o todo ese consenso de sensaciones exacerbadas, el cum-sensualis del narcisismo colectivo. La cuestión de la organización de sí no tiende a un perfeccionamiento estético.

Sería irrisorio decir que a partir de ahora el diseño determina el ser. Detrás de la cuestión irrisoria del diseño, está la de la forma, la forma que se le otorga a los objetos de la existencia y quizás a la misma existencia. No se trata de negar la importancia de la forma, sino de inventar múltiples formas de manera que uno pueda mirar el poder de una forma dominante.

La estetización es emprender y dar una forma, una configuración de manera de no sombrear en la indiferencia.

La estética aparece como algo que atañe a la existencia. Sin embargo, no se puede construir un sistema de verificación existencial. Surge la pregunta: ¿Es necesario asociar la estética de la obra de arte en stricto sensu o hace falta disociarla para ocuparse de esta obra de arte que puede ser la existencia? Se puede hablar de una convergencia con el arte cuando se trata del arte de vivir. Tratándose del arte de vivir hace falta instruirse del arte, tal como ha sido elaborado en la historia.

Una estética de la existencia toma el arte como **techné**, como una fabricación y una creación que supone procesos e instrumentos, pero la preocupación de sí está enmarcada en estructuras que permiten o no, dicho cuidado. La dialéctica individuo y sociedad no ha desaparecido. El cuidado de sí implica trabajar en una organización de la sociedad.

El individuo de esta estética es un individuo abierto al encuentro con el otro, que no niega ser portador de contradicciones, por lo tanto, no es un sujeto idéntico a sí. Su capacidad de juicio le permite hacer escogencias, operación que se encuentra en el corazón de una estética de la existencia. Este proceso de “invención de sí” no podría llamarse “descubrimiento de sí mismo”. Este sí es una invención progresiva. El busca, en la organización de su existencia la respuesta a la pregunta ¿Qué somos? ¿Qué podemos hacer de nosotros mismos? Aquí aparece la muerte del Sujeto, es decir, la muerte del sujeto idéntico que era un hecho previo a la posibilidad del trabajo del sujeto sobre él mismo. Este sujeto idéntico con su (ser), que simboliza al hombre moderno –y pienso en Descartes– se caracteriza por el hecho de que el sujeto debe transformarse él mismo, renunciando a una parte de sí (el acto de la duda) separando el espíritu de los partidos como imagen de esta renuncia y llegar a su verdadero ser “definido por el conocimiento” en donde la sumisión de la individualidad a los valores universales definen la verdad y la cientificidad. Para acceder a la verdad basta que yo sea, no importa que sujeto capaz de ver lo que es evidente. No importa que sujeto, es decir lo universal, de ello la evacuación de la ética, de lo particular, de la manera de ser individual.

La genealogía de la ética de lo estético, de la estética de la existencia la encontramos en la edad clásica, en los griegos del siglo IV, quienes fueron testigos del cuidado de sí. No obstante en la posmodernidad ha habido un resurgimiento del ideal griego del Kalos Ka gathos como

también lo hubo en el Renacimiento. Dicho resurgimiento del Horno Estheticus une los placeres del cuerpo a los del espíritu y a las emociones del alma. Los detractores de la posmodernidad piensan que asistimos a la derrota de la Razón.

Pero volviendo a los griegos de la edad clásica, Foucault encuentra un esfuerzo del individuo por preocuparse de él mismo: la ética clásica no consiste en plantearse el problema de las normas universales, sino prescribe ocuparse de sí, haciendo de su vida una obra de arte. La preocupación de sí es la garantía con la cual el individuo le devuelve un gran servicio a la ciudad. El arte de la existencia como técnica de vida tomaba la forma de un arte de sí relativamente independiente de una legislación moral. Se trataba de saber como gobernar su propia vida, para darle la forma más bella posible (a los ojos de los otros, de sí mismo y de las generaciones futuras a quienes podría servir de ejemplo). Era una ética del individuo nacido para la libertad que sabía reconocer el concepto de **epimeleia heautou**, "la necesidad de ocuparse de sí mismo". El dominio sobre los otros se justifica por el poder sobre sí mismo, la **eukrateia** y **sophrosune**, destinada a escoger entre las conductas posibles, aquellas que no ofendiesen la razón y que permitan moderar el placer y el dolor, ya que la reflexión moral no opone lo que es prohibido a lo que es tolerado, sino los **aphrodisia** los afecta de placer y dejan al hombre en su más grande libertad.

Bien, tal genealogía de los griegos para Foucault no era una solución de reemplazo para la ética actual; no se trataba de repetir a los griegos. Ellos confieren un ejemplo de una experiencia ética que implica un lazo estrecho entre placer y deseo, en oposición a la ulterior culpabilidad cristiana. La ética clásica es una ética de la libertad, procede de la escogencia personal de un estilo de existencia y no una ética de la ley.

Los clásicos permiten concebir una ética sin subjetividad. Quizá este sea el lugar final del pensamiento de Foucault. Para él la experiencia del sujeto, no del individuo, estaba vinculada a la definición de valores universales, enraizándose en una visión religiosa del mundo y fundaba la ética sobre la religión. Ahora bien, al darse la Muerte de Dios, la ética ya no está fundada en la religión. Ya que esta fundación de valores universales ha venido desapareciendo por la eficacia científico técnica en un mundo donde el espacio privado le ha ganado al espacio público; nadie querrá que una ley moral intervenga en nuestra privacidad personal.

El problema era similar al de los Griegos. Como sabemos, ellos no eran completos o perfectos o idénticos a sí. Ellos tenían esclavos,

despreciaban a las mujeres y no aceptaron del todo la homosexualidad. A fin de cuentas, más se interesaron en la salud que en el placer. Sin embargo, a pesar de los problemas lograron plantearse ¿cómo fundar una ética sobre la escogencia rigurosamente personal, un estilo de existencia, sin someterse a una ley universal que los domine?

La retoma de la ética de los Clásicos contra los Modernos como **genealogía**, es decir, el desmontaje de la supuesta complitud, o de la unidad pretendida del sujeto (del sujeto del saber), que oculta el síntoma de la contradicción o lo que tiene de plural o de exceso de significante; la interpretación genealógica no es la pretensión de dictar de nuevo cómo será la conducta del futuro y la del presente para someterse otra vez a las normas y ajustarlas al arte de vivir un estilo de vida casual y yuppie. No, la genealogía en lo que tiene de interpretación se desliza en lo que Freud denomina una anamnesis, para mostrar y mostrarnos la eficacia implícita de la ley y su poder de subyugación en nosotros. Una anamnesis que alejaría al individuo de una restauración acléctica y nostálgica del pasado, ni una aceptación resignada al etnocentrismo de la Razón, y sus simulacros identificadores, cuyos efectos superficiales nos han vuelto este mundo un espacio nihilista y cínico.

NOTAS:

1. Entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinon. MICHEL FOUCAULT, pág. 33