

1

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: *PAOLA VERONICA PALLARES TINOCO*

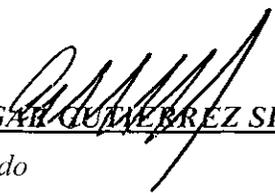
TÍTULO: *“EL NUEVO SUJETO OCCIDENTAL: La Autosubjetivación Ético-Estética como Limite ante Imposiciones del Poder y Reducciones del Saber”.*

CALIFICACIÓN

APROBADO

JOHN FREDDY LENIS

. Asesor


EDGAR GUTIERREZ SIERRA

. Jurado

Cartagena, Diciembre 14 de 2007

2

**EL NUEVO SUJETO OCCIDENTAL: LA AUTOSUBJETIVACIÓN ÉTICO-
ESTÉTICA COMO LÍMITE ANTE IMPOSICIONES DEL PODER Y
REDUCCIONES DEL SABER.**

PAOLA VERONICA PALLARES TINOCO



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2007

T
111.8
P164

3

**EL NUEVO SUJETO OCCIDENTAL: LA AUTOSUBJETIVACIÓN ÉTICO-
ESTÉTICA COMO LÍMITE ANTE IMPOSICIONES DEL PODER Y
REDUCCIONES DEL SABER.**

PAOLA VERONICA PALLARES TINOCO

Trabajo de Investigación como requisito para optar al título en filosofía

Asesor: Mg. John Fredy Lenis Castaño.



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2007

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
 CENTRO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN
 FORMA DE ADQUISICIÓN
 Compra _____ Donación Canje _____ U. de C. _____
 Precio \$ 10.000 Proveedor U. DEC
 No. de Acceso 112103 No. de ej. _____
 Fecha de ingreso: DD 01 MM 02 AA 08

TABLA DE CONTENIDO

*ontología
 Subjetividad
 teoría del conocimiento*

4

	Pág.
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I – FOUCAULT Y SU CONCEPTO DE PODER	17
1.1 Modelos Tradicionales de poder	18
1.2 La Ampliación del Poder foucaultiano: caracterización y consecuencias	22
1.2.1 La producción del sujeto: El poder de la verdad normalizadora	34
1.2.2 Consecuencias del poder Normalizador	39
CAPITULO II- LA TRADICIÓN OCCIDENTAL Y LA CONFIGURACIÓN ÉTICO-MORAL DEL SUJETO	42
2. Tres tradiciones del cuidado de sí: Continuidades, discontinuidades y consecuencias	43
2.1 El cuidado de sí griego: Sociedad viril y política	43
2.2 Las prácticas de libertad latina: La estética de la existencia y el modelo de austeridad	48
2.3 El cuidado de sí Cristiano: obediencia, renuncia y el mundo contemporáneo	60



CAPÍTULO III: AUTOSUBJETIVACIÓN.	71
3.1 Foucault vs. La reducción teórica del ser	74
3.2 De la ética foucaultiana a la ética de la trascendencia: Levinas y la ineludible responsabilidad ante el otro.	84
CONCLUSIONES.	91
BIBLIOGRAFÍA.	95



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
BIBLIOTECA FERNANDEZ DE MADRUGA
Centro de Información y Comunicación

INTRODUCCIÓN

El siglo XX trajo consigo uno de los capítulos más oscuros de la historia del occidente europeo. No sólo fue el conflicto bélico más devastador pues los avances científico-tecnológicos permitieron que la empresa de muerte y destrucción llegara a límites jamás antes vistos, amenazando incluso con la desaparición de la especie por el perfeccionamiento de armas tradicionales, químicas, biológicas e industrialización de la muerte con el exterminio institucionalizado de minorías marginadas –cuestión de alarmante actualidad-; sino que además, la materialización de regimenes totalitarios nacidos de las instancias democráticas –pensadas como el sistema político por excelencia de la civilización- dotó a éstos de sus mecanismos y técnicas de control masivo e individual. La propaganda, el adoctrinamiento ideológico al servicio del régimen, el culto a la personalidad y el terror como eficaz arma política fueron unas de las realizaciones más fehacientes de la pérdida de la libertad, los derechos y la individualidad. Durante la guerra, el terror fue absoluto. Predominó la muerte sobre la vida y la dominación sobre la libertad; ahora –incluso luego de varias décadas-, el desconcierto es total. Nos preguntamos ante cualquier tipo de alusión al conflicto: ¿cómo pudo nuestra cultura permitir que tales acontecimientos ocurrieran? Auschwitz, replanteó traumáticamente las “certezas” conquistadas a lo largo de la historia occidental: la *ciencia* y la tecnología se pusieron eficientemente al servicio de los regimenes fascistas aportando sustancialmente a

su potencial genocida; la *democracia*, orgullo de occidente como sistema de límite a los abusos de poder permitió el fascismo y lo reforzó a partir de los mecanismos de control y funcionamiento que le prestó sin oponer la más mínima resistencia; la *ética* egoísta del sistema capitalista sumió en nulidad moral a cuantos presenciaron las atrocidades haciéndolos así partícipes cuasi-activos del tortuoso proceso. Así, la *verdad* y el saber se prestaron a objetivos diametralmente opuestos a los de preservación y mejoramiento de la vida, facultando a principios de higiene social, eugenesia y eutanasia institucionalizada de justificaciones pseudos-científicas y pseudos-morales para la experimentación sobre y el asesinato de millones en campos de concentración, hospitales, asilos etc. La *democracia*, instancia de restricción del abuso del poder, se tornó en la posibilidad de surgimiento y perpetración de la pérdida absoluta de la libertad; y la *moral* se vió prostituida por las instancias de poder y sus sistemas de dominación. Así, se hizo necesaria la reproblematicación de *la verdad, el poder* y el *sujeto moral* occidental.

Pero las agresiones no cesaron en 1945 y lo que vino después trajo consigo toda una nueva serie de problemáticas, necesidades e incertidumbres a nivel mundial. Luego de la creación del Estado judío en Palestina –consecuencia directa de la Segunda Guerra Mundial-, el conflicto entre las comunidades judías y musulmanas recrudesció aun más encarnizadamente pese a los creados organismos de control supranacionales y las ONGs que demuestran no sólo su ineffectividad ante la inminencia de conflictos bélicos entre naciones sino su marcado partidismo. La Unión Soviética pagó los efectos positivos de industrialización y alfabetización del pueblo a un precio muy alto: la pérdida de

libertad, más pobreza y la muerte de campesinos, intelectuales, opositores al régimen y demás. La Guerra Fría que mantenía en tensión a naciones capitalistas y socialistas y que avizoraba un destino incierto a las demás naciones como botín de guerra. La solicitud de una gama totalmente nueva de Derechos Humanos y la importante búsqueda por la reivindicación de derechos a minorías sociales, religiosas y económicas, junto a los movimientos de liberación sexual en los 60's y 70's. Además, el decaimiento aún mayor –sino total- de los valores tradicionales que brindaban cierto grado de cohesión de las relaciones entre los individuos y que se veían sentidos ya por el modo de vida capitalista y la sociedad de masas, decayó en el advenimiento del egocentrismo y del autismo social y político. Las dinámicas de globalización trajeron consigo retos no sólo por la estabilidad y sostenimiento económico de los países subdesarrollados o en vía de desarrollo, sino también por el contacto entre culturas y modos de vida radicalmente distintos; la sed irracional de riqueza y la búsqueda salvaje de acaparamiento indiscriminado de los recursos naturales por las potencias mundiales industriales capitalistas, transnacionales, tratados de libre comercio etc, han tenido efectos devastadores e incluso definitivos sobre infinidad de hábitats, especies, flora, fauna y todo el ecosistema mundial hasta el punto de hacer insostenible el ritmo y la forma de vida hasta ahora estipulada por el capitalismo.

La mayoría de los contemporáneos -y no sólo los más jóvenes-, ven en los eventos del siglo anterior un pasado lejano que poco o nada tiene que ver con el actual. Si bien podría denominarse cronológicamente como “siglo pasado”, escasos años - ni siquiera una década – nos separan de las convulsiones que le acaecieron, la actualidad del siglo XX hace eco sobre el presente cada vez con



mayor fuerza. Se pensó que con la formación del Estado judío en Palestina, este pueblo no volvería a sufrir las violencias a las que constantemente se han visto expuestos y que llegó a su cúspide durante la Segunda Guerra Mundial. El actual conflicto árabe-israelí pone de relieve la ligereza con que fue tomada esta decisión convirtiéndola en un muy descuidado error. La guerra librada por la administración Bush a Irak y Afganistán muestra la actualidad de la liberación de guerras injustificadas con pretextos de llevar al mundo ideales trastocados de libertad y democracia, que sirven a intereses particulares de naciones y no precisamente a partir de un sincero sentimiento de indignación ante los abusos a los que se ve expuesta toda una colectividad por parte de sus gobiernos. Pues si este fuera el caso, las políticas estadounidenses para con países como Colombia fueran del todo distintos. ¿Por qué no sentir indignación ante un gobierno que entrega su país a las fauces del capital extranjero? ¿Por qué no indignarse ante el sufrimiento, la pobreza y la estafa de toda una población cuando ese provecho se da a favor de un pueblo distinto al que la sufre? El recrudecimiento de los racismos evidenciados en la nueva posición que se ha tomado en cuanto a la problemática de los inmigrantes en todos los países desarrollados del mundo y en la rearticulación y legitimación de grupos de extrema derecha es dramáticamente evidente. Por otra parte, aún cuando la creación del Estado de Bienestar solventó problemáticas económico-sociales en aquellas naciones que lograron implementarlo, su posterior y vertiginoso decaimiento – pues se piensa caduco y poco viable para las políticas económicas actuales- se presenta para los países subdesarrollados como la imposibilidad de resolución de sus mercados e increcentes problemas sociales. El acaparamiento del capital, la ciencia y la tecnología y el acceso ilimitado a las materias primas por parte de los países

capitalistas desarrollados y las transnacionales a partir de tratados comerciales y presiones financieras, representa para la mayoría de las naciones latinoamericanas una gran preocupación y obstáculo para su tan necesario y retardado desarrollo. El todavía actual no-reconocimiento –incluso a veces en su totalidad- de minorías raciales, sociales, económicas, políticas y religiosas que no encuentran amparo ni representación alguna en ninguna institución social y que incluso se ve descalificada en el imaginario común demuestra que todavía hay mucha tela por cortar en cuestiones de reconocimiento real de la diferencia como algo especialmente valioso y necesario para la riqueza social y cultural de toda nación del mundo.

La actualidad de ese pasado inmediato y su reverberación en los problemas actuales demuestra de forma indiscutible que las convulsiones que le acacieron fueron las directamente configuradoras de la sociedad occidental presente. Así sus retos siguen siendo los nuestros y sus respuestas se presentan como la posibilidad de solución a problemáticas aún actuales y a la no reincidencia en sus errores. Las respuestas al siglo XX son la mismas todavía planteadas por el siglo XXI, como también son la posibilidad de un mundo y una humanidad distinta a la que fuimos ayer y a la que somos hoy: esa misma humanidad que hace del capital y la economía lo primordial, que hace de la política una aliada de la dominación, el terror y el genocidio, que hace de la moral y la verdad la exclusión y anulación de todo lo distinto. Una humanidad que permite, justifica y legitima la muerte del otro.

Las evidencias (dictadas por la ciencia, la política, la filosofía y la moral) han caducado, rayando por su irreflexión en el desastre. El análisis, reproblematicación y crítica del pasado –tanto próximo como lejano- como configurador directo del presente se plantea como potencial gestor de viabilidades nuevas. La filosofía contemporánea pareciera recordar a Kant -aunque sus análisis, premisas y por supuesto las conclusiones y soluciones a las que llega en muchos casos se distinguen de éste tanto en fondo como en forma- al pretender hacer pasar ya no a la Razón sino a la cultura moderna occidental como un todo – incluida la Razón- por un análisis crítico no desde la trascendencia sino desde la historia y lo concreto, para no sólo presentar las condiciones de posibilidad de nuestro mundo contemporáneo sino la tan anhelada posibilidad de un mundo radicalmente distinto. Así, la tarea de la reflexión filosófica actual insiste en un diagnóstico del presente para avizorar caminos inéditos de solución -en la mayoría de los casos de resolución- a los imbricados inconvenientes del mundo contemporáneo. Todo a partir de un análisis crítico del pasado como parte importante del presente y en miras a un futuro cualitativamente distinto al que hasta ahora hemos logrado y malogrado. El intelectual es llamado entonces no a decir a los demás lo que necesitan, quieren y lo que deben hacer sino a interrogar y reproblematicar las evidencias de la sociedad, reanalizar sus raíces y su historia para abrir paso a la elaboración de alternativas nuevas y plausibles para un cambio con respecto a sus errores pasados.

Inmerso en la reflexión de las problemáticas contemporáneas –suscitadas en gran medida por el sistema económico y moral capitalista – preocupadas por la búsqueda de la libertad se encuentra Michel Foucault. Abanderándose del

martillo, su análisis marcadamente nietzscheano se caracteriza por trastocar el carácter autoevidente de las instituciones occidentales, de sus categorías de pensamiento, reflexión y acción -como son la verdad y sus formas de acceso como el conocimiento y la razón; y el humanismo en tanto que modelo paradigmático occidental que concibe al hombre como la conjugación de la verdad y la libertad- como realidades suprahistóricas. Insertadas dentro de la facticidad histórica, las categorías pueden ser entendidas como constructos de ésta, como fabricaciones de un momento histórico determinado relativamente datable. Tal inserción las demuestra en su realidad coyuntural y por ende cuestionable, pero ante todo -y aquí es en esto donde se encuentra la apuesta de Foucault- como *alterables*. Es precisamente esta mutabilidad, esa posibilidad de transformación de categorías establecidas donde se encuentra en esencia la posibilidad de cambio de la realidad y la creación de un sujeto nuevo. Foucault entonces entrevé que la salida a los problemas de la sociedad occidental está en un cambio radical de las categorías de vida de quienes la conforman. El capitalismo junto con sus estados "democráticos", su ciencia, su moral formal, sus instituciones, su verdad y formas de racionalidad tal como están establecidos demostraron la facilidad con que se podría llevar a los seres humanos al estado de barbarie más oscuro y desolador, cuestión que sigue siendo una constante en los estados actuales de Occidente. El objeto: un sujeto nuevo. La alternativa: pensar de otro modo -plantear la posibilidad de una ética no-capitalista -, en hacer una crítica radical de todo cuanto se nos muestra como aporomático en nuestra cultura y desde allí buscar herramientas para la constitución de un pensamiento y un sujeto distinto. El análisis foucaultiano se centra en esta posibilidad, en la

problemática del sujeto, pasando por la verdad y el poder como constitutivos del primero para posibilitar la generación posterior de un cambio.

La metodología foucaultiana, se centra en el análisis de las prácticas sociales encontradas en los archivos institucionales y no sólo a partir de la adhesión o crítica de libros y estudios académicos anteriores. Así, su metodología permite devolver el análisis a las prácticas y mecanismos reales en ámbitos específicos de la sociedad y del saber. La vuelta al archivo, permite hacer una reflexión libre de dogmatismos; es ir a lo real como tal y de allí sacar conclusiones propias y distintas. Su análisis del sujeto occidental y de las experiencias que lo constituyen ya sea como loco, delincuente, anormal o sexual, etc, no lo realiza a partir de una teoría del sujeto por medio de la cual luego entra a interpretar la realidad. La constitución del sujeto la entiende desde las prácticas constitutivas mismas y es allí donde Foucault emprende su búsqueda libre de preconceptos que limiten demasiado lo que la práctica dice. En el análisis foucaultiano, las premisas y consecuencias son deducidas del archivo, las prácticas, los momentos, las continuidades y discontinuidades, es decir, la realidad como tal. El archivo habla por sí mismo.

Su examen lo realiza a partir de la crítica contundente de todo lo tomado como evidente; desde la sospecha, el análisis crítico y la subversión. Lo incuestionable es cuestionado. La verdad y lo que permite acceder a ella – el conocimiento y la

razón- pierden su carácter axiomático al ser confrontados con la realidad histórica. Al inscribirlos en una historicidad se realiza constituida en un marco determinado y como generación de unas coyunturas históricas relativamente datables, haciéndose mutable y perdiendo así su forma inmutable.

Si la verdad y la razón junto con la forma que ésta se da a sí misma son elaboraciones históricas, existe pues algo más que podría mover la voluntad de acción de los seres humanos y de todas sus instituciones. Si no la razón, ¿qué gobierna las relaciones entre los hombres y las instituciones que estos instauran? A lo largo de la historia pasando por el siglo XX y hasta la actualidad, se ha dejando entrever el ansia de dominación sobre los hombres como predominante en las sociedades, mostrándose de manera fatal en Occidente. Así, la voluntad de poder se presenta como el motor de las acciones humanas y de toda institución por ella erigida: el saber, la razón, la verdad, el deseo, las instituciones políticas, la economía, la ciencia, el Estado, etc. Si las categorías cuestionables son la verdad y el sujeto, es el poder lo que las atraviesa y el campo de acción e instancia constitutiva de ambos. Es precisamente por este último por donde comenzaré la labor exegética para mostrar las relaciones retroalimentarias entre los tres términos, saber, sujeto y poder.

El esbozo que pretendo plantear, busca entender las premisas a partir de las cuales Foucault hace su análisis del poder, el saber y el sujeto occidental y entrever las



reales dinámicas a partir de las cuales funciona esta fuerza y de su influencia en la verdad y la constitución de los individuos como sujetos ético-morales de valoración y acción. Reconociendo entonces las complejas mecánicas de funcionamiento del poder y la verdad que crea y se recrea en las instituciones y las relaciones entre los hombres a su vez que al interior del sujeto mismo -como parte primordial en su construcción moral- se pueden pues constituir contra-saberes y contra-poderes que se opongan a sus dinámicas de control y dominación partiendo de la resistencia individual ante las imposiciones, ante la normalización, ante la reducción de la propia vida y del propio ser y el de los demás a ser objeto-cognoscible y ante su renuncia frente a lo establecido.

Se vislumbra entonces la búsqueda de una libertad inscrita o más bien *practicada* a manera de resistencia ante las imposiciones *dentro* de las dinámicas del poder actuales, dentro de aquel mismo sistema y fuerzas en las que nos movemos diariamente y que pretenden hacernos algo distinto a lo que queremos ser o hacer de nosotros mismos, que nos hacen menospreciar lo que somos y lo que son los otros. El análisis crítico de lo establecido es pues la forma de dotarnos de herramientas para resistirnos a aquello que se nos impone como verdad infranqueable que limita las posibilidades de relación, acción y valoración distintas con nosotros, los otros y el mundo.

Me enfocaré ante todo en el poder como creador de subjetividades, manteniéndome fiel a la problemática que me interesa desarrollar: el problema del sujeto y su libertad. Por lo tanto es necesario dilucidar los mecanismos en que el poder se apoya para la construcción de los individuos y analizar las relaciones y dinámicas que se desarrollan entre los mismos, esto es lo que me limitaré a hacer

en el primer capítulo: esbozar el concepto de poder que maneja Foucault y lo que éste hace del individuo. Para esto hay que entenderlo en su relación directa con la verdad y las instancias de saber que lo despliegan y esta cuestión es la que esbozo en el segundo capítulo: distinguiré la tradición occidental de verdad que nos hace lo que somos, sus consecuencias sobre el individuo y sus relaciones consigo y con los demás. Me esforzaré por distinguir tres tecnologías del sujeto, tres tradiciones que confluyen en nuestra cultura, a saber, la griega, la romana y la cristiana. En ella trataré de captar sus continuidades y discontinuidades para dilucidar no sólo el origen del problema de los desastres occidentales sino relativas posibilidades de resolución, estableciendo el legado positivo y negativo de sus formas. El tercer y último capítulo dedicado a la autosubjetivación se presenta como la posibilidad de ser, hacernos y relacionarnos de formas distintas. Experimentarnos como sujetos que tienen la libertad de configurarse de forma autónoma independientemente de la presión que pueda hacer sobre nosotros los mecanismos de poder y sobre todo las formas de verdad en los que estamos inmensos ya que ésta pareciera la forma privilegiada de poder. Todo esto es precisamente para encontrarnos en una nueva actitud ante el mundo, los otros, las instituciones, representaciones y con nosotros mismos: la ética. La eticidad es pues sugerida como la forma necesaria de autosubjetivación del individuo contemporáneo para no volver a caer en el desdén por la vida, la diferencia y la otredad y es precisamente por esto que también realizaremos un pequeño excursus por la ética de Emmanuel Levinas que enfatiza la ética del respeto irrevocable por la otredad. Es el *cambio de ser* lo que hace especialmente importante la reflexión llevada a cabo por Foucault. Su metodología, su reflexión, su forma de análisis y de percepción hicieron precisamente ese intento de *ser diferentes* y es esa nueva

actitud filosófica desligada de los dogmas y prejuicios de la academia, lo que pareciera no solo consecuente con la empresa filosófica contemporánea como tal sino con lo que ésta misma plantea como necesidad y con el carácter interno y las conclusiones a las que llega su autor. Su coherencia es por tanto admirable, practica aquello que pregona, se hace a sí como querría y debería ser según las premisas y conclusiones propias y planteadas. Foucault cambió su forma particular de pensar el mundo para lograr nuevas posibilidades de cambio y al tiempo nos brinda tal posibilidad, una posibilidad de innovación: de formas de estudio, de análisis de la historia, de conceptos, prácticas sociales, sus susodichos orígenes y sus consecuencias, como también formas de pensar y relacionarnos, para al fin cambiar aquello que buscaría cambiar, a saber, al sujeto mismo en sus formas de ser y tornarlo en un sujeto libre y autónomo que critica y crea, que sospecha, que rompe esquemas, que juzga, reconoce y valora y que es consecuente con las premisas éticas a partir de las cuales pretende y de hecho escoge vivir su vida.

El análisis foucaultiano —no solo en *Hermenéutica del Sujeto* sino a lo largo de toda su obra—, permite entender las costumbres y valores de la sociedad occidental, al igual que sus formas de racionalidad y pensamiento, como una posibilidad histórica entre otras de existencia. Tal idea impregna al lector de una actitud humilde y reflexiva ante los juicios que se permite emitir, las formas que tiene de pensar y la manera que tiene de ser, al tiempo que lo incita a ser más precavido, sospechoso y crítico pero más esencialmente a ser *responsable* ante todo aquello que se le presenta o que alguna vez presentó como verdad, cómo una realidad incluíble o como una idea digna de universalización.

Su análisis de la cultura pagana permite ver la posibilidad de otras formas de pensar incluso dentro de la misma occidentalidad. El reduccionismo teórico de la moral que parece caracterizarnos como cultura, si bien ha imperado por mucho tiempo, no ha sido ni la única ni la última posibilidad de ser. Abriendo la posibilidad dentro de nosotros mismos, dentro de los propios elementos que nos presta nuestro propio sistema cultural, se presentan las oportunidades para un cambio radical de nuestro ser moral. Me atrevo a dictarlo de radical porque aun cuando el cambio sea mínimo se puede entender su envergadura si se tienen en cuenta las circunstancias en las que hemos de desarrollarnos: en todo un entramado de poder, fuerzas, concepciones y valoraciones que nos limitan y producen y que constantemente reactivamos. Además, un cambio de percepción de mundo, los seres humanos, los objetos y del ser moral, todo a partir de un sistema que se presenta no solo como titular de posibilidades e instancias para el cambio sino también como el obstáculo mismo de éste, es ya un gran logro. La radicalidad del más mínimo cambio se encuentra precisamente en el cambio mismo a pesar de las circunstancias adversas y los obstáculos que en nuestro caso parecieran infinitos. Todo esto, permite acabar con las ilusiones de programas filosóficos entendidos como poseedores de respuestas y soluciones últimas e independientes de las coyunturas a las que éstos traten de dar solución. La pretendida inmutabilidad de teorías, programas, racionalidades y moralidades que procuran su validación y aplicación más allá de toda circunstancia particular se pierden dentro de las exigencias de la historia misma y nos hacen al tiempo ser más precavidos y renuentes a las imposiciones que pretendemos asignar tanto a los demás como a nosotros mismos. La caducidad del pensamiento y la moral abre la puerta a otras formas de existencia, no como irracionalidad e inmoralidad,

sino como posibilidad de planes y modos alternos de existencia, pensamiento y solución a las problemáticas del sujeto occidental.

I. FOUCAULT Y SU CONCEPTO DE PODER

La problematización contemporánea del poder resurgió en aras no solo de entender los amargos acontecimientos del pasado inmediato europeo, sino también para la prevención de reincursión en eventos similares y de avizorar formas para la posible autonomía del individuo conforme a las problemáticas y fenómenos actuales específicos de la sociedad —como los movimientos de las minorías sean éstas religiosas, sexuales, raciales etc-. Luego de apreciar que las herramientas de análisis heredadas del siglo XIX eran insuficientes para explicar las dinámicas de poder que operaron en el siglo XX y que perduran hasta hoy -e incluso de evidenciarse la caducidad de programas que pretendieron dar respuestas a los problemas sociales de su tiempo-, fue necesario entonces retomar la especulación acerca del poder mediante intuiciones nuevas. Así la filosofía contemporánea con filósofos de la talla de Hannah Arendt, Jürgen Habermas y Michel Foucault se dieron a la tarea de tratar de entender sus dinámicas y de afrontar el problema y sus pormenores desde una sensibilidad nueva para intentar atenuar los efectos negativos de programas filosóficos previos, y de análisis poco consecuentes con las dinámicas reales de poder. Además, si bien a lo largo de la historia occidental hemos llegado a representarnos al poder en su carácter represivo ante nuestra libertad de hacer cuanto nos plazca, y al tiempo haciéndose evidente el protagonismo de éste la ejecución de fenómenos históricos catastróficos y de maniobras de control individual, o sea, luego de entender el carácter exhaustivo de las maquinaciones del poder, entonces, la reflexión sobre el poder se puede considerar como anterior a la reflexión por la posibilidad de una realización humana en libertad. En otras palabras, si el poder es

entendido como la instancia de limitación a la libertad del individuo entonces se supondría una previa reflexión acerca de esa instancia que nos cerca y limita para permitirnos formas de restringir el poder que nos condiciona y nos impide ser libres. Sin embargo, esta concepción bastante arraigada tanto en la psiquis como en las instituciones occidentales, es decir, del poder como limitante es esencialmente una forma *particular* de entender al poder: el poder como jurídico. Este concepto se convierte en muchos sentidos en un condicionamiento para entender las proyecciones del mismo y las posibilidades reales de su limitación en otros campos distintos al derecho. Debemos pues para llegar a la reflexión foucaultiana de poder, distinguirlo de dos concepciones anteriores.

1.1 Modelos Tradicionales de Poder.

Las dinámicas de poder en occidente fueron tradicionalmente interpretadas a partir de dos modelos específicos:

Por un lado el *modelo jurídico de soberanía*, en el cual se representa la soberanía —el poder legítimo— en la ley. La ley es pues la que confiere legitimidad al poder del soberano o el Estado, otorgando tanto a este como al sujeto ciertos derechos *limitados*. El poder del Estado, la clase, el soberano, la voluntad general o el partido se sostiene pues por su legalidad, por su codificación en un sistema de leyes para su posterior cumplimiento. La derivación más evidente de este modelo se encuentra precisamente en la noción del poder como represivo; la legitimidad del poder esta en la ley y ésta prohíbe. Como consecuencia, el comportamiento del individuo se ve limitado a

obediencia o trasgresión, a sometimiento o sanción; haciendo de la libertad una delimitación legal y entendida en tanto que *derecho de hacer ó no hacer* -en materia de represión articulado por un “*no debes*”-, la libertad se ve pues como cuartada por el Estado opresor, tome éste la forma que quiera. Ahora, el sujeto dice sí al poder *negativo* de la ley –mediante un contrato a priori-, habiendo luego de reivindicar o legitimar sus derechos ante la misma instancia que los limita. Así, la libertad es entendida como un derecho limitado por la instancia de poder y paradójicamente algo a ser reivindicado ante la misma institución que la cerca¹. Las constituciones políticas –la colombiana como un ejemplo exhaustivo de ésto- como también los Derechos Humanos como fundación occidental y la adición a ésta de nuevos y más específicos derechos demuestra la actual vigencia del modelo de soberanía a partir del cual se entiende, se legitima y se trata de limitar el poder estatal a partir de la instancia legal.

Un segundo modelo a partir del cual se entiende incluso actualmente el fenómeno del poder y que se encuentra relacionado con el de soberanía es el *modelo de guerra*. En éste el poder es entendido como lucha o enfrentamiento entre aquellos que ostentan el poder y aquellos sobre quienes recae implacablemente, entre quienes crean la ley y aquellos sobre los cuales se impone; es decir, las dinámicas de poder se dan a partir de la lucha de clases, lucha entre gobernantes represivos y gobernados reprimidos, entre quienes hacen las leyes y aquellos a quienes se aplican. La liberación es aquí entendida como el ataque al Estado que sostiene tales leyes represivas. Recordando a algunos

¹ Crf. M FOUCAULT. *Un Diálogo sobre el Poder y otras Conversaciones*. Madrid, Alianza, 2005. p. 94-96.

marxistas la liberación se propondría en términos de lucha², a partir del asalto a los aparatos del Estado burgués y la toma de éste por el proletariado. La libertad es pues un estado final de cosas al cual los integrantes del partido accederían luego de una revolución y su subsiguiente toma y control del poder estatal y económico --lo cual demuestra que en tal concepción el Estado y el sistema político se perciben como subordinados a un sistema económico específico. Se puede entender entonces como el resentimiento de clase se convierte en otro de los efectos del modelo de guerra, lucha y apropiación por su percepción del poder como una propiedad unilocalizada que alguien ostenta imponiéndose sobre los demás y del cual como clase hay que apropiarse.

En resumen y a consecuencia de estos modelos tradicionales, el poder se entiende como:

- 1) *negación* es decir, como prohibición, límite, *represión* y censura ligado a la 2) *legalidad* donde el sostenimiento del mismo se da a partir del cumplimiento de la ley. 3) *propiedad* ostentada por un individuo o clase social específica, 4) *unilocalizado* en el Estado, entendiendo pues la toma del Estado como la toma del poder y por ende como 5) *unidireccional*-vertical donde la fuerza se ejerce desde arriba hacia abajo; Y, 6) Como subordinado a un sistema económico.³

² La valoración que hace la analítica del poder foucaultiano varía de las concepciones tradicionales de poder, por ende las relaciones de poder y por lo tanto el estado y la libertad, la modalidad de lucha, relación de fuerzas y la naturaleza de la resistencia serán radicalmente distintas a aquellas planteadas por el modelo de guerra marxista y del modelo jurídico de soberanía ya que el concepto de lucha del cual parte Foucault para sus deliberaciones se basa ante todo en la noción nitzcheana de lucha. Para cita específica, Cfr. www.gcocities.com/Athens/Parthenon/3749/lengua.html. visitado en: Febrero 28 de 2007. También Cfr. M FOUCAULT. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Madrid. Siglo XXI. 2005. p. XXVIII.

³ Cfr. M. FOUCAULT. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Op. Cit. p- 10-12. En la entrevista hecha a Michel Foucault titulada "*puvoir et savoir*" realizada en octubre de 1977 y recogida en *Dits et Ecrits* T.III, Paris, Gallimard, 1994, p. 401-401 se muestra la caducidad de los imaginarios tradicionales que entendían la lógica del poder como subordinado al sistema y las urgencias económicas y como los acontecimientos históricos demostraron que el primero si bien se relaciona con tales urgencias, sigue su propia lógica, persigue fines propios y que pueden o no identificarse con aquellos económicos. El apartado al que me refiero también se encuentra en el ensayo introductorio de *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit. p. IX-X.

Estos modelos tradicionales a partir de los cuales se interpretaba la dinámica del poder – y que aún siguen en vigencia actualmente-, no permiten entender sus dinámicas complejas ni sus efectos reales y exhaustivos sobre los individuos en el occidente contemporáneo. Concebir el poder de esta manera es entender al individuo libre, al individuo inconforme, como *exterior* a las dinámicas de poder, como fuera de eso que posibilita –o imposibilita- que, ya sean presiones, artilugios, estrategias o hechos, se lleven a cabo sobre él o a partir de él. Ahora, si el individuo, el “oprimido” se encuentra fuera del poder ¿por qué necesitaría entonces librarse del mismo? ¿Por qué habría pues que tomarse el Estado y su ley? Si la ley se expresa precisamente a partir de enunciados como *no debes* entonces, ¿no sería la toma del Estado como sumarse al bando de los opresores? ¿No sería esto nada menos que hipocresía? Sería como decir, que importa quien sea el oprimido mientras no sean los de mi clase, los de mi partido, los de mi raza, mi género o mi religión. Lo anterior es sumamente problemático por las consecuencias tanto éticas como reales que tales concepciones podrían y de hecho han desencadenado. El irrespeto por lo diferente sean estos seres, acciones o formas y proyectos de vida son las consecuencias del modelo jurídico y de guerra, de la guerra contra lo distinto y su eliminación por resentimiento y a partir de imperativos y categorías. Aceptando incluso que estos modelos sí explican ciertos fenómenos en cuanto a las formas de funcionamiento del poder y de las relaciones y coyunturas que genera, sólo podrían hacerlo de manera elemental no haciendo justicia a las dinámicas complejas y profundas del poder, de las múltiples instituciones en que funciona –la mayoría de ellas no

estatales ni económicas- de las mecánicas que lo caracterizan y por supuesto de las posibilidades del desarrollo de una libertad. Al tiempo que no logra percibir ni siquiera de forma superficial los efectos de este conjunto de elementos coyunturales sobre los individuos en su constitución como algo más que sujetos de derecho, enajenados, oprimidos y resentidos. La ideología -que Marx describe como sistema de representaciones deformadas y ligadas a un sistema económico que utiliza la clase dominante para legitimar su situación privilegiada frente a las clases oprimidas- aún cuando existe, funciona y en muchos casos mueve a los individuos, no es suficiente para entender las formas de construcción del sujeto normalizado.⁴

1.2 La Ampliación del Poder foucaultiano: Caracterización y Consecuencias.

Por mucho tiempo el poder se entendió a partir de la ley y la prohibición pues esta había sido la forma de representación del poder de la que se había dotado occidente⁵. Manejando un concepto drásticamente distinto al del poder tradicional -dictado por los modelos jurídico y de guerra-, el filósofo francés no contraponiéndose a él, -es decir, no negando su actualidad, sino reconociéndolo como actuante en las relaciones que se ponen en marcha entre los hombres, en su representación del poder y como portador de

⁴ Para más sobre los modelos jurídicos y de guerra Cfr. M FOUCAULT. *Defender la Sociedad*. Fondo Cultura Económica. Buenos Aires. 2000. Clase del 21 de Enero de 1976. Sobre el problema de la noción de ideología para Foucault Cfr. M: FOUCAULT. *Un Dialogo Sobre el Poder y Otras Conversaciones*. p. 147.

⁵ El derecho fue utilizado por el poder monárquico para contrarrestar los litigios privados del feudalismo y aquel a su vez fue utilizado por la sociedad burguesa contra la monarquía para limitar los abusos de su derecho e instituirse a si misma como clase dominante. Cfr. *Ibid.* p. 95-96.

consecuencias en ellas- sino más bien ampliándolo, da herramientas para captar al poder en sus dinámicas complejas y plantear el problema fundamental del sujeto, a saber, su posible libertad.

Fue preciso entender al poder como coextensivo a la sociedad y no especialmente reservado a ciertas instancias y sectores, al tiempo que como *productor* de subjetividades –y no sólo como represor de una identidad libre- para captar la capacidad de dominación, penetración y reordenación del mismo. Desenmascararlo en sus procesos reales de funcionamiento y superando la mera representación jurídica o de guerra (en tanto que rebasa tales instancias), es un paso evidente hacia la libertad pues debemos entenderla como inmersa, realizada y amenazada por una gama de constructos más amplios que aquellos que la comprenden sólo a partir de la codificación formal y aplicación real de ciertos derechos o de conflictos de clase, ya que remite a relaciones irreductibles al ámbito legal y la idea de lucha de clases.

Para superar tal reduccionismo inherente a los modelos jurídico y de guerra, la sugerencia de Foucault está en entender al poder como omnipresente, como coextensivo a todo el cuerpo social y a toda relación que en esta se dé, es decir, *un poder sin afuera y eminentemente relacional*. Así, no existe pues una localidad exclusiva –sea clase o instancia- en donde el poder se presente y emane de allí su fuerza vertical –o del centro a periferia-, ni existen instancias libres de sus fuerzas y/o que no entren en la dinámica de los *juegos de poder*. Así, el poder como *relaciones de poder* permite captar sus dinámicas no como instancia o propiedad sino más bien como estrategia en un entramado que reconoce el carácter multilocal-multidireccional-multirelacional haciendo de todo y de todos agentes y pacientes de poder, al igual que contrincantes o aliados en luchas según lo dicte la circunstancia específica (a reforzar o vencer). Así, las

relaciones de fuerza se despliegan a lo largo de todos los ámbitos sociales, en el ámbito público y el espacio privado, en las relaciones de trabajo, relaciones afectivas, de familia, en instancias educativas, relaciones sexuales, reclusorios de todo tipo, etc.

Ahora bien, a partir de los trabajos de la década de los ochenta o período ético-estético, podría decirse que entender al poder como *relaciones de poder sin exterior* no quiere decir que estamos condenados a soportar las circunstancias de dominación y hegemonía que se presenten en el juego de las relaciones ineludiblemente, pues situarnos dentro del poder no precisamente nos desarma contra él. Es justamente la inserción *de facto* en estas dinámicas lo que nos permite constituirnos en agentes de lucha, en focos de resistencia. Me explico, entender al poder como *relaciones de poder* es decir, relaciones en las cuales uno trata de dirigir la conducta de otro implica, que quienes se encuentren dentro de tales relaciones —o sea todos en tanto que sujetos— somos capaces de ejercer fuerzas y de direccionar a partir de la creación y aplicación de estrategias la conducta de aquellos con quienes nos relacionamos haciendo de estas relaciones de fuerza algo móvil, reversible y modificable. Esto a su vez implica que cada uno de los actores inmersos en tales dinámicas son sujetos libres y capaces de intentar influenciar la relación y la conducta del otro. Entonces la relación de poder implica cierto grado de libertad por parte de quienes se encuentran al interior de ellas.

En este punto hay que distinguir entre lo que Foucault llamaría relaciones de poder y estados de dominación. Los estados de dominación son aquellos que suspenden las relaciones de poder móviles y reversibles y por ende la libertad que puede existir en el

sujeto para subvertir la situación. Se entiende pues al individuo no como sujeto sino como objeto sobre el cual se puede ejercer una fuerza ilimitada. Foucault lo expresa así:

En las relaciones humanas, sean cuales fueren..., el poder está siempre presente: quiero decir la relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro. Se trata por tanto de relaciones de poder (...) tales relaciones de poder... se pueden modificar...por tanto, son móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro...un objeto sobre el que pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada...Si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad⁶.

Así, la resistencia se presenta en tanto que contra-fuerza, que contra-estrategia, que contra-poder y contra-saber *dentro* de las relaciones de poder. ¿Por qué se entiende la resistencia en tanto que contra-saber? Siendo que el poder produce sus efectos por medio de una acción y un saber, de una discursividad⁷ que dicta que entender y cómo, al tiempo que los ámbitos posibles de conocimiento según una sensibilidad particular y según ciertas valoraciones específicas, es necesario la creación de contra-saberes que sean capaces de contrarrestar los efectos poder-saber que generan cierto tipo de discursos para la generación de otra sensibilidad, de opciones distintas y de formas diversas de entender, valorar y vivir. Ahora, si la resistencia fuera posible sólo por su carácter exterior a las mecánicas de poder ¿qué efectividad real podría tener? Entender

⁶ Cfr. *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez Muller, 20 de Enero de 1984. En: M. FOUCAULT. *Ética, Estética y Hermenéutica*. Barcelona. Paidós. 1999. p. 405.

⁷ Cfr. M. FOUCAULT. *El Orden del Discurso*. Barcelona. Tusquets. 2005. p.14-15. Cfr. también *Historia de la Sexualidad I*, Op. Cit. p. 101-102: concepto de puntos de resistencia.

las resistencias como funcionales dentro de las estrategias y las relaciones de poder, no es hacerlas prisioneras de éstas sino más bien como capaces de una lucha real para el cambio en las dinámicas y en la relación de fuerzas como tal. Sin embargo, estas luchas-resistencias, no habría que entenderlas como estrategias globales, no habría que entenderlas como revolución universal y unitaria aun cuando no se excluye su posibilidad de integración. Pareciera pues que percibir al poder como sin afuera, tuviera como consecuencia cierta impotencia ante las dinámicas que el poder pone en funcionamiento, pareciera pues que la omnipresencia del poder planteada por Foucault desembocara en un pesimismo de lucha, en la anulación de cualquier posibilidad de cambio. Pero entendernos a) como sujetos libres inmersos en relaciones de fuerza y b) que las luchas se presentan según condiciones específicas, bajo y contra fuerzas diferenciadas, en su localidad propia y en su especificidad; solo permite que luchas-resistencias se realicen de manera efectiva abriendo la posibilidad de resolución en los distintos sectores y relaciones sociales según las necesidades características y específicas de cada campo y problemática en cada momento particular sin caer en el error y la arrogancia de tratar de imponer ideas, dinámicas, voluntades o programas allí donde no las quieren los individuos involucrados, donde no se necesitan o donde incluso podrían entrar a convertirse en un nuevo obstáculo. Así, Foucault no pretende sumirnos en la inmovilidad y el conformismo o convertirnos en mártires pasivos ante las dinámicas de poder, ya que constituyéndonos a todos y en todo ámbito social en jugadores al centro de las fuerzas de poder tendríamos como consecuencia no sólo la multiplicación de los focos de resistencia -ya que si los focos de poder se multiplican, las luchas y resistencias también- sino la posibilidad real de lucha y cambio. Así no hay poder sino poderes, no hay resistencia o lucha universal sino resistencias más o menos

modulables o articulables en estrategias mayores y existen sujetos libres y capaces de realizar un cambio.

Ahora, ¿cómo no entender que la razón del ejercicio de poder se da a partir de la lucha de clases si los hechos parecen reforzar esta dinámica? Esto es lo que Foucault llamaría, efecto de hegemonía o de dominación. Estos efectos de poder específicos que parecen reforzarse a lo largo de la sociedad en el binomio dominante-dominado, gobernante-gobernado, represor-reprimido -al tiempo ligados a un sistema económico determinado- es un efecto de poder producto de un conjunto más o menos coordinado de relaciones, y generados por la articulación de estrategias específicas que existen y se extienden a lo largo de toda la sociedad y que parecen fortalecerlos. Estas dinámicas de dominación tomarían las dinámicas locales y dispersas y las modularían reajustándolas a su estrategia unitaria de conjunto. Entonces, la articulación del sistema complejo de coyunturas mutables y reversibles crea efectos de hegemonía.⁸ Así, tampoco habría de entenderse el poder como un subproducto o subordinado al sistema económico. Pues las relaciones de fuerza que pones a actuar tienen a la vez el carácter de condicionantes y condicionadas y hacen referencia a relaciones de todo tipo que desbordan el ámbito económico como tal. Sin embargo, aún cuando las estrategias de poder pueden servir a un sistema económico no están reducidas a su servicio particular. El poder alcanza y es alcanzado por más elementos que el sistema económico, hace referencia y funciona según relaciones que logran desbordar este sistema y que se realizan de formas muy distintas a la lógica de un sistema económico. Por ejemplo, la sexualidad y la familia implican relaciones de poder. En el caso específico de la familia las relaciones

⁸ En cuanto a la temática del poder Cfr. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Artículo titulado "poderes y estrategias" p.88-101.

desbordan e incluso difícilmente se realizan a partir de una lógica conforme al sistema económico. En el caso la sociedad victoriana del siglo XIX el sexo se pensaba utilitariamente según su capacidad de producción de ganancia en el caso de la prostitución y de conservación de la especie en el caso familiar, lo cual es muestra de su inscripción en un sistema económico de tipo capitalista⁹. Sin embargo una economía de los placeres –para Foucault- difiere de la utilización de los placeres por un sistema económico específico. En la antigüedad grecorromana la economía de los placeres no se encuentra ligada al sistema económico como tal sino a un régimen de conducta o manera de distribución, práctica y forma de los mismos que habría de permitir el desarrollo ético del sujeto que los practicaba de manera adecuada. Así una economía de los placeres -en tanto que relación de poder- o las estrategias de poder que realizan los congéneres al interior del núcleo familiar no se encuentran ligadas necesariamente a un sistema económico.

Por otra parte, ¿cómo habría el modelo jurídico de explicar la relación del poder con los ilegalismos y la instancia delincencional si la ley parece excluir toda relación de aquel con ellas? La filiación entre el poder y lo ilegal, entre el poder y lo delincencional es más cercana que su exclusión mutua. Si el poder “legal” tiene como finalidad el control exhaustivo de los individuos según estrategias conformes a cierta economía y utilidad, sería necesario para éste abarcar todo cuanto escapa a su dominio, lo cual implica que el poder hace mucho más que prohibir y sancionar según una legalidad. La otra cara de la ley consiste en que lo ilegal entra también en el juego del poder como algo que éste entra a gestionar, a mediar para hacer controlable. El problema que se le presenta al

⁹ Sobre las relaciones entre el sistema capitalista y el sexo en el siglo XIX Cfr. M:FOUCAULT. *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit. Capítulo I, titulado *Nosotros los Victorianos*. p. 1-13.

poder no es la existencia de ámbitos ilegales, sino hacerlos controlables mediante una economía para reforzar sus efectos (los del poder). Así, la cuadrícula de los ilegalismos por parte del poder no se realiza para su posterior anulación por las autoridades competentes; la distinción se realiza para su control y utilidad, para administrar, neutralizar, regular y sacar provecho de las instancias ilegales, todo lo cual expone aquí la conveniencia y uso por parte del poder del sujeto-delincuente¹⁰. Este sujeto, creado por las tecnologías de poder en la instancia-prisión, se desempeñará en adelante –en muchas ocasiones– como ayudantes de la instancia policial, como elementos de control y cercamiento de lo ilegal, del robo, del crimen y la delincuencia.

Esta ampliación del concepto de poder permite: 1) Reconocer el carácter positivo de éste como creador y su modo de acción como *productor* – de situaciones, instituciones, verdades y sujetos-, 2) entenderlo como *estrategia*, como algo que ésta en juego y en funcionamiento y no como algo poseído, 3) como *localizado* en múltiples y distintos focos a lo largo de *toda la sociedad*, instituciones e individuos lo cual permite múltiples focos de resistencia por el carácter 4) *multidireccional* de las relaciones de fuerzas permitiendo tensiones y relaciones reversibles, 5) como *gestionador de ilegalismos*, pues permite ámbitos de tolerancia como estrategia de funcionamiento social que

¹⁰ El estatuto *delincuente* se origina al entender al individuo infractor como individuo potencialmente peligroso a partir de la desviación gradacional según un estatuto de normalidad. Esta delincuencia creada luego será utilizada por las instancias de poder para hacer de todo ilegalismo algo controlado, diferenciado y útil. Por medio de estos individuos, los aparatos de poder entraran no a hacer cumplir la ley sino a gestionar ilegalismos –utilizándolos como informantes o anti-ejemplos de vida-, crear y cercar instancias de tolerancia y aumentar la tolerancia frente a la institución de vigilancia policiaca al diseminarlos en puntos estratégicos de las capas populares de la sociedad. Cfr. M. FOUCAULT. *Ilegalismos y Delincuencia* En: *Vigilar y Castigar*. México. Siglo XXI. 1998 p. 277-299.

redunda en utilidad para el poder (y en sus efectos de hegemonía.), y 6) captarlo como no completamente determinado por un sistema económico.¹¹

Aceptando pues que la efectividad del poder no se encuentra en su negatividad, es hora de entenderlo en su dimensión positiva, productora y creadora. Y si lo importante es captarlo como creador de lo real, de lo posible y los sujetos habría que entrar a distinguir las dinámicas de creación de los individuos en sus instancias particulares de formación.

Los cambios en el arte de castigar son para Michel Foucault el punto de partida para el análisis de las prácticas de poder y es en *Vigilar y Castigar*¹² donde el filósofo describe y analiza tanto los hechos como las instituciones que dieron paso de unas prácticas de castigo y de poder a otras, de las dinámicas que ponen en movimiento y de los individuos involucrados en ellas. Es en la prisión y en la posterior extensión de las tecnologías nacidas en ella a otros ámbitos sociales, donde el filósofo logra evidenciar el funcionamiento positivo del poder en el control y creación de los individuos¹³.

¹¹ Cfr. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. p. 10 -12. Remitirse a las referencias en el pie de página 3 de éste trabajo.

¹² M. FOUCAULT. *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. México. Siglo XXI. 1998.

¹³ Si bien Foucault se extiende en las tecnologías de castigo que dan paso al poder disciplinario, reconoce que este tipo de prácticas de poder son previas a la prisión y la tecnología panóptico. La vigilancia y la disciplina son tecnologías ya anteriormente utilizadas en la vida monacal para luego entrara a hacer parte de comunidades laicas como "los Hermanos de la Vida Común" en la Holanda del siglo XIV (p.175) para luego entrar en ser la forma primordial de poder y control en el siglo XIX. La prisión es pues el punto de quiebre para la extensión de las tecnologías disciplinarias al resto del cuerpo social y por ende Foucault le dedica un análisis más detallado en *Vigilar y castigar*. p. 233-300.

El análisis realizado en *Vigilar y Castigar* inicia con una descripción gráfica del ritual del suplicio practicado en el siglo XVIII que el poder monárquico ponía en marcha en demostración de su poder sobre el cuerpo de aquel que osa desobedecerlo, sobre quien osa infringir una ley, sobre aquel que no le preste sus servicios o le entregue un usufructo, sobre quien pretenda no reconocer su poder, o la asimetría entre soberano y súbdito. El poder soberano junto con el espectáculo- ritual del suplicio que lo actualiza y reactualiza ante los espectadores-participantes, se presenta aquí como verdugo: lo actualizado es el derecho de muerte y de violencia que tiene el poder sobre la corporeidad del infractor de la ley establecida. El poder aquí se hace a sí mismo visible e individualizado en la instancia del soberano – no sólo en su cuerpo ya que el poder soberano debe perpetuarse más allá de la muerte de un rey-, su poder sobre el cuerpo y su muerte, la muestra de su violencia y su capacidad de guerra y abuso. El individuo en el que recae: el infractor¹⁴.

Poco tiempo después en el mismo siglo la institución y modalidad de castigo cambia drásticamente. Con unas cuantas décadas de separación, el nuevo sistema penal y el establecimiento de la prisión como única instancia de castigo para todo tipo de crímenes utiliza una modalidad de castigo distinta y a un individuo por entero diferente. Ya no como instancia plenamente punitiva sino como esencialmente *correctiva*, permitió el desarrollo de toda una tecnología de saber –a partir de la inserción de instancias extrajurídicas en el proceso penal como la medicina y la psiquiatría en aras de modular el castigo correctivo según el delincuente, para la transformación del sujeto- alrededor del individuo para su “corrección” y su control. La instancia prisión invierte la

¹⁴ Sobre el poder soberano Cfr. *Derecho de Muerte y Poder Sobre la Vida*. En: M. FOUCAULT *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. p. 143-144. También en, M. FOUCAULT. *El Poder psiquiátrico*. Argentina. Fondo Cultura Económica. 2005. p.62-66.

situación de visibilidad. Ahora no es el poder quien se muestra, sino aquel sobre quien recae y de manera permanente, a través de la estructura panóptica que Foucault resume así:

(...) en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren a la cara interior del anillo. La construcción periférica esta dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar a un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de contraluz, se pueden percibir desde la torre...las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto...La visibilidad es una trampa.¹⁵

Este dispositivo permite una nueva economía de vigilancia con efectos ininterrumpidos sobre el vigilado. La mirada constante y desindividualizada realiza y refuerza los efectos de poder sobre quien se encuentra al extremo de ella: la conciencia de ser visto permanentemente automatiza el funcionamiento y los efectos ininterrumpidos de individualización, división y diferenciación, de registro, manipulación y sujeción. Tal disposición extrae un conocimiento del individuo, realiza un saber. Este saber, lo individualiza o diferencia según una norma a partir de la cual va a entrar a valorarlo y a generar estrategias específicas y cada vez más sutiles para su control. El cuerpo y la cuadrícula de sus actitudes y gestos, junto a la inducción y adoctrinamiento en nuevos, es la instancia a partir de la cual se entra a transformar el alma, sus virtualidades y potencialidades —ésta (el alma) también producto de las técnicas sobre el cuerpo—, en suma, a controlar la vida. Aunque con origen penal, el biopoder¹⁶ —poder sobre la vida

¹⁵ Cfr. *Vigilar y Castigar*. p 203-204.

¹⁶El biopoder ejerce su fuerza sobre la vida para administrarla, aumentarla, multiplicarla, controlarla y regularla. Invade la vida para adquirir un saber sobre ella y luego a partir de éste entrar a reforzar al

y su administración- disciplinario-normalizador se extiende a lo largo y ancho de la sociedad en un entramado institucional: la escuela, la milicia, la familia, la sexualidad, son instituciones – y en el caso de la sexualidad un dispositivo¹⁷- que entran a disciplinar y a normalizar aquello que tocan. Su propósito, la invasión y normalización de la vida, la manipulación del sujeto.

A partir de todo lo anterior podemos concluir que el sujeto sobre el que recae la nueva instancia penal no es precisamente el infractor que ha de ser castigado por actuar en contra de la ley, castigo que tiene como objeto su cuerpo y la actualización y visibilidad del poder soberano de muerte. Ahora es el delincuente o el individuo anormal el que debe entrar a ser ya no castigado sino más bien vigilado, diferenciado, corregido, controlado y normalizado. La posibilidad de expansión y dispersión de los mismos dispositivos y tecnologías creados en el sistema penal evidencian lo anterior. El niño onanista por parte de controles estrictos en el seno familiar y la instancia médica, el adolescente por parte de la institución educativa, los médicos y los padres, las mujeres histéricas por parte de la instancia médica, el soldado, el homosexual, el incorregible, no son precisamente individuos que deben incurrir en la infracción de la ley para que las instancias correspondientes entren a invadir su vida; es su inadecuación a la norma lo

cuerpo y la especie para su utilización sin por esto hacerlo más difícil de dominar. Creación de hombres útiles, fuertes, eficientes y dóciles. Una de sus consecuencias está en el reforzamiento y la legitimación del racismo como forma de “fortalecimiento” y de “protección” de la especie y la vida. Para más sobre el biopoder Cfr. M. FOUCAULT. “Derecho de muerte y poder sobre la vida” En: *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Op. Cit. p. 143-169. También, M.FOUCAULT. “Los cuerpos dóciles” En: *Vigilar y castigar*. Op. Cit. p.139-174.

¹⁷ En el entrecruzamiento entre las tecnologías de saber y las mecánicas de poder se genera el dispositivo de sexualidad, el cual además de crear el elemento sexualidad como tal, crea a su vez formas específicas de valorarla, de buscarla incesantemente, de inscribir sobre el cuerpo ciertas normas y crear sexualidades polimorfos, de pensarla en tanto que reprimida y por tanto como sujeta a una liberación, así ligándola a la dicción infinita y de entenderla como la instancia fundamental de la verdad más íntima del sujeto. Para más sobre el dispositivo de sexualidad Cfr. M. FOUCAULT. *Historia de la Sexualidad I: la voluntad de Saber*. p. 81-140.

que los hace blancos de las diferentes instancias de poder. El objeto del poder disciplinario-normalizador no es ya el cuerpo, éste es la instancia o el medio a partir del cual se extrae un conocimiento sobre el individuo, es el lugar a partir del cual se cercan las actitudes o potencialidades de los sujetos, el lugar de la génesis del alma. Es esta última la que se convierte en lugar primordial y punto específico para los efectos de poder.

1.2.1 La Producción del Sujeto: El Poder de la Verdad Normalizadora

La verdad y su tecnología -es decir sus aparatos discursivos junto con el saber que realizan y las instituciones que los aplican y difunden- lejos de los espejismos de su carácter universal, una vez inscrita en una historicidad, situada dentro de las relaciones humanas y por ende dentro de las dinámicas de poder, se convierte pues en un jugador más dentro de estas estrategias¹⁸ ya sea reforzando las relaciones de fuerza o subvirtiéndolas. La verdad no es una instancia independiente de los seres humanos, de sus relaciones y su historia, no es un estado superior al cual acceden las mentes elegidas, ni una realidad independiente a la "apariencia" de la corporeidad y la

¹⁸ Los discursos de saber se insertan dentro de relaciones de poder ligados a necesidades estratégicas de auto legitimación en su estatuto científico, o sea, estos discursos pretenden la validación de su saber como verdadero a partir de juegos y estrategias que permitan tal legitimación. Esta dinámica evidencia la producción del saber por el poder y viceversa. Ej. El saber psiquiátrico surge de la necesidad del nuevo sistema penal aparecido en el siglo XVIII que pretende castigar el alma del individuo para su corrección. En su necesidad de entrar a conocer al individuo a corregir, el sistema penal recurre a personajes extrajurídicos que le procuren ese saber y le permitan la modulación de un castigo según el individuo particular a reformar. El saber psiquiátrico así surge de la necesidad de hacerse reconocer como importante para cuestiones de interés penal y al tiempo trata de legitimarse científicamente valiéndose de pericias dentro de ese campo de relaciones y juegos de poder que le abrió el sistema penal. Son los discursos de la pericia médico legal mas que los propios jueces los que entraran a juzgar, a dictar una sentencia sobre el mismo, su grado de incorregibilidad y por ende sus posibilidades de transformación. Para más sobre la psiquiatría como necesidad estratégica penal Cfr. M. Foucault. Entrevista "*el juego de Michel Foucault*", En: *Saber y Verdad*. Madrid. Piqueta. 1991. p.128.

contingencia humana. La verdad o verdades –ya que lo reconocido como verdad puede ir variando según las condiciones históricas, según se haga necesario por la institución que maneja esa verdad como tal - son instituciones que se presentan y funcionan en situación, según ciertas coyunturas y relaciones específicas. Así, la verdad no escapa al poder y por ende no es desinteresada. Una verdad desinteresada sólo podría darse en la ficción del mundo de las ideas platónicas e incluso tal ficción hacía ya en su momento parte de una forma de concebir la verdad según ciertos intereses y valoraciones específicas, a saber, la desvalorización de lo corporal y lo contingente y la búsqueda de seguridad y certezas por afirmaciones en un campo inmutable de verdades infinitas. La verdad pues, hace parte de las relaciones de poder como creada por coyunturas e instituciones situadas dentro de tales relaciones de fuerza estratégicas y al tiempo como forma de poder, ya que la verdad es la principal creadora de tales efectos: la simple apelación a la verdad tiene como resultado ciertos efectos, genera cierta coacción a descubrirla, poseerla, alcanzarla, admitirla o reconocerla, incluso genera cierta fascinación. La mayoría de las veces la verdad importa mucho menos que el efecto, lo utilizado o dicho puede ser mentira mientras el efecto sea el esperado. Todo lo cual implica que el papel de la verdad no está en desenmascarar al poder haciendo evidente la falacia de sus discursos, la argucia de sus dinámicas o la ilegitimidad de su ideología. La verdad –o las reglas a partir de las cuales algo puede ser reconocido como verdadero- hace parte del poder, es también una forma de coacción ya que lo que dicta que un enunciado formulado sea reconocido como verdadero en un campo específico de la discursividad es una relación de fuerza, una adecuación, una maniobra más o menos forzada de la realidad –en el caso de la ciencia una adecuación de ciertas leyes sobre la naturaleza para la posterior formulación de enunciados sobre ella- dentro de ciertos

parámetros. El discurso científico – el discurso verdadero- de las ciencias exactas es ejemplo de ello. Un enunciado para ser considerado como científico, como digno de ser tomado en serio por una comunidad científica particular, debe cumplir con ciertas reglas de objetividad dictadas por el método científico. Así la objetividad no es algo inherente al discurso científico sino producto de la imposición de ciertas reglas sobre el discurso y sobre la interpretación de los fenómenos naturales para ser considerando en su carácter de científicidad. Así, la imposición de leyes sobre la naturaleza para luego formular un saber sobre ella -saber no extraído de ella *per se*- demuestra una relación de fuerza, una imposición, una violencia que luego entrará a formular verdades que comenzarán a distinguir la mecánica del fenómeno natural. Sin embargo, este tipo de violencia no se lleva a cabo sólo en los discursos de la ciencia natural.

El poder creador de realidades se apoya en toda una gama de instituciones a lo largo y ancho de la sociedad para la generación de sus efectos –de verdad y de poder- sobre el hombre. Su apoyo más significativo y de mayor efecto en la producción de individuos es precisamente, la verdad, instancia de la que también es productor, así acabando con la primacía del sujeto como único productor de conocimiento. El vínculo del poder con el discurso, con el saber y la verdad es precisamente lo que le permite a éste la producción, reproducción y reforzamiento de sus efectos sobre el sujeto. Así, poder y verdad se articulan para la creación de dispositivos –no solo discursivos sino también institucionales- que permiten la manipulación de las relaciones de fuerza y de los hombres a partir de la constitución de un sujeto particular por cierto tipo de saber. Este saber particular es el saber del hombre mismo: las ciencias humanas que comprenden al sujeto como objeto de su reflexión, como objeto de saber y blanco de sus técnicas. Dicho esto, se puede entrever que más que el poder, la verdad o el poder de la verdad

juega un papel fundamental en la construcción del individuo y de sus valoraciones ético-morales.

Ahora, la verdad según venga -pues ésta no es desinteresada, ya que no se puede entender como al servicio indiscutible de la liberación humana-, puede tener efectos diversos sobre el hombre, puede aportar tanto a su libertad y autonomía como a su vasallaje y sumisión, siendo utilizada extensamente para este último propósito. El poder disciplinario ha creado todo un saber alrededor del individuo, un saber que no solo tiene como objeto distinguir las particularidades de los individuos, sino que busca utilizar tal saber para entrar a hacer algo mucho más complejo y grave que una diferenciación o un catálogo de los individuos como lo hacen las ciencias naturales con las especies animales: el saber del hombre busca su sujeción. El biopoder pretende un saber humano para el control, modificación y administración de la vida tanto individual como colectiva en todas sus dimensiones. Este saber constituido a través del cuerpo del hombre, de su visibilidad y vigilancia que lo cerca y distingue para un estudio detallado de sus fuerzas y las potencialidades de su alma - constituida como correlato de las técnicas de poder sobre el cuerpo- para su posterior sujeción y control. El alma será pues la instancia de conjunción y el blanco de los efectos de poder, control y de verdad, para la producción, obediencia y manipulación individual. El saber de las ciencias humanas distingue, traza, limita, diferencia a partir de una violencia: la norma; instancia a partir de la cual entra a hacer valoraciones sobre los sujetos. La norma dicta el grado de peligrosidad, el grado de inadecuación, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo normal y lo anormal.

La invasión y transformación de la vida por instancias de saber y poder pretenden pues la normalización individual a partir de técnicas de saber que luego entran a formar o reformar al yo.

La normalización, o adecuación forzada o inducida a la norma, junto a sus valoraciones éticas y políticas, surge del saber adquirido del hombre por las técnicas disciplinarias y de normalización como forma de dominación sobre cuerpos y almas, y del biopoder sobre individuos y colectividades, sobre la potenciación de la vida en su totalidad conforme a una norma particular. El poder disciplinario fabrica cuerpos dóciles con efectos de utilidad económica y, luego el normalizador crea almas normalizadas con efectos de control y obediencia moral y política. La fabricación de individuos a partir de la disciplina pretende su control y mansedumbre automática a la autoridad de la *norma* instituida por él a través de las técnicas de poder y el saber que desarrolla. Es la norma el principio de coerción generado de las tácticas de poder-saber y la educación en ella la forma de perpetración de la sujeción. Ésta, bien permite la distribución en torno a sí misma de individuos diferenciados –según su desviación gradacional según la norma- para luego entrar a definir tácticas de poder eficaces, menos costosas y más profundas dentro de los mismos en la sociedad. La norma no sólo funciona a manera de discriminación –de todo cuanto se encuentra a su interior, en sus límites y de todo aquello que no logra alcanzar, como el débil mental, el enfermo sexual, el incorregible etc- sino que entra a transformar y a producir o generar individuos normalizados fáciles de controlar. En la sociedad normalizadora el control es el fin, los medios, infinidad de tácticas de poderes y saberes, técnicas e instituciones –que se encuentran en directa proporcionalidad las unas con las otras- que permiten un conocimiento particular del individuo y la educación de éste. La verdad es la norma y la meta y única posibilidad

admitida es adecuarse a ella, todo lo que se encuentra por fuera de sus límites ha de ser reabsorbido por ella mediante cualquier medio posible y ante la imposibilidad de ello, lo anormal ha de ser temido, desechado, excluido o aniquilado.

1.2.2. Consecuencias del Poder Normalizador

Si bien la norma es un ideal de perfección que entra no sólo a distribuir sino a transformar según técnicas de perfeccionamiento, la normalidad es el fin al que todo tiende, una normalidad sometida a saberes, concepciones, valoraciones y coyunturas decididamente particulares, es por supuesto evidente que su ineludible y triste consecuencia está en el estrechamiento del horizonte de vida de los seres humanos. El empobrecimiento de posibilidades se presenta no sólo para aquellos normalizados, que aprenden, interiorizan y reproducen los ideales de vida y formas de ser dictadas por la institucionalidad normativa -que los revierte constantemente en objetos de campañas disciplinarias, de adoctrinamiento y en agentes y pacientes de sus efectos-, abriendo así progresivamente la posibilidad de valorar "lo otro", lo distinto, lo inesperado o inusitado de manera peyorativa hasta el punto de concebir como nulidad cualquier convivencia con ello y tratar de readaptarlo y reabsorberlo según los ideales de la norma establecida acríticamente; sino de todo aquel que pueda encontrarse como trasgresor de lo instituido como lo normal ya que situando a la norma como punto de referencia, reduce a quienes no se adaptan o no son adaptables a su ideal a la exclusión, segregación, incomprensión, desconocimiento de sus ideales de vida y formas éticas

particulares de ser, valorar, entender y experimentar el mundo. Además, esta norma sigue realizándose dentro de los sujetos anormales como punto de referencia a partir del cual se comprenden y valoran a sí mismos haciendo muchas veces de esta norma su deseo, es decir, condicionando su deseo a ser un cuerpo modelo, el hombre heterosexual, la madre devota etc. Este deseo de normalidad tiene como consecuencia la frustración inducida de no personificar la norma, el estereotipo, lo establecido o esperado, degenerando en el total desconocimiento de la potencialidad de ser y ante todo de ser feliz, aceptado, reconocido y valorado fuera de esos límites. La idea de que una mujer sin hijos tiene y debe ser una mujer frustrada, idea imperante no sólo en las instituciones y en las mentes masculinas sino también en las femeninas; o la norma de belleza establecida en campañas publicitarias de todo tipo que lleva a miles de niñas, mujeres y en menor medida a hombres a despreciar su cuerpo y a recurrir a todo tipo de medidas drásticas para alcanzar ese ideal normativo de lo deseable o el ideal de belleza establecido, da cuenta del poder de propagación, transformación y interiorización de la norma propuesta por industrias e instituciones más allá de una decisión reflexiva o autónoma. La producción de sujetos normalizados hace mucho más fácil la difusión de los efectos de la norma en la sociedad. Si el sujeto normalizado es aquel que ha sido educado o condicionado para aceptar acríticamente todo cuanto dicten las verdades y las normas institucionales o a criticar inexorablemente todo lo que no se acople a ellas, como consecuencia éstas podrán funcionar sin mayores impases dentro de la sociedad y en sus individuos, ahondando sus efectos negativos en toda área social. El sujeto normalizado se doblega ante la autoridad, ante lo instituido como verdadero por las estrategias de poder, automatizando sus efectos, perpetuando y reforzando su propia sujeción —paradójicamente todo esto sin pensarse a sí como sometido, pues la

perfección está en la norma- y realizando cualquier reflexión o crítica según lo impuesto por el complejo-estrategias exteriores a sí, cosa que le dificulta estimar todo aquello que difiere de lo establecido, o “lo normal” como algo valioso y enriquecedor, degenerando en racismo, exclusión, segregación y empobrecimiento de la cultura, y en la subvaloración de opciones y formas de vida distintas a la propia. Este sujeto es la constitución suprema, mejor lograda y más importante de los ámbitos de poder y saber.

La ciencia humana que objetiva nuestra humanidad haciéndola objeto de sus investigaciones, técnicas y verdades reactiva la objetivación de los otros sujetos por nuestra propia subjetividad, haciendo de su ser una reducción a rótulos simplificados – loco, enfermo, delincuente- que no hacen justicia a su riqueza subjetiva, todo lo cual implica una desvaloración del ser humano. Entendido esto, la labor por la libertad se encuentra pues en el rechazo de la normalización en tanto que único modo de vida, como única forma de ser y de existir. Rechazando la norma como única se abre la posibilidad de ser a partir de la dicción propia aunque coherente según aquello que se considere como importante para el proyecto individual de vida y del reconocimiento de formas distintas de existir y ser. Pensar de otro modo es ver lo otro, lo distinto como algo valioso y digno de admirar, el *sujeto* autónomo y distinto como algo a lo cual no se tolera sino que se reconoce como importante y enriquecedor para la propia realización, como garante de calidad de vida, como dador de nuevas posibilidades y algo que amplía el horizonte de vida tanto individual como colectivo.

II. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL Y LA CONFIGURACION ÉTICO-MORAL DEL SUJETO.

El análisis de los valores de la sociedad occidental es fundamental si el objeto es abrir espacios para nuevas formas de subjetivación y para establecer posibilidades de lucha por el reconocimiento y respeto de formas distintas de eticidad.

Lo que somos –y al tiempo aquello que hemos dejado de ser- nos viene de un legado muy antiguo que ha pasado por toda una serie de transformaciones hasta llegar a la reducción cognitivista presente en los siglos XVIII y XIX, con sus discursos teóricos y científicos sobre el hombre, junto con ideales de normalidad y de control sobre la vida que devinieron en los racismos de Estado en los gobiernos de terror del siglo XX. El análisis foucaultiano ha de llevarnos ahora a nuestro pasado lejano, a aquellas prácticas a partir de las cuales se constituyeron nuestros antepasados en sujetos morales: las prácticas del cuidado de sí. He de caracterizar a la tradición grecorromana para luego pasar a la cristiana, todo lo cual nos ha de permitir ver tanto las continuidades como las discontinuidades en cada una de ellas y lograr analizarlas desde problemáticas nuevas y al tiempo que como herramientas de análisis de nuestro presente.

2. Tres Tradiciones del Cuidado de sí: Continuidades, discontinuidades y consecuencias.

2.1 El Cuidado de sí Griego: Sociedad viril y Política.

La tradición filosófica occidental al pensar en los griegos retoma siempre el principio délfico “conócete a ti mismo”. Sin embargo, Foucault hace evidente que este precepto se inscribe en un momento particular de un principio más general: la inquietud o el cuidado de sí¹.

Es en el diálogo platónico El *Alcibiades* donde podremos encontrar la primera formulación de la inquietud de sí.

En el diálogo, Alcibiades se encuentra a vísperas de su actividad política en la ciudad, a su ejercicio de hombre libre y por ende al gobierno de los otros. Ahora, siendo que Alcibiades tanto en su estatuto como en su preparación pedagógica puede reconocerse como inferior a muchos más poderosos y más sabios, Sócrates lo exhorta a ocuparse de sí mismo, o lo que es lo mismo, ocuparse de su propia alma. Sólo por medio de la inquietud y el cuidado de sí y por supuesto con su momento particular de autoconocimiento, Alcibiades ha de reconocer en sí el elemento divino que le permitirá contemplar la verdad y la razón y a partir de ello conocer la justicia, o sea, la forma justa de gobernar a los otros.

Vemos entonces la cercana relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. La inquietud de sí, el cuidando del alma, el autoconocimiento y la orientación del alma a la

¹ Cfr. Artículo titulado: *La Hermenéutica del Sujeto*. En: M. FOUCAULT. *Ética, Estética y Hermenéutica*. Vol. III. Bacerlona. Paidós. 1999. p. 275-288.

razón y la verdad, realizan al hombre como soberano de sí mismo y como un gobernador justo de la ciudad y de los otros. El hombre temperante, no esclavo de sus deseos y prudente será ejemplo de justicia, será buen gobernador y brindará armonía y riqueza a la ciudad. Así se evidencia la necesidad de la práctica ética para el ejercicio de la actividad política.

Sin embargo, aun cuando el autoconocimiento se supondría como un ejercicio particular de la inquietud de sí, el hecho de Sócrates hacer énfasis precisamente en la languidez pedagógica o la pobreza de saber de Alcibíades implica que el precepto delfico obtiene primacía sobre el cuidado de sí. Es la ignorancia de Alcibíades la que hace necesaria la inquietud por su alma cuestión que se realiza en el autoconocimiento. Es el autoconocimiento el que permite el saber de la justicia, la razón y la verdad y el conocimiento de sí es lo que buscan las prácticas del cuidado de sí, o sea, el autoconocimiento es precisamente en lo que consiste este cuidado. El cuidado pretende conocimiento, es este último el que prima. Así pues en Platón y en los griegos se presenta la primacía del precepto delfico². Esta primacía del autoconocimiento sobre la inquietud de sí también va a ser esencial para la exégesis del alma y los deseos de las prácticas ascéticas de la cristiandad.

Vemos como la preocupación de sí en la antigüedad griega es una actividad que se lleva a cabo en un tiempo delimitado: como preparación para la acción en el ámbito público y el gobierno de la ciudad. Así, sólo aquellos con estatuto de hombres libres que habrían de deliberar en cuestiones públicas eran los llamados a realizar la actividad ética del cuidado

² Cfr. M. FOUCAULT. "Las Técnicas de sí. En: *Ética, Estética y Hermenéutica*". Op. Cit. p.452.

de sí. La realización del ejercicio ético se reduce a una minoría privilegiada y por ende a la descalificación ética de mujeres, niños y esclavos. Para los griegos el sujeto ético no se realizaba a partir de códigos restrictivos exhaustivos como en el cristianismo posterior sino que se calificaba de temperante o intemperante según las nociones de actividad y pasividad. Un ejemplo ha de explicar mejor esto. En la moral griega, se era temperante y dueño de sí al establecer una relación de actividad para consigo: no dejarse arrastrar por sus deseos y placeres; ejercer autoridad sobre la mujer, ser el elemento activo en la relación sexual y en la política. El intemperante sería entonces aquel que asume una relación de pasividad para con sus deseos y placeres y muy específicamente en la relación sexual entre hombre y efebos. Esta última relación en la antigüedad era problemática. No porque la relación sexual entre personas del mismo sexo fuera inmoral, pues estamos lejos de hacer una partición binaria de lo bueno y lo malo, siendo la relación heterosexual buena y la homosexual mala, sino porque esos jóvenes que han asumir pasividad en la relación sexual y dejarse dominar por el hombre, son los mismos que se habrían de manejar como hombres libres y activos tanto en la vida política como en la relación sexual. Un futuro ciudadano no habría de estar en una situación de dominado y pasivo frente a otro y mucho menos sentir placer en esa situación de pasividad en la relación carnal. Hemos entonces de caracterizar el deshonor de un muchacho no por su aceptación a las insinuaciones de un hombre ya que el honor no se entiende como rechazo sistemático de los pretendientes, sino de su “discriminación en los contactos físicos”³, en el uso y las formas que se le den a los placeres –que varía según la persona- y el comportamiento pasivo en la relación amorosa. Pero aún cuando un joven tenga toda la precaución y la moderación para escoger a quien

³ M. FOUCAULT. *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 2005. p. 233

acepta como amante, según su forma de aproximarse, su interés genuino en el alma del mancebo, según los “favores” o “servicios” que éste pueda proveer y según el buen provecho que habría de sacar el joven de la situación –sabiduría y conocimiento, nunca dinero-; la relación física que ha de consumir tal amor sigue siendo en la sociedad griega una relación de dominación en donde se feminiza al joven, que no lo reconoce como sujeto de placer y que desconoce su estatuto de hombre libre. Pareciera entonces por el hecho de permitir tales prácticas eróticas y de no condenarlas *a priori*, e incluso de verlas como naturales en la medida en que deseamos lo deseable y lo bello independientemente de su género, que los griegos hubieran estado mucho más avanzados moralmente o investidos en una tolerancia que se pierde con el cristianismo⁴. Sin embargo la moral viril griega plantea sus propios problemas de exclusión y desconocimiento que habrían de ser problemáticas si hemos de tomarlas como salida u opción de resolución a las inquietudes y situaciones que se presentan en nuestro mundo contemporáneo, cuestión que Foucault no plantea como posibilidad real o positiva. La marcada e infranqueable incompatibilidad que habría entre hacer de un joven objeto de placer sexual y su futuro estatuto de hombre libre en una sociedad que no distingue entre actividad (sexual) y penetración y que entiende esta relación como disimetría, desigualdad y dominación, enfila no sólo hacia una extrema prudencia que tiende a rarefacción y anulación de tales prácticas por parte tanto del hombre como del mancebo, sino que parece demostrar ser una justificación filosófica bastante forzada para legitimar teóricamente el disfrute y acceso total e ilimitado del ciudadano griego a todo cuanto incline su deseo.

⁴ Para ampliar la problemática del amor por los muchachos y las formas y actitudes que este habría de tomar en la antigüedad grecorromana ver: Capítulo IV, titulado, *Erótica*. En: M. FOUCAULT. *Historia de la Sexualidad II: El Uso de los Placeres*. Op. Cit. p. 207-252.

Vemos entonces como, en la sociedad viril griega se da una reducción del ejercicio ético y la libertad. La realización ética y libre de una mujer, un adolescente, un esclavo o un extranjero eran sino inexistentes, impensables. La reducción del placer a la penetración y la relación sexual como relación de dominación, desconoce que en la relación sexual la actividad no se reduce a la penetración y que por ende es mutua, que puede poseer características distintas a una relación de dominación que tiende al desconocimiento del placer del otro.

Como consecuencia la mujer se encuentra restringida a una relación de sumisión con respecto a la autoridad del hombre. Además, hace parte de la mujer virtuosa no sólo fidelidad y exclusividad sexual a lo conyugal sino también la sumisión a los designios de su marido por “libre voluntad”, lo cual parece paradójico siendo que la mujer no es libre y por ende no podría ejercer ningún acto por “libre” voluntad. Tal relación conyugal hace parte de toda una serie de irrespetos por parte del hombre que son justificados filosófica y médicamente y legitimados por la opinión y las prácticas sociales⁵. Esta reducción de la ética y la moral a una minoría privilegiada capaz de legitimarse a sí misma a partir del desconocimiento de todo aquello que no era el hombre libre, activo y oriundo de la ciudad y, por supuesto, la primera reducción teórica del mandato délfico, demuestra que la pretensión foucaultiana en su análisis de las sociedades antiguas no pretende la reactivación de sus preceptos y prácticas particulares en nuestra cotidianidad contemporánea, sino más bien permitir entender nuestra propia tradición occidental, sus prescritos y sus formas, sus

⁵ Sobre la relación disimétrica entre el hombre y la mujer en el matrimonio Cfr. Ibid. p. 157-206.

discontinuidades y diversidades, así como elementos positivos que habrían de formular ciertas salidas a los problemas contemporáneos sin por eso volver a los principios, formulaciones y prácticas específicas que sirvieron a una sociedad que si bien es la propia responden a las circunstancias concretas de un momento particular.

2.2 Las Prácticas de Libertad Latina: La Estética de la Existencia y el Modelo de Austeridad

Las prácticas ascéticas de los siglos I y II d.c invirtieron el orden jerárquico del conocimiento de sí y el cuidado de sí que encontramos en la sociedad griega, haciendo énfasis en el último. Fue la época de oro de las prácticas de la existencia del cuidado de sí y del arte de vivir.

El cuidado de sí latino era una actividad que tiene ya no por fin conocer la justicia para gobernar a los otros sino al propio ser. Por ende no ha de realizarse ahora como condición previa a la actividad política. Como labor que tiene por fin la libertad de quien la practica, su independencia frente a los infortunios del azar, frente a los deseos, placeres y la ambición, en últimas, frente a todo aquello que no dependa de la voluntad del individuo como tal, ha de ser una labor realizada a lo largo de toda la existencia. El cuidado de sí no comprende una serie de consejos teóricos sino más bien un complejo de ejercicios, que han de permitir una libertad progresiva. Los ejercicios del arte de vivir pretenden una estilización de la vida, son necesarios en la labor de transformación y perfeccionamiento

del ser. Son preceptos a partir de los cuales se accede a la verdad y la libertad y se logra una vida buena y bella, una vida digna de ser recordada y emulada.

El conocimiento de sí y de la verdad también son necesarios en el arte de la existencia. Los ejercicios, el análisis de los sueños y sus representaciones, la escritura de sí, las pruebas y las meditaciones son formas de conocimiento de uno mismo y de la verdad. Pero este conocimiento de sí y de la verdad es cualitativamente distinto a aquellos que encontramos en los antiguos griegos y el cristianismo posterior. En el caso de los latinos, el conocimiento de sí y de la verdad de la que estos ejercicios y técnicas son medios es un conocimiento del propio estado de progreso en el camino hacia la perfección, es decir, la progresividad del individuo con respecto a su adecuación a la verdad ética que le permitirá ser dueño de sí, el grado de subjetivación del discurso verdadero. La verdad latina es aquello que nos muestra nuestro lugar en el mundo físico para entender aquello que depende y no depende de nosotros y también son preceptos éticos de acción que como herramientas han de permitirnos independencia de todo lo que se sale de nuestras manos, es decir, han de orientarnos para hacer frente a los inconvenientes y los infortunios particulares de la existencia. La verdad es una herramienta ética que lega preceptos de vida para hacernos libres y autónomos ante las circunstancias adversas. Así, la verdad no es entendida como inmanencia a la cual accedemos por reminiscencia ni el conocimiento de sí es realizado a partir del reconocimiento de la propia ignorancia, ni por reconocimiento en una divinidad como en el caso griego; como tampoco el conocimiento de sí se entiende como exégesis de los movimientos del alma y deseos en aras de purificación por reconocimiento del pecado inherente a nuestra propia humanidad y del sometimiento a una

verdad divina con códigos exhaustivos de conducta y leyes de obediencia absoluta en el caso cristiano⁶.

Ahora, por el fin al que tienden las prácticas de libertad del cuidado de sí, o sea, el Yo, pareciera que estas prácticas paganas sumieran a quienes lo practican en un individualismo que habría de apartarlos de sus nexos sociales y de su labor cívica. Sin embargo, aun cuando el arte de la existencia, tiene como finalidad el perfeccionamiento del propio yo por una labor de uno sobre su propio ser y por un trabajo de conversión de sí en sujeto ético y de verdad, no implica que sea una labor que se hace en absoluta soledad y por ende esto habría de tener como consecuencia la anulación de las relaciones del individuo con los demás y de su papel en la actividad política. La labor para la realización de una relación ética sobre y con uno mismo no necesariamente ha de formarse o reforzarse a partir de la derogación de la relación ética con los demás y en el ejercicio político. Por el contrario, en la antigüedad romana el cuidado de sí se encontraba ligado a toda una serie de instituciones y relaciones sociales: como escuelas, relaciones entre maestro y discípulo, y en labor de servicio como consejero particular de hombres importantes y políticos de la sociedad, amigos y familiares necesitados de consejo. La correspondencia sirve a este último al tiempo que se convierte en una forma de ejercitar la verdad dentro de sí. Es precisamente la labor conjunta con el otro lo que ha de permitirnos cuidar adecuadamente de nosotros mismos, tanto por el consejo mutuo como por el hecho de que el otro ha de señalar las

⁶ Volver a: Aparte titulado, *La Hermenéutica del Sujeto*. En: *Ética, Estética y Hermenéutica*. Op. Cit. p. 275-288. También remítase a *El cultivo de Sí* En: *Historia de la Sexualidad III: El Cuidado de Sí*. Op. Cit. p. 41-80. En general remítase a: M.FOUCAULT. *La Hermenéutica del Sujeto*. Argentina. Fondo Cultura Económica. 2002.

debilidades en nosotros mismos, debilidades que por nuestro amor propio o por hábito no percibimos como falencias⁷. Más aún, aunque el contexto político del imperio romano del siglo I y II de nuestra era, había cambiado drásticamente desde la polis griega -donde la actividad del hombre libre y del cuidado de sí se encontraban absolutamente ligados a la práctica política-, no habría de concluirse en la necesaria invalidación de la actividad política por las prácticas de sí paganas. Sí, hubo un repliegue hacia lo privado por la decadencia de la polis griega y de la autoridad política de sus ciudadanos, pero ante todo se generó una nueva forma de practicar el poder y por lo tanto una nueva forma de cuidado de sí ligada a éste. Foucault explica el nuevo espacio complejo que ha de cambiar las formas de manejo político:

...Es un espacio donde los focos de poder son múltiples, donde las actividades, las tensiones, los conflictos son numerosos, donde se desarrollan según varia dimensiones y donde los equilibrios se consiguen por medio de transacciones variadas....las monarquías helenísticas trataron mucho menos de suprimir...poderes locales, que de apoyarse en ellos y utilizarlos como intermediarios...la política de municipalización fue una línea bastante constante cuyo efecto era estimular la vida política en el marco más amplio del Imperio.⁸

Estos cambios en el ejercicio de poder implican una nueva forma de reflexión moral que no se encuentra por completo desligada de la práctica política, al menos en teoría. La vida ética se hace necesaria en la nueva forma de práctica política ya que el Imperio se ve forzado a reclutar senadores para repartirlos a lo largo del imperio, y es esta práctica ética constante la que ha de permitirles ejercer bien su labor. La buena administración, el no extralimitarse en su poder al concebirse a sí mismos no sólo como ejemplos de moderación sino por su capacidad de entenderse a sí mismos como independientes de su estatuto

⁷ Cfr. *Uno mismo y los Otros*. En: M. FOUCAULT. *Historia de la Sexualidad III: El cuidado de Sí*. Op. Cit. p. 81-93.

⁸ Ibid. p 95-96.

político, el cual es considerado como prescindible y con un lugar respectivo en la actividad política -con poder limitado a la autoridad del príncipe-, son todas cuestiones de las que habría de dotar la práctica ética al hombre en su praxis política. Además, por el grado de complejidad de la actividad, ésta ha de realizarse según el buen criterio personal de quien está en un cargo público, así se hace más que evidente que la vida ética personal del cuidado de sí latino se encuentra ligado a las nuevas prácticas de gobierno que habrían de adoptarse según la situación histórica y las necesidades coyunturales.

Inclusive la *parrhesia* latina en la que el sujeto que enuncia un discurso de verdad debe realizar su acción como reflejo de ella, demuestra nuevamente que la conducta individual ha de repercutir no sólo en la autoridad que le da a sus mandatos sino en su legitimidad. La conducta personal redonda entonces en la autoridad y decisiones de quien gobierna. Así, el arte de gobernar se encuentra ligado al arte de la existencia ética.

Los preceptos del arte de la existencia no se dan como obligaciones las cuales se debe absoluta obediencia si se pretende la salvación del alma. Son más bien consejos a ser interiorizados a partir de ciertas actitudes y ejercicios. A diferencia de la forma de acceso a la verdad y la salvación en las tecnologías cristianas como son las obligaciones morales del conocimiento de la Palabra sagrada, la transformación de sí en palabra, es decir, la dicción del propio ser y la absoluta obediencia, dice Foucault con respecto a las prácticas paganas:

...Lo que se imponía al discípulo como deber moral y como procedimiento técnico, era el silencio, ... que obedecía a cierto número de reglas prácticas...es decir, una técnica y una ética del silencio, de la escucha, de la lectura y de la escritura que constituyen toda una serie de ejercicios de subjetivación del discurso verdadero.⁹

Así, en las prácticas paganas encontramos cuestiones en cuanto a la formación y dicción del discurso por parte del discípulo como vemos en el cristianismo posterior. En la Roma del Imperio la ética del discurso se presenta sólo en relación con el maestro ya que es él quien habla. Esta ética discursiva ha de permitir transmitir el discurso verdadero a quien tenga necesidad de él para su constitución en sujeto libre. Por tanto la actitud ética o *parrhesia* —que aclara Foucault no tiene nada que ver con el contenido sino con la forma y actitud para la transmisión de la verdad- para transmitir la verdad ha de constar de franqueza, libertad y apertura por parte del maestro. Éste, debe no imponer la verdad sino persuadir hacia ella con transparencia, generosidad y con la finalidad de hacer de su discípulo un ser autónomo. Para tal fin, la persuasión implica no sólo conocer la verdad y las circunstancias particulares de quien se encuentra necesitado de ella, sino que el maestro debe ser reflejo de esta verdad que dicta, debe llevar su vida según el precepto que pronuncia, ser ejemplo vivo y real de esa verdad¹⁰.

La relación maestro-discípulo entonces no es una de completa e imperecedera dependencia en la que la obediencia a la autoridad es fundamental. La autoridad del maestro se inscribe en ser sujeto vivo del discurso que propone y el discípulo por su parte no responde por sus actos ante el maestro-director sino que responde ante sí mismo por su adecuación a la verdad. Si el maestro ha de permitirle al discípulo el acceso a una verdad, a un cierto modo

⁹ M. FOUCAULT. *Hermenéutica del Sujeto*. La Plata. Altamira. 1996. p.88

¹⁰ Ibid. Ver apartado sobre la *parrhesia*. p. 87-92.

de existencia, la relación entre ambos es entonces cuestión de utilidad. El maestro sirve al discípulo por su guía a una vida dichosa y autónoma a partir de consejos razonables de existencia. Esta relación cesaba en el momento en el que el individuo podía prescindir del servicio, es decir, en el momento en que éste accediera a una forma autónoma, buena y bella de existencia. Sin embargo, siendo esta labor para toda la vida, ¿se podría de veras prescindir de un maestro o consejero que al menos nos indicara nuestras debilidades? Todo parece indicar que no. Séneca, aun cuando sabio y maestro, incluso al final de su vida al tiempo que le daba consejos a Lucilo se los solicitaba, lo cual indica que nadie está exento de aprender y recibir consejo¹¹. Por tanto la independencia total de un consejero no se realiza de una vez y por todas y no es en la completa independencia de éste en donde se logra autonomía. Foucault parece no ahondar en ello pues entonces sería difícil establecer cuando se ganaría autonomía ante el consejero. Me atrevería a decir que ésta se realiza en cuanto se ejecute una labor reflexiva y crítica ante el contenido aconsejado lo cual desvincularía la autonomía de la anulación del consejero como tal. Así, hay dos opciones:

- 1) Podríamos entendernos como autónomos aun pidiendo consejo a otro por nuestra libre voluntad, lo cual permite concebirnos como seres autónomos ligados al Otro para el perfeccionamiento de nuestro ser y de nuestras relaciones con los demás y con el mundo; o
- 2) Podríamos entender el hecho de que no habríamos de prescindir de consejo en ninguna etapa de nuestra vida como una evidente imposibilidad de autonomía total del mundo y de los otros. Cuestiones ambas que parecen consecuentes con la realidad pero que de todas formas levantan sospecha sobre la lectura que hizo Foucault del tema. Comenta éste que la labor con el maestro termina cuando deja de ser útil y se adquieren todas las herramientas

¹¹ Cfr. Artículo titulado, *La Hermenéutica del sujeto*. En: M. FOUCAULT. *Ética, Estética y Hermenéutica*. Op. Cit. p. 280.

para ganar autonomía pero también muestra como un sabio al que todos vienen por consejo también esta en capacidad de pedirlos y hacerse guiar por los recomendaciones de otro. Me inclino a pensar que esto no es una ingenuidad de Foucault sino más bien su forma de mostrar como las prácticas de sí habrían de ligar a unos con otros durante toda la existencia en una labor conjunta que tiende a la vida buena y bella, a la ética y a la estética, a la perfección y perfeccionamiento conjunto.

La labor del cuidado de sí como práctica de la existencia implica tres actitudes y formas de relacionarse con la verdad¹².

a) Curativo-terapéutica: en el que la medicina y el cuidado del cuerpo hacen alusión y se extienden al cuidado del alma. La verdad como una medicina ha de permitirnos curar nuestra alma.

b) Lucha: El cuidado de sí ha de verse como un combate permanente ante los infortunios de la vida y las debilidades individuales. La verdad es pues una herramienta de lucha ante el infortunio.

c) Actitud Crítica: consta en hacer una labor de arrancamiento de las malas costumbres, de las "certezas" de la opinión popular, de lo previamente aprendido, de los malos maestros, de los padres, el entorno y de sí mismos. Esta labor crítica ha de liberarnos de la apariencia, la falsedad y todo aquello que nos han enseñado como valioso, necesario y malo o desafortunado.

Esto último, parece íntimamente ligado a la obtención de una forma de ser que ha de convertirnos en seres libres. El arrancamiento por la crítica de todo cuanto hemos

¹² Ibid, pp.279.

aprendido, cuanto se nos ha impuesto y de nuestras formas previas de valorar y de relacionarnos – ya sea con el mundo, los otros y nosotros mismos- parece ser una actitud necesaria cuando debemos tratar de determinarnos autónomamente, cuando nuestra meta es ser de otro modo. Sin embargo, Foucault parece satisfecho con mencionarlo sin ahondar más en ello, aún cuando la labor de distanciamiento, crítica y reflexión de lo aprendido y de lo que nos constituye es parte importante para la posibilidad de realización de una decisión y una vida autónoma.

Vemos pues que junto con los elementos positivos, las prácticas romanas generan también ciertos problemas. Me atrevo a sospechar que la interpretación que hace Foucault de los latinos es algo sesgada e ingenua. Me explico, se supone que este volvió en el tiempo para analizar las prácticas que nos constituyen como seres ético-morales occidentales. Ahora, entiendo que la labor enunciativa no solo es descriptiva sino prescriptiva y que la mayoría sino todas las veces cuanto se dice, estudia y analiza no se encuentra exento de juicios de valor. Pero aún con el estilo aplomado de sus últimos años de vida –que no se comparan con el apasionamiento de *Vigilar y Castigar*-, Foucault demuestra un cierto matiz romántico en su descripción; no sólo entra a distinguir entre las prácticas grecorromanas y las posteriores cristianas sino que parece exaltar las prácticas estéticas antiguas de la escritura de si, la *meditatio malorum* y las prácticas de conserjería intersubjetiva. La confianza de Foucault en la franqueza de la *parrhesia*, en la pretensión de autonomía de la verdad y en la relación generosa del maestro con su discípulo parece apelar a una actitud de buena fe hacia las prácticas latinas y a una nostalgia recuperadora del pasado. La bondad y buena fe con la que analiza las prácticas romanas desaparece por completo cuando

comienza su análisis de las técnicas de sí cristianas; mas bien, siguiendo la cronología de la obra foucaultiana digamos que aparece la buena fe analítica cuando comienza el análisis de los romanos, buena fe que no le prestó a su análisis de la cristiandad. Por demás, cuando llega justamente a aquellos elementos que han de convertirse en formas no sólo de problematización sino que han de reforzar la idea de una labor ética autónoma y una herramienta contra la normalización –la labor crítica ante lo aprendido-, pierde su fuerza o pasa por ello ligeramente a manera de mención, sin ulterior problematización, ligereza que no le concede al cristianismo.

En la relación maestro-discípulo, la persuasión es vista como la forma de la que se sirve el maestro para llegar con su discurso al discípulo, forma opuesta a la imposición cristiana. Así, la *parrhesia* (el hablar franco) utiliza elementos de retórica pero se distingue de ésta en la medida en que a la última le importa más la persuasión que la verdad¹³. Sin embargo, aún cuando entendiendo el hablar franco y libremente como criterio ético de la persuasión, ésta sigue más cercana de la retórica “interesada” que de una persuasión desinteresada. Ante todo, para entrar a persuadir debe existir un interés previo, en este caso, iniciar a las personas en la vida ética. Entonces, en un primer momento y para permitir el acercamiento de los individuos a la vida ética, se persuade mostrando las ideas útiles, razonables y positivas de las distintas doctrinas paganas que se preocupan por la buena existencia según una estrategia que tiene en cuenta la necesidad del individuo, el momento, las circunstancias particulares etc. Sin embargo, como muestra Pierre Hadot, esto se hace sólo

¹³ M. FOUCAULT. *Hermenéutica del Sujeto*. Op. Cit. p.88-89

al principio pues “todos los medios son buenos”¹⁴ para convertir a un principiante. Aun cuando esta actitud no incrimina la persuasión latina sí permite ver que si bien no pretende engañar, no es absolutamente franca desde un principio.

La idea de utilizar un eclecticismo de ideas para convertir un principiante a la vida ética tiene otra implicación. Aun cuando Foucault insiste en el estatus particular de los consejos éticos latinos, esto no implica que no tuvieran una pretensión de universalidad. El hecho de que tales preceptos buscaran actuar dentro del sujeto según sus circunstancias particulares y necesidades, no implica que la vida moral habría de convertirse en un collage de preceptos sacados de todas y de cualquier doctrina según la elección personal del sujeto. El eclecticismo no era una posibilidad entre otras formas de vida, se exigía –algo que incluso se puede reconocer en Foucault- cierta coherencia en las reglas que dictan la forma de existencia. En palabras de Pierre Hadot (en cuanto a su interpretación de la escritura de si foucaultiana en la que parece entender la elección personal como eclecticismo):

...la elección personal se sitúa en cambio en la adhesión exclusiva a una forma de vida precisa, el estoicismo o el epicureismo, a la que se considera conforme a la razón. Sólo en la nueva Academia, por ejemplo, en Cicerón, la elección personal se realiza según lo que la razón considere en este o aquel momento...no es, como piensa Foucault...escribiendo y releyendo pensamientos dispares como el individuo se forja una identidad espiritual...El que escribe se siente...mirado...Al formular por escrito sus actos personales, uno queda cogido en los engranajes de la razón, de la lógica, de la universalidad...¹⁵

Ahora, las posibilidades de acoplamiento coherente de ideas dispares puede no ser imposible, ¿pero era esto lo que pretendían los latinos? Pareciera que no al entender este

¹⁴ P. HADOT. “Reflexiones sobre la noción del cultivo de si mismo”. En: E. BALBIER Y OTROS. *Michel Foucault filósofo*. Barcelona Gedisa. 1990. p.223.

¹⁵ Ibid. p. 223

eclecticismo como *medio* de persuasión para la iniciación de un principiante a la vida ética y no como la verdad a ser interiorizada. La idea no es postular las verdades de lo diverso.

No he de extenderme más sobre otras preocupaciones que podría plantear la interpretación foucaultiana de las tecnologías del sujeto latinas y de la formación romana de los individuos en sujetos ético; pues aún cuando su reflexión se dio al final de su vida y luego de criticar hasta el cansancio las prácticas cristianas de subjetivación y su reinscripción en la normalización y en las consecuencias del biopoder e incluso cuando puede notarse en su análisis una admiración genuina por esas prácticas latinas de existencia en particular, Foucault también reconoció e insistió en que su intención no era la reactivación estas prácticas en la actualidad ya que esto sería una insensatez. Así, no he de criticar a los antiguos romanos como forma de deslegitimar la posibilidad de sus prácticas en el mundo de hoy, pues aunque podrían practicarse ciertos ejercicios filosóficos de la antigüedad desligados de la verdad particular en que éstos eran practicados, es evidente que su reactivación total sería un ejercicio algo desfasado e incluso nulo. Más bien he de insistir en lo que pareciera la intención de Foucault. Aquello que hemos de rescatar: la ética y estética de la existencia como aquello que habría de contraponerse y hacerse como forma de resistencia al cognitivismo imperante actual.

Pero antes he de describir una tercera práctica del cuidado de sí en nuestra civilización: las tecnologías del yo cristianas. Éstas parecen encontrarse íntimamente ligadas a las prácticas paganas de la Roma Imperial, pues utilizan los mismos conceptos y ejercicios e incitan al igual que éstos a la austeridad, pero veremos que con objetivos y consecuencias del todo distintas.



2.3. El cuidado de sí Cristiano: obediencia, renuncia y el mundo contemporáneo¹⁶.

El cuidado de sí cristiano continúa la incitación a experiencias de austeridad paganas pero las realizan según objetos y con finalidades drásticamente distintas a la estética de la existencia que pretende la independencia y autonomía del individuo de todo aquello que no se encuentra bajo su control. Estas tecnologías radicalizan la austeridad para cobrar independencia del mundo, para anular el ser en el mundo. Es paradójico que llame a las prácticas cristianas otra de las formas del cuidado de sí ya que éstas son una religión que se caracteriza por la renuncia de sí mismo y que simultáneamente han logrado entender el cuidado de sí como egoísmo e inmoralidad. Sin embargo, en tanto que busca la salvación del alma sigue residiendo en un cuidado de sí, sigue realizándose como un trabajo para la salvación del alma propia, en principio condenada.

El cristianismo como religión de salvación parte de la idea del pecado como estado inherente a la condición humana. El ser humano en tanto que cuerpo y carne es sujeto de deseo y de condenación. Entonces hace del sentimiento de culpa algo esencial en la relación que crea el sujeto consigo mismo, con su cuerpo y pensamientos. El hombre ha de sentir culpa por su naturaleza pecaminosa, culpa que se hace necesaria en la medida en que es la raíz de las actitudes que han de ser precisas en el cristianismo para la salvación. Esta culpa por la naturaleza pecaminosa del ser humano es la primera descalificación cristiana.

¹⁶ Todo lo relacionado con las prácticas de austeridad, renuncia y obediencia ligadas al cristianismo que se encuentran en este apartado están esbozadas En: M. FOUCAULT. *Tecnologías del Yo y Otros textos afines*. Barcelona, Paidós. 1996. Y al apartado V del artículo titulado Las Técnicas de Sí. En: M. FOUCAULT. *Ética Estética y Hermenéutica*. Op. Cit. p. 464-474.

Por la infinita y engañosa inherencia del mal en nuestro ser, hemos de recurrir a un Otro que sea capaz de dirigirnos en nuestro camino de salvación. La figura del director de conciencia se convierte así en aquel que conoce la verdad de la Palabra divina, nos ha de guiar por los caminos del señor apartándonos del maligno y nos permite interpretarnos a nosotros mismos, nuestros sueños, deseos, pensamientos y representaciones para purgarnos de su carácter perverso. Esta relación con el director de conciencia no es profesional y de utilidad como en el paganismo. En el cristianismo, por nuestra condición primera de condenados, es una relación de necesaria obediencia y de absoluto sometimiento a la autoridad. Así, hemos de renunciar a la libre voluntad y por supuesto a cualquier tipo de espontaneidad.

Los ejercicios cristianos de análisis de los sueños no se realizaban en tanto que vigilancia de las representaciones para ver cuales dependen o no de nosotros y que tan cerca nos encontramos de una subjetivación de la verdad ética, sino como forma de leer las tentaciones del maligno dentro de nosotros y nuestra relativa complicidad. Las pruebas en este caso y los ayunos no se realizan para cobrar independencia del mundo sino como formas auto impuestas de purificación, renuncia y penitencia.

La verdad ha de permitirle al buen cristiano no precisamente dotarlo de preceptos útiles para su existencia en el mundo sino más bien de prepararlo para acceder a una realidad más allá del mundo, a un plano de existencia ulterior a su vida en la tierra. La libertad que pretenden las prácticas cristianas no es aquella que nos permite autonomía respecto a las desgracias del mundo sino de la liberación de nosotros mismos, de nuestro ser mundano.

De este modo la renuncia de sí se convierte en la meta de las tecnologías del yo de la cristiandad. Renuncia pues de sí ante la autoridad de la revelación divina en la Palabra bíblica, renuncia de la voluntad personal por obediencia absoluta, renuncia del cuerpo, la sensación, el sentimiento – por supuesto nunca del sentimiento de culpa que nos moraliza e incluso del alma propia en las manos del director de conciencia y del Dios, renuncia a la intimidad por la confesión, renuncia del mundo y del ser mundano por una realidad ulterior.

El conocimiento se realiza en dos dimensiones. El conocimiento de la verdad divina o el dogma junto a sus códigos de comportamiento universales, rígidos y exhaustivos y, por otro lado, el autoconocimiento. Este conocimiento de sí, se dirige a reconocer el estatuto intrínseco propio de ser pecador y condenado, de propensión a la maldad y de la facultad perversa de nuestros pensamientos, deseos y representaciones. Ahora, si la salvación del pecador es imposible sin el director de conciencia, la forma de exteriorizar la verdad de sí mismo se realiza a partir de la transformación de la verdad íntima en discurso. A diferencia de las prácticas de libertad latinas en las que el sujeto debía interiorizar un precepto ético razonable y útil para su vida, la cristiandad lo que busca es exteriorizar la verdad interior. El que habla no es ahora el maestro o director, su papel principal sigue estando en aconsejar pero sobre todo de escuchar a sus ovejas. La incitación a hablar es ahora realizada por el discípulo. Su actitud moral es confesar, contarlo todo sin exceptuar ningún detalle. La confesión es pues la técnica de conocimiento y control por excelencia de la autoridad cristiana.

Paradójicamente, a pesar de la connotación peyorativa hacia la corporeidad y la sensación en el cristianismo, es precisamente el cuerpo y su deseo lo que dicta las particularidades e intersticios del alma. Es en el cuerpo deseante – en la sexualidad- en donde al hombre se le pide encontrar la verdad de su ser. Verdad que habrá de convertir en discurso, en confesión y por supuesto en saber. Así tanto para el cristianismo como en el mundo laico, el discurso erótico -la obligación ha hablar de si en tanto cuerpo y sujeto de deseo- se convierte en una de las formas de realización de conocimiento, control y preocupación moral. Así, la confesión y la sujeción se revierten en salvación; por ende, la completa obediencia es la consecuencia directa de la culpa inducida por las tecnologías del yo confesionales. La sugestión de las técnicas cristianas paralizan al cuerpo y al alma bajo el infinito temor de la eterna perdición ante el pecado que le es congénito, garantizando la creación de yoes absolutamente obedientes al dogma y creando una moral de normas de conducta de obligatorio cumplimiento indispensables para la salvación. Esta salvación se encuentra en la perdición – inmersión y extravió- del propio ser en la autoridad del dogma, la Palabra del director y del Dios!¹⁷ Pero esto no es lo único que realiza la incitación ha hablar la verdad de sí. La confesión crea saber y éste es un elemento fundamental no solo de control en nuestra cultura sino de la manera como nos relacionamos con nosotros mismos, el mundo y los demás.

Estas tecnologías cristianas de vigilancia y confesión para el exhaustivo control del fiel mostraron su efectividad y se tomaron el mundo laico. El sistema penal y educativo junto

¹⁷ Para más sobre las técnicas del yo cristianas y sobre la importancia de la confesión y la aceptación institucional a la autoridad ver: M. FOUCAULT. Apartados IV y V En: *Tecnologías del Yo y otros textos* Op. Cit. También, “El combate de la Castidad” En: *Estética, Ética y Hermenéutica*. Op. Cit. p 261.

con fábricas, milicias, hospitales –por ende la medicina y la psiquiatría-, y la familia pusieron a funcionar al ojo siempre abierto y vigilante del panóptico. La diferenciación y estudio integro, la confesión y el condicionamiento disciplinar y de normalización con cada vez más abiertos, invisibles y exhaustivos mecanismos de control se hicieron cada vez más novedosos y múltiples desde el antiguo monasterio. El monasterio se abre y esparce a través de la sociedad y sus instituciones. La sociedad entera es vigilada y el cuerpo social confiesa, confesión que realiza un saber, saber que realiza una sujeción. Así bajo la aparente racionalidad y secularización del Estado y sus aparatos encontramos la base irracional-religiosa de los mecanismos de que se sirve para su funcionamiento e inherencia dentro de la sociedad. El control de los feligreses cristianos para su salvación se reinscribe en las sociedades laicas como el control de los sujetos para su control económico y político. Al igual que el monje, el individuo occidental está obligado por las instituciones a decir la verdad de sí. La renuncia en cuerpo y alma del cristiano se desdobra en la renuncia de sí como sujeto de decisión individual de los esquemas de su propia vida más allá de lo considerado normal y como ciudadano de elección política y sujeto de acción ética y moral. Ya que las actitudes morales cristianas de obediencia a la autoridad, sometimiento y acriticismo ante el dogma, de resignación y renuncia, se reinscriben en las instituciones sociales laicas no sólo en sus técnicas de exhaustiva vigilancia y de dicción de la verdad de sí, sino en actitudes de aceptación a la norma, obediencia absoluta a la autoridad de la ley positiva, de los valores establecidos y del dirigente político junto a la demostración pública de fidelidad a éste de la misma forma en que el fiel habría de demostrar públicamente su fe. Todo lo anterior muestra su revés eminentemente cristiano. El culto a la personalidad de los regimenes totalitarios del siglo XX son muestra de las actitudes morales que nos

legaron las tecnologías cristianas. La imagen endiosada del caudillo que ha de llevar a su pueblo a un estado superior de desarrollo, riqueza y moralidad, la comunión absoluta entre la comunidad y la voluntad de éste y por ende la pérdida de la individualidad en un colectivo personificado en el dirigente. El caudillo elige, manda, guía y el pueblo acata sin criticar; quien critique será condenado y castigado, se le negará toda posibilidad de salvación. Así, paradójicamente el dogma que propone amar a Dios sobre todas las cosas se tergiversa en amar al líder nacional por sobre cualquier sentimiento moral individual. Sin embargo y muy paradójicamente, la cristiandad deviene una actitud moral que pone por encima de todo la salvación individual y egoísta: La anulación de la actividad política y de los vínculos sociales es consecuencia directa de la moral cristiana ya que ¿Por qué habría de interesarle al cristiano el destino de un pueblo si su realización y salvación se encuentra mucho más allá de la realización de éste y del prójimo? Esto demuestra el desligue entre la teoría y la praxis cristiana. Los principios que pregonan y las actitudes morales que valoran son inconsecuentes entre sí, haciendo peligrosa la realización práctica de tales principios partiendo de las actitudes a las que apelan. El divorcio entre principios y praxis ética, la inconsistencia entre ambos hace del sujeto un esquizofrénico que se debate entre los valores y la imposibilidad de practicarlos o se asombra ante las consecuencias nefastas de su realización práctica. El sujeto ético occidental ha encontrado en sus principios morales no sólo su propia anulación sino la posibilidad de anulación real de los otros de forma justificada, legitimada y aceptada.

Las ciencias también se impregnan del carácter confesional de la religión cristiana, reinsertando sus mecanismos y legitimándolos a partir de racionalizaciones pseudo-

científicas para justificar el uso de estos mecanismos de poder en el campo del conocimiento¹⁸. Así, el discurso erótico de la confesión para la pureza del alma se convierte en el ámbito científico en un discurso sexual que arranca un saber al cuerpo, un saber del alma y las potencialidades del individuo. Poco a poco, la sexualidad se convierte en preocupación política y en dominio del biopoder: higiene social, políticas de natalidad y longevidad junto con la eugenesia desarrollada por la medicina moderna son ahora parte de la preocupación política de administración de la vida. La ciencia sexual desarrollada en los siglos XVIII y XIX se han realizado como un saber del cuerpo y del alma que junto con los ideales de pureza del cuerpo, del deseo y de las representaciones de la institución cristiana se convertirán para el régimen nazi del siglo XX en piedras de toque para sus políticas de higiene social, de racismo de estado y de lucha por la vida que paradójicamente deviene en la muerte de todo lo considerado degeneración de la raza o peligroso para la vida de un pueblo particular, en este caso el pueblo alemán.

Los oscuros acontecimientos del pasado no surgen de la locura momentánea de las naciones ni de la nulidad moral de sus individuos. Si bien esto puede ser reconfortante para quienes nos asombramos ante sus desastres, difiere mucho de la realidad. Estos acontecimientos no se explican por apelación a su excepcionalidad. Son más bien producto de toda una tradición o bien de una degeneración propia de las formas de relacionarse el individuo y de su eticidad. Esto en labor conjunta con nuevas técnicas, mecanismos, instituciones y situaciones, da un tinte especial a su forma particular de acontecer: sus formas de valorar, relacionarse y actuar. Así, la ideología nazi no carecía de una moralidad,

¹⁸ Para más sobre la justificación del ritual de confesión en las ciencias Cfr. M. FOUCAULT. *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit. p. 67-71.

es decir, su faceta principal no era la de in o amoralidad. La inmortalidad y la pureza de la religión cristiana, se convirtió para estos en ley moral a la que contraponían la degeneración de las razas inferiores. En consecuencia, la transposición de ideales de inmortalidad por ideales de lucha por la vida fue causante de la muerte de todo aquello que podría ponerla en peligro¹⁹, de la valoración de la otredad como asesina y de su posterior anulación legitimada y cristalizada en instituciones por un racismo de Estado y justificadas moralmente.

En Occidente, las formas de subjetivación se han realizado ante todo a partir de una concepción reduccionista teórica o cognitivista del sujeto. Como logramos ver, desde lo albores de la cultura griega la primacía del precepto délfico “*conócete a ti mismo*” realiza la avidez del conocimiento y la teoría como paradigmática sobre la praxis ética y se convierte en la forma esencial de relación del sujeto en Occidente. La contemplación de la verdad se realiza desde entonces como la forma de realización de la moralidad. En la vida monástica la contemplación también figura como “bien supremo”. Dice Foucault:

Dicha técnica de examen de sí de origen oriental, en la que la obediencia y la contemplación figuran como principios dominantes, se preocupan mucho más del pensamiento que de la acción... Con Casiano, lo que constituye el objeto del examen de sí no son las acciones pasadas sino los pensamientos presentes.²⁰

¹⁹ Véase en, JAMES BERNAUER, “*Más allá de la Vida y la Muerte: Foucault y la Ética después de Auschwitz*”. En: E. BALBIER Y OTROS. *Michel Foucault Filósofo*. Op. Cit. p. 254-274. El discurso de Himmler es patente de la relación entre la moralidad y la lucha por la vida que se realiza por la muerte de aquello que lo amenaza: “Nosotros teníamos el derecho moral, teníamos el deber ante nuestro pueblo de matar a ese pueblo que quería nuestra muerte” p. 269.

²⁰ M. FOUCAULT. “*Las Técnicas de sí*”. En: *Ética, Estética y Hermenéutica*. Op. Cit. p.470



Esto puede explicar la posibilidad de un pueblo de no sentir vergüenza ante sus acciones y desgracias pasadas, no sólo por el hecho de que la situación de guerra suspende la moral ni porque estos acontecimientos de muerte estaban soportados por un híbrido moral constituido de mística religiosa y las nuevas preocupaciones del biopoder y la ciencia sexual sino por la descalificación de la acción por la contemplación y la teoría. La reducción cognitivista del sujeto y la moral se encuentra ligado al cisma entre la verdad y la espiritualidad, con la supremacía del conocimiento y teoría antes que la práctica. Sucedió con los antiguos grecolatinos que el ser humano no se encuentra naturalmente dotado para acceder al conocimiento de la verdad. Así, para alcanzarla debe llevar a cabo una transformación de su ser, se hacía necesario formarse a sí como sujeto capaz de acceder al conocimiento y a la verdad, todo lo cual habría de posibilitarlo una práctica espiritual. Las prácticas espirituales consistían en una serie de ejercicios y de trabajos sobre sí que lograrían realizar la conversión del hombre en sujeto capacitado de acceso a la verdad. Entonces, espiritualidad como transformación de sí era una ascesis obligatoria y esencial para existir como sujeto capaz de verdad y como sujeto ético y moral. Con la ilustración el estatuto de hombre como sujeto de conocimiento cambia drásticamente. En Descartes, el hombre es entendido como acreedor intrínseco de conocimiento y verdad, es decir que tal como se encuentra constituido puede alcanzar la verdad y el conocimiento con la sola condición de que respete las reglas formales que dan acceso a ella²¹. Esta forma de relacionar al sujeto con la verdad que ha predominado en Occidente ha hecho parecer que sería suficiente con conocer la verdad -a la cual no sólo estamos dotados a acceder

²¹ El análisis se encuentra en la Clase del 6 de Enero de 1982, primera hora, En: M. FOUCAULT. *Hermenéutica del Sujeto*. Buenos Aires. Fondo Cultura Económica. 2002, y a través de todo el texto como eje transversal: diferencia entre saber teórico y praxis.

naturalmente sino alcanzada a través de un método racional científico- para convertirnos en sujetos morales sin llevar a cabo una labor ética de transformación de nuestro ser, ni mucho menos una labor reflexiva de ese conocimiento al cual accedemos. Sería entonces suficiente con conocer la teoría para entendernos a nosotros mismos como sujetos morales, lo cual implica no sólo una inadecuación entre la teoría y la práctica ética sino la esquizofrenia moral de divulgar una idea del bien y actuar en total disparidad con ella ó, dado el caso, pensarse buen cristiano siendo un asesino, violador o genocida. Si somos seres acreedores intrínsecos de verdad y ésta se entiende como auto evidente e ineludible para ser alcanzada por nuestra racionalidad y por un método científico, se anula pues cualquier actitud de sospecha, pero ante todo de una resistencia legítima a partir de una crítica racional y primordialmente conciente éticamente a partir de la praxis. Actitud que habría de protegernos ante la irresponsabilidad de practicar o no ciertos principios que pueden ser destructivos para la humanidad.

La degeneración espiritual en occidente, la desaparición de las practicas éticas de libertad y de la estética de la existencia y por tanto preponderancia de la ciencia, la teoría y la norma, junto al divorcio entre práctica política y el comportamiento individual reflexivo y ético se convirtieron en gran medida, en las condiciones de posibilidad de las catástrofes del siglo XX -y que aún persisten- sin ser advertidas. Pero aun cuando nuestra propia tradición occidental nos legó herramientas para nuestra destrucción, también nos dota de algunas para nuestra salvación. La tradición que poco a poco fue hundiéndonos como cultura en el reduccionismo cognitivista y la primacía de la ciencia y el saber realizaron la muerte de

nuestros semejantes, pero también, podría recordarnos lo que ha de evitar que algo semejante ocurra de nuevo: la ética y estética de la existencia.

3. AUTOSUBJETIVACIÓN.

Está demostrado que el gran sofisma de Occidente descansa en la pretendida generalización de sus afirmaciones, en la arrogante categorización de sus valoraciones y formas de ser y existir a partir de la realización de una ciencia humana. El concebir una verdad última ostentada por una civilización, raza, nación o género particular es precisamente la causa de la intolerancia, el racismo y el desprecio por formas de vida distintas a lo acostumbrado, esperado o instituido en una sociedad como lo normal o *lo valioso*. La negación arbitraria del otro, el irrespeto por la diferencia y de los demás en tanto que otredad irreductiblemente distinta y en tanto valiosa y enriquecedora son consecuencia de la disminución del hombre a sujeto meramente cognoscente y ante todo en tanto que ser eminentemente *conocido*. El desastre de Occidente esgrima en gran medida en la objetivación de la dimensión humana y es precisamente este problema el que hemos tocado a lo largo de nuestra reflexión.

La objetivación del ser humano se convierte en un incidente relevante en el desarrollo de las problemáticas occidentales pues entender al otro como ser-objeto a conocer, como concepto o formalidad que cae dentro de categorías como judío, negro, mujer, enfermo, loco etc, implica realizar una reducción, una limitación o violencia primera que recusaría la cualidad de ser *sujeto* -incoercible al concepto- por la propia calidad de ser humano. Aceptar la objetivación humana es perder la subjetividad necesaria para la realización de formulaciones y acciones éticas y morales. Esto implica pues la posibilidad de crueldad, maltrato y muerte “justificada” del otro, es pues la condición de

posibilidad y de condonación de cualquier tipo de violencia. Hacer del ser humano un objeto implica pensarlo como un concepto, una formalidad, un objeto sobre el cual nuestra libertad puede ejercer todo tipo de violencias, como alguien que se puede entrar a poscer, coercionar y dominar.

Ya se ha establecido que los discursos y la verdad tienen el poder de producir individuos y de crear realidades. La verdad nos hace lo que somos y lo que hacemos de nosotros mismos. Esto que somos, como nos relacionamos y como entendemos el mundo, ha sido la cristalización de técnicas discursivas muy específicas. En el caso Occidental los discursos desde la antigüedad parecen haber hecho de la razón y el conocimiento el valor y la forma fundamental a través de la cual se relaciona el individuo con el mundo, los otros y consigo.

Ya vimos que en Occidente ha primado una verdad con pretensión de universalidad en forma de norma y de ley moral que codifica detalladamente lo que somos, al tiempo que lo que debemos ser, nuestras formas de actuar, valorar, juzgar etc. Una verdad particular que también incita a la culpa, la obediencia, la renuncia de sí mismo ante su autoridad y según técnicas confesionales que se reinscribieron en el mundo laico y que junto con los ideales científicos de la ilustración –clasificación de las especies, teoría de la evolución- y la pérdida del componente espiritual de la verdad se convirtieron en toda una forma de realizar y relacionar al hombre a partir del conocimiento. Las dinámicas de la verdad occidental tienen como consecuencia pues la primacía del individuo como ser capaz de conocimiento pero ante todo en tanto que sujeto *conocido*, cuestiones que devinieron el cruel y pseudo-justificado homicidio de millones. Se realiza pues una descalificación de la subjetividad y se somete al individuo a estatuto de objeto de conocimiento, objeto sobre el cual mi conocimiento podría desplegar todo mi poder.

Esto implica una violencia impuesta desde el Yo cartesiano, desde el individuo pensante, libre y racional hacia aquel Otro que se encuentra fuera. El Yo *piensa* al otro y este pensamiento que ha de devenir conocimiento se realiza a manera de una primera violencia, una violencia simbólica que entiende al otro en tanto que objeto cognoscible capaz de ser reducido a un concepto, categoría o formalidad. Esta primera violencia o primera descalificación crea una conceptualización del sujeto, una ciencia del hombre que arranca al sujeto su original e irreducible subjetividad en aras de un conocimiento y lo reimprime dentro de una norma. Esta norma objetiva, distingue y disciplina, normaliza, controla y moldea en consonancia y referencia de sí misma, al tiempo que anula al individuo espontáneo, distinto, reflexivo ante sus acciones y decisiones, creador, crítico, autónomo y responsable, es decir, el individuo en su carácter de irreductibilidad al ser objeto o ser cognoscible. Robando pues al sujeto de su trascendencia absoluta incapaz de ser categorizada o captada por otro pensamiento desde afuera, desde una ciencia o técnica de conocimiento, lo reduce a cuerpo a conocer y alma a manipular. La verdad a partir de la cual nos hemos configurado es pues violencia, violencia del conocimiento, del concepto, de la categoría científica y moral que pretende conocer nuestra naturaleza y nuestras motivaciones más allá de toda circunstancia particular. La verdad de la norma y del Yo arrogante y egoísta que se conserva a sí mismo como la conjunción entre verdad y libertad –humanismo- a partir de la violencia y el encierro de lo otro en un rótulo que no es el suyo, de la anulación de su trascendencia por su menosprecio como ser objeto-objetivado. Esta relación cognoscitiva se resume entonces como la primera violencia y como el ayuntamiento de toda violencia sucesiva pues esta forma de asumir la alteridad, activa y reactiva relaciones de dominación, de irrespeto y anulación de lo otro por su reinscripción

forzada en un concepto a él impuesto desde fuera, por un individuo que solo, egoísta, engrandecido y distante se despliega en toda su subjetividad.

Es precisamente la relación cognitivista la que legitima un poder indiscriminado sobre el otro, las relaciones de dominación entre los seres humanos son causa del irrespeto ante su irreductibilidad primera a la simpleza de la idea que pueda tenerse de él, y es la disminución de nuestra humanidad al conocimiento, al concepto, la teoría y la utilidad la que hemos de neutralizar. La reducción teoricista del sujeto y de las relaciones intersubjetivas que ésta implica, es decir, las relaciones desequilibradas de poder, dominación, anulación del otro y desconocimiento de su ser irreducible, se encuentran ligados a toda una tradición, científica, ética, religiosa y filosófica. Así, la reducción del horizonte humano se convierte precisamente en aquello a lo que tendríamos que enfrentarnos como sujetos éticos, aquello ante lo cual habría que luchar como seres morales.

3.1 Foucault vs. La reducción teórica del ser.

Es en la lucha contra la reducción cognitivista del sujeto y la alteridad donde podemos establecer una inteligibilidad a los estudios foucaultianos: su crítica a las ciencias humanas, su análisis del pensamiento cristiano y por supuesto su vuelta a las prácticas estético-éticas de la existencia pagana. Estas últimas, en su acentuación de la práctica ética y estética encuentran de manera palmaria la renovación del individuo y de las dinámicas occidentales, morales, científicas y políticas. Si bien esto podría entenderse como nostalgia por una era que ya no es la nuestra, la idea principal de Foucault insiste

primordialmente en la realización ética del individuo, no en la ética pagana como tal. Así, las formulaciones ético estéticas del presente habrían de tomar matices y formas diferentes a las explicitadas y practicadas por el estoicismo de antaño según las necesidades y problemáticas específicas de nuestra actualidad.

El predominio de la relación teórica entre los seres humanos lleva a Foucault no sólo a reproblematicar la tradición filosófica occidental -la verdad y la razón- para encontrar rastros de su formación sino también a tratar de encontrar herramientas para reproblematicar el presente junto a posibilidades de resolución al problema que parece cruzar toda su obra, a saber, la sustracción del ser y de las relaciones humanas a la dimensión cognoscitiva y por supuesto de sus consecuencias éticas y políticas. Así, se logra entender su crítica a las ciencias humanas, al poder normalizador y su ulterior vuelta a la filosofía pagana de los primeros siglos de nuestra era al final de su vida: su vuelta hacia la eticidad como forma de relacionarse con el propio ser, con el Otro y con los fenómenos y circunstancias mundanas. En los romanos Foucault no vio sólo ejercicios de libertad y un trabajo del hombre sobre su propio ser que habría de permitir su perfeccionamiento, sino la posibilidad de subjetivarse como algo distinto a un sujeto que conoce y a hombre conocido, como resistencia a aquello que pretende reducirlo a cosa, objeto o algo menos que un ser ético y moral – característica eminentemente humana ligada al lenguaje¹- a algo menos que un sujeto libre. El autoconocimiento, la contemplación y la teoría que habrían de permitir relativa seguridad en nuestras afirmaciones desligadas de toda contingencia mundana, si bien han sido de inevitable importancia a través de todo un legado cultural, el paréntesis de los siglos I y II d.c. revelaron otra forma de relacionarse con el mundo en las que éstas serían instancias

¹ Para vínculo entre lenguaje y condición ética ver: PEDRO ROJAS. “*La Ética del Lenguaje*” En: 3ª época vol. XIII. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid. p. 35-60.

específicas o medios para lograr el establecimiento del propio ser como ético. Es así como Foucault ve en los siglos I y II de nuestra era una idea importante: la apertura tangible de la propia existencia individual y colectiva a la eventualidad de ser y hacer un Occidente distinto. Un Occidente eminentemente ético. Así, la libertad se encuentra en la ética y sólo en la ética realizaremos nuestra libertad. En el reencuentro de ambas consta la posibilidad de establecer un mundo nuevo, un ser humano distinto.

Al exaltar Foucault el ser de otro modo de tal suerte que no permitamos la recreación de los acontecimientos pasados, lo que pretende es que seamos de un modo distinto a lo que dictan abusivamente las categorías de conocimiento o las reducciones conceptuales que ejercen un efecto de poder sobre el hombre, en suma, decir no a las imposiciones despóticas del saber. Si la lucha ha de establecerse contra el poder normalizador y siendo que éste surge de la relación del hombre con el conocimiento y de la primacía del saber y el poder sobre cualquier otra forma de vínculo entre los seres humanos, la lucha que ha de llevarse a cabo debe permitir el establecimiento de una relación nueva con nosotros, los demás y con el conocimiento.

Repito, la intención de Foucault no está en la reactivación de prácticas hechas para una época distinta a la nuestra, aun admitiendo por parte del filósofo francés un aparente gusto particular y nostalgia por este tipo de prácticas específicas. Inclusive, cuando algunas de las prácticas de libertad de antaño pueden ser asumidas por un individuo en el presente independizándolas de las doctrinas específicas paganas, Foucault es consciente que la respuesta no está en su reactivación. Foucault ve en los paganos un ejemplo vivo de la posibilidad de ser éticos, espontáneos y realizadores de nuestro propio ser. Los paganos entonces no son arquetipos a emular indefectiblemente sino

muestra de la posibilidad de ser ante todo *éticos*; pero la forma que tomen las prácticas de eticidad presentes sólo las puede dictar nuestro propio devenir.

Relacionarnos de manera tal que exista una relación coherente entre la teoría y la praxis no parece suficiente. Sí, hace parte de la labor que hemos de realizar. Sin embargo, el cambio no se consigue con el sólo acoplamiento teórico-práctico, como tampoco se consigue con la anulación de toda conceptualización o de toda forma de conocimiento. Sin duda la verdad ética ha de estar respaldada por la acción consecuente con ella por parte de quien la dicta, y recordemos aquí el análisis de la *parrhesia* en la que según Foucault:

“(…) es necesario que la verdad de lo que dice pueda deducirse de su conducta y de la forma en que realmente vive. Decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta, esta promesa, esta especie de compromiso está a la base de la *parrhesia* (…). adecuación entre el sujeto de la enunciación y sujeto de la conducta(…)El sujeto que habla se compromete, en el momento mismo en que dice la verdad, a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta que un punto por punto al sujeto con la verdad que formula.”²

Pero, la posibilidad de cambio y de precauciones ante las consecuencias violentas, injustas y crueles de la reducción cognitivista no estriba sólo en la conjunción de la teoría y la práctica ya que toda verdad no pretende ser un precepto de acción, de vida buena o de justicia. Pese a sus consecuencias negativas tanto para la ecología como para las relaciones humanas, el conocimiento técnico-científico también ha tenido como resultado cosas muy positivas que han permitido aumentar la expectativa y la calidad de vida de los seres humanos. Con buena razón la verdad científica ha de seguir manifestándose en el mundo en que vivimos y la solución no comprende su anulación. Tristemente la ciencia y la técnica que habrían de brindar sus bondades a la totalidad del mundo siguen una lógica distinta a criterios morales y éticos de verdad y justicia lo cual

² M. FOUCAULT. *Hermenéutica del Sujeto*. Op. Cit. p. 89-90.

hace que las bondades de sus descubrimientos no lleguen a la gran mayoría de la población mundial o que sean utilizados según fines económicos, políticos y bélicos particulares y en la mayoría de los casos con consecuencias innegablemente negativas. Sin embargo esta lógica del conocimiento científico, racionalidad que no siempre se encuentra en consonancia con lo que podríamos encontrar deseable (bueno) para los seres humanos y el mundo objetivo como tal, tendría que ser si no anulada al menos neutralizada. Así, tendríamos que someter esta racionalidad y el uso de la verdad que genera a criterios que habrían de neutralizar lo que podría tomarse perjudicial en su uso práctico, es por eso que se hace necesario el acoplamiento de este discurso específico dentro un marco ético que reinscriba a la ciencia en una teleología que pretenda bondad, justicia y progreso no según términos utilitarios sino de responsabilidad según las consecuencias de su saber ante el prójimo, de compromiso con éste y ante los recursos naturales, de respeto por la alteridad y por el mundo que habitamos. Así, la verdad científica debe ser atravesada por una labor y reflexión ética que habría de ponerla en buen uso. No es suficiente el acoplamiento teoría-práctica, sino ante todo de abrir la ciencia a sus posibilidades ético-morales, de establecer dinámicas generales en las cuales la teoría sea atravesada y guiada por una práctica ética.

Ahora, si pretendemos liberarnos de las limitaciones del concepto, de las violencias de la norma que distingue y modifica según su antojo, de los atropellos formalistas de la *idea* de ser humano --o más bien de lo que ésta dicta que deben ser--, de la reducción del hombre a *objeto* de conocimiento y de manipulación; entonces la labor de autosubjetivación se encamina a luchar constantemente contra aquello que reduce al hombre a nada más que objeto, concepto, formalidad o normalidad. Las prácticas de libertad en tanto que relación verdaderamente ética con uno mismo se inclinan al no

deterioro del propio ser y del ser de los demás, de la valoración de lo Otro y lo distinto como riqueza y no como peligrosidad.

El hecho de que la naturalización de las relaciones y la reducción cognitivista del sujeto se hayan realizado a través de numerosos mecanismos que abarcan una tradición bastante larga, hace que la lucha comprenda variados obstáculos. No sólo por su difusión a través de toda relación social al tiempo que encontrándose ligada a nuestra forma de representación, sino porque la naturalidad con que la asumimos parece reiterar que está aquí para quedarse hasta el punto de habernos convencido de que es razonable y por extensión deseable. Para el cambio tan imperioso que hemos de realizar, debemos emprender la difícil labor de desaprender lo que hemos aprendido, reflexionar sobre y reevaluar lo que concebimos como bueno, apartarnos de naturalizar automática y constantemente en nuestras relaciones con los demás y con el mundo la violencia con la que los asumimos y que nos hace realizar y reactivar relaciones de dominación, menosprecio, descalificación, subvaloración e irrespeto. La actitud crítica y de lucha que Foucault encuentra en el estoicismo romano brinda ciertas luces (y no la verdad absoluta) para las formas de resistencia que debemos asumir y es la labor ético-estética de la existencia la que se comprende como aquello que ha de hacerle frente a la irreflexión, la irresponsabilidad y al poder de fascinación que ejerce sobre nosotros el saber y el conocimiento, haciendo de todos el Fausto – el Prometeo- al que el saber no brinda algo más que sólo saber, tornándolo por ende en banalidad pura y total insignificancia.

Foucault ha tenido no pocos detractores que tildan su reflexión ética de individualista, narcisista o ecléctica. Éstos tienen razón a estar aprehensivos ante un análisis que parece

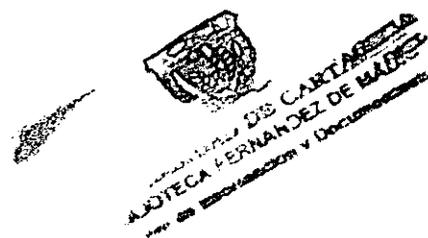
no darse cuenta de los progresos conquistados por la modernidad en cuestión de derechos y de ideas como la reciprocidad y la no violencia³. Sin embargo, Foucault entiende que es necesario quitar al pensamiento su sensación de seguridad. Al tiempo, el hecho de que Foucault admita que la estética de la existencia romana es una ética realizada por hombres y para hombres de una élite no quiere decir que éste sea el modelo que le pareciera conveniente para el cambio que necesita la sociedad y los sujetos actuales. Por hacer referencia a las prácticas de libertad ético-estéticas del paganismo antiguo, no está legitimando que al menos un grupo de hombres se dedique a hacer de su vida una obra de arte, desligados de toda empresa económica, política y ética. El dandismo (pese a lo que muchos quieran pensar) no es la propuesta final de Foucault. Si bien éste no escribió un tratado de ética a manera de código de conducta, sus análisis siguen ejerciendo un papel prescriptivo no universalista para el pensamiento y la acción contemporánea. Me explico, Foucault no pretende que su proyecto se convierta en una teoría moral universal a manera de los tratados morales de la modernidad, pues su ámbito de acción se restringe al individuo y sus relaciones más cercanas. La propuesta de Foucault apunta a una dimensión más modesta: trabajar en nuestro propio ser, al nivel micro de la existencia y realizarnos como seres éticos capaces de modular relaciones menos normalizadoras con los demás. Sin embargo, el proyecto y las potencialidades del proyecto son cuestiones bastante distintas: a pesar de la modestia de la propuesta foucaultiana, es evidente que la relación individual con el propio ser tiene implicaciones sobre el entorno pues el sujeto se realiza en todo un entramado de relaciones intersubjetivas, haciendo eco entonces en el mundo que le rodea, así las potencialidades del proyecto parecen poder rebasar el proyecto como tal. Es por eso que me atrevo a afirmar que, su aporte ético también trasciende a actividades

³ Para una crítica del análisis foucaultiano ver el artículo de Reiner Rochlitz titulado *Estética de la Existencia: Moral posconvencional y teoría del Poder en Michel Foucault*. En. E. BALBIER ENTRE OTROS. *Michel Foucault, Op. Cit.* pp. 242-254.

colectivas tales como la actividad política y reflexión científica. Entonces, la contribución ética foucaultiana también se encuentra en la reinscripción del pensamiento, el saber y la razón en una reflexión valorativa. En la incansable apelación a la actividad política conciente, la responsabilidad del pensamiento, la ciencia, la labor intelectual y de investigación junto con la verdad que sus discursos enuncian, de las acciones políticas dentro de las cuales se inscriben, del sujeto que configuran y las relaciones que ponen en funcionamiento se encuentra su aporte. La ética foucaultiana orienta a la ciencia y al ser humano a una ética ineludible, o sea, a un compromiso ante las relaciones que pone en marcha en nuestra cultura. Esto pareciera contradecir el proyecto microexistencial foucaultiano, pues pareciera que la labor de reinscripción ética del pensamiento implicara un proyecto a nivel macro, cuestión que por supuesto no es la idea de Foucault. Pero teniendo en cuenta que las relaciones individuales redundan en todo ámbito donde se encuentren dos o más individuos, entonces, ¿Por qué no habrían de alterar nuestras acciones y relaciones con los demás un ámbito o complejo institucional? No digo que a partir de la realización de relaciones no normalizadoras con familiares, amigos, vecinos y compañeros de trabajo se consiga la revolución o cambio radical de todo un entramado institucional, pues siendo pesimistas, el cambio de relaciones normalizadoras por prácticas y relaciones éticas de libertad podría no realizar inevitablemente un cambio institucional profundo; pero sería también adecuado aceptar —inclusive manteniéndonos dentro de los márgenes de la analítica foucaultiana del poder— que existe la posibilidad de influencia sobre lo instituido si se entiende que ello no es inmutable y que es la actividad humana la que sostiene tal instancia y por ende la que posibilita cualquier tipo de cambio.

La responsabilidad ética logra también la correspondencia entre teoría y praxis y es capaz de entender la libertad como posibilidad real de ser distintos pues reconoce no sólo la imposibilidad de ser completamente desligados de las dinámicas que nos tocan en nuestra cotidianidad, sino también que ninguna institución, constitución o modo particular de ser es absolutamente necesario, universalizable e inmutable. Nuestra libertad está en nuestra posibilidad de transformación y la transformación se realiza por un trabajo ético constante de construcción de nosotros mismos como sujetos distintos a los dictados por la ciencia humana y los dispositivos disciplinarios, cómo sujetos éticos responsables ante nuestra palabra, acción y nuestro lugar en el mundo. Ahora, el sujeto ético al que apela Foucault pareciera ser característicamente individualista. Si no tomamos en cuenta las relaciones intersubjetivas que la relación ética con uno mismo habría de poner en funcionamiento habríamos de pensar que la estética de la existencia degenera en egoísmo. Sin embargo, uno de los aspectos de la responsabilidad en el ético-esteta se encuentra en la coherencia de su vida, en la consecuencia entre sus palabras y sus actos, en la forma de actuar y la forma ejemplar que de a su vida. Este tiene la responsabilidad de hacer de su vida, sus relaciones y su persona tanto ante si como ante los demás y ante las desavenencias de la vida un ejemplo de perfección, bondad y belleza digno de ser recordado y emulado. Así, podría decirse que la responsabilidad del sujeto ético-esteta se encuentra en hacerse y vivirse a si mismo como un ejemplo de vida para los demás seres humanos, en donde la ética, la responsabilidad, el respeto, la bondad, la belleza y demás relaciones interhumanas se encuentran soportadas por un ser consecuente consigo mismo y que valora la libertad de los demás al proceder de forma no normalizadora. Lo anterior no implica que el ético-esteta se realice a sí mismo *sólo* como ejemplo moralizante, sino que asuma este trabajo y coherencia ética como acción personal que por supuesto realiza en un

entramado intersubjetivo, así, se hace necesario que este defina y asuma un rol o modo de vida personal que lo ubique ante los demás, es decir, que se asuma como sujeto ético capaz de responder por su forma de existencia ante los demás. El sujeto nuevo se consideraría un ser que vive en todo momento su eticidad y que es capaz de reconocerla en los otros y guiarse por ella en los infortunios a los que ha de enfrentarse. La apelación a la responsabilidad que pretende Foucault es una que distingue la importancia del sujeto en su individualidad, enfatiza la relación con el sí mismo, sin embargo esta relación no habría de eliminar la posibilidad de trascendencia hacia el Otro sino que realizaría la relación ética interhumana pero sin perder de vista la relación que el individuo tiene consigo, sin perder su carácter individual específico, la riqueza propia de su rareza. Es evidente que la relación que uno tenga con su propio ser ha de jugar un papel importante en la forma como nos relacionamos con el mundo y los otros y Foucault no pierde de vista esta relación que es capaz de subvertir todo un afuera o las relaciones intersubjetivas actuales. Su apuesta no se encuentra en el hombre universalizable de la ciencia humana, sino en el ser ético individual capaz de lucha contra relaciones normalizadoras. Foucault pretende mostrar que el hecho de crear, criar y enriquecer una relación consigo mismo no implica necesariamente una degeneración en autismo ético, sino por el contrario que el vivir una relación bella y buena con el propio ser habría de redundar en las relaciones que uno pone en funcionamiento con los demás. Entender la importancia de la relación con el propio ser no es condición necesaria ni suficiente para desconocer la relación ética con el otro, por el contrario entra a realizarla, alterarla, posibilitarla y enriquecerla, en suma, a recrear relaciones no normalizadoras.



Ahora, tratemos de ahondar un poco en la apelación a la trascendencia y a la obligatoriedad de responsabilidad por el otro. Veremos pues otra forma de apelación a la eticidad distinta a la de Foucault.

3.2 De la ética foucaultiana a la ética de la trascendencia: Levinas y la ineludible responsabilidad ante el otro⁴.

Nuestra cultura facultó la guerra, la violencia y el homicidio institucionalizado; cuestiones éstas que paralizan tanto obligaciones institucionales como morales e intersubjetivas. Si el asesinato del otro fue lo que Occidente naturalizó, consintió y legitimó en sus reflexiones filosóficas y científicas, en su moralidad y en su ejercicio político*, es en Levinas donde habríamos de encontrar la responsabilidad ineludible con el otro y el reconocimiento absoluto de la alteridad que habría de impedir el sufrimiento al cual nos vimos expuestos en el pasado y al que nos seguimos viendo expuestos en el presente en muchas naciones del mundo. La ética de la alteridad como ética de la no-violencia ha de neutralizar –sino mas bien anular- y deslegitimar toda mecánica de violencia hacia otro⁵.

La reflexión ética de Levinas se puede inscribir, al igual que la de Foucault, en la problemática de la reducción teórica del ser humano -la forma como nos relacionamos a partir del conocimiento- y las dinámicas que ésta pone en movimiento. La relación

⁴ Toda la reflexión de este apartado se basa en: E. LEVINAS. *Totalidad e Infinito*. Salamanca. Sígueme. 2002. Especialmente en el prefacio, los capítulos 1,3,4 y las conclusiones.

* Recordemos los temas tratados en el capítulo anterior.

⁵ El apartado II y III del Capítulo 3 titulados, *Rostro y Ética y la Relación Ética y el Tiempo*. En: E. LEVINAS. *Totalidad e Infinito*. Op. Cit. p. 207-261, exponen mas profundamente lo de la no violencia y la relación eminentemente ética entre las subjetividades.

teorética con la alteridad –sea esta realizada por la ciencia humana en una prisión, un asilo, en la filosofía o en las relaciones cotidianas- priva, según Levinas, a esta de sí misma ya que la entiende no como subjetividad sino como objeto a ser *conocido* por el Yo, ego que entiende lo otro según las categorías de pensamiento que se atreve a dictarle arbitrariamente, por ejemplo la identificación de la otredad como un alter ego, como un “otro-yo”. Este primer acercamiento esencialmente pobre entre subjetividades se constituye a partir de la disminución del otro a ser *conocido* (desde el Yo), es decir a *objeto* Otro sometido a lo Mismo –el sí mismo, el Yo, el concepto que crea este Yo- que realiza una identidad egoísta estableciendo un vínculo con el otro a partir del conocimiento que le permite su sensibilidad particular y la imposición de su ser –con sus categorías, sensibilidades y formas- sobre lo Otro. Esta forma de relación priva a la alteridad de su otredad, de su carácter de ser sujeto, de su ser trascendente y absolutamente irreducible para tomarlo en nulidad y privación, haciendo de su relación violencia, desconocimiento, imposición, injusticia, irrespeto y posesión (por el conocimiento)⁶.

La filosofía ha jugado un papel importante en esta reducción, semilla a la vez que fruto de esta violencia⁷. Ésta, que en la mayoría de casos funciona como una ontología hace primar al ser-esencia sobre el ente-sujeto y así en su anulación del último da importancia a la libertad sobre la ética, y a la espontaneidad antes que a la justicia, al Mismo sobre lo Otro, al concepto sobre la subjetividad. En Palabras de Levinas:

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del Otro al Mismo, por mediación de un término medio que asegura la inteligencia del ser (...) Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del otro sino lo que está en mí (...) La libertad (...) Su sentido último reside en esta permanencia en

⁶ E. LEVINAS. Op. Cit. p. 57-76.

⁷ Cfr. Ibid. Capítulo 1, apartado 4 titulado *La Metafísica Precede la Ontología*. P. 66-71.

el Mismo, que es razón. El conocimiento es despliegue de esta identidad. Es libertad. Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización del Otro que llega a ser tema u objeto (...) es precisamente su reducción al mismo.⁸

Así pues la filosofía es una forma de apropiación y dominación que en su amor por la sabiduría, la libertad, el Mismo, la teoría, la verdad y el ser hace que se pierda el amor por el prójimo. Y es en este punto donde Levinas hace su crítica a la filosofía y al pensamiento totalizador en el que ha caído occidente. Esta crítica ha de convertirse en la forma a partir de la cual, restableceremos una forma primordial de relación ya no a través del *conocimiento*, sino en el *respeto* inalienable por la alteridad es decir, la relación ética.

Estableciendo la ética no sólo como forma anterior a toda relación intersubjetiva sino también como filosofía primera -anterior a la teoría y a la ontología- en la cual se establece en la actividad de pensamiento una actitud crítica como preocupación y un llamado de responsabilidad ante los abusos, arbitrariedades de su inteligencia y ante la sabiduría que esta genera. La labor de la filosofía es pues realizar una reflexión ética ha de cuestionar a cada momento el ejercicio de pensamiento – y al Yo como ser pensante- anunciándole y advirtiendo constantemente la ingenuidad, ultraje y ligereza de su libertad que, como ya se dijo se encuentra concebida por autosuficiencia del sí-mismo en derogación del Otro. Así, la ética es definida como la “esencia crítica del saber”⁹, ya que la crítica al Mismo y a su espontaneidad imperiosa se lleva a cabo a partir del Otro y del reconocimiento y respeto hacia él¹⁰. La ética es aquí superior al saber, es una

⁸ E. LEVINAS. *Totalidad e Infinito*. p. 67.

⁹ *Ibid.* p.67.

¹⁰ (...) la crítica no reduce lo otro al Mismo...sino que cuestiona el ejercicio del mismo. Un cuestionamiento del mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo- se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro se le llama ética. El

forma de relación no disyuntiva o jerárquica entre teoría y práctica en relación con la verdad y tendría pues que establecerse como condición de posibilidad de ésta para no caer en las consecuencias reduccionistas a las que, por su desafuero, ha derivado.

Esto advierte que la relación que ha de establecerse con la alteridad es eminentemente ética y por ende justa y no-violenta en tanto que no pretende reducir la alteridad al Mismo, es decir, al concepto formal que se pueda hacer de ella el Yo por su ejercicio de pensamiento, al tiempo que no pretende la inclusión del Yo en la otredad. Atenderá pues a la alteridad no en su identidad sino en su diferencia, respetando y atendiendo a eso que irremediablemente es, a saber, lo absolutamente Otro, lo trascendente a la inteligencia y a la totalización, lo excepcional.

Este Otro infinito que desborda mi capacidad de pensamiento y que Deseo, pues acaba con mi soledad, y que se presenta ante mi en su total irreductibilidad de la cual sólo puedo hacerme una idea forzada, me muestra su rostro que habla y brinda sentido apelando constantemente a la responsabilidad que tengo con él. Así la ética de la alteridad no relacionará a los seres humanos por conocimiento sino a partir de una relación dialógica, lingüística y discursiva en la que la palabra como revelación y afirmación del otro en su propio ser me permite recibirlo sin violencia. Esta relacional dialógica se realiza como expresión y posibilidad del otro de Habla y de expresión de su excepcionalidad. Esta expresión excepcional en el rostro que habla no ha de realizarse entonces a manera de formación de un consenso a partir de un dialogo racional que

cumpla con pretensiones de validez¹¹. La idea levinasiana no esgrima en subsumir la multitud o el escándalo de voces en un acuerdo racionalmente admitido y es justo aquí donde podemos encontrar las distinciones en cuestiones de ética del lenguaje entre la expresión como ética y la teoría de la comunicación. La teoría de la acción comunicativa habermasiana funda la relación con el Otro en la posibilidad de comunicación y por ende de acuerdo con el otro a partir del discurso racional. El discurso racional entre individuos diferentes se establece como aquello capaz de relacionarlos en un acuerdo establecido por razones, así reabsorbiendo la multitud de voces, sujetos y puntos de vista en un Mismo racional. Levinas por el contrario, es un poco más escéptico respecto del poder de la palabra; reconoce la posibilidad de la mentira en el discurso y por ende la posibilidad del disenso en donde la multitud de voces no se vea acallada por el poder de la razón. La palabra y la expresión –sea esta verbal o no- es manifestación irreducta de la existencia y la exigencia del Otro a la responsabilidad. El discurso pues, más que racional es eminentemente ético. El lenguaje es quien posibilita la dimensión ética humana: franqueando la distancia y vinculando a dos seres autónomos e irreductibles no a manera de pérdida del uno en el Otro ni de consenso racionalmente admitido sino en el reconocimiento, el respeto y la mutua responsabilidad. Estoy obligado con el Otro por cuanto es exterioridad, es distinto a mí, existe y somos en asimetría¹². El Otro es pues extranjero que se presenta ante mí, reclamando responsabilidad a mi espontaneidad al mostrar su rostro hablante que revela un ser que “brilla por su propia luz”¹³ pero que a la vez es débil y se encuentra expuesto ante la posibilidad del crimen que abriga nuestra separación primera y mi libertad. El

¹¹ Para más sobre las diferencias sobre ética del lenguaje entre Levinas y Habermas ver: PEDRO ROJAS. *La Ética del Lenguaje* p. 35-60, En: Revista de Filosofía 3ª época vol. XIII. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid.

¹² Levinas dice que tal asimetría se convierte en el fundamento de la moral pues implica que al otro no le exija lo mismo que exijo a mí mismo. *Ibid.* p.77.

¹³ *Ibid.* p.94.

Otro es también maestro y su palabra enseñanza. El discurso y la interpelación se convierten en consideración del otro en su otredad primordial, en justicia, responsabilidad y respeto. Mi responsabilidad al igual que el ser del Otro es absoluta e ineludible, su rostro y su mortalidad me obligan y me impiden maltratarlo, la relación ética pues me inhibe de asesinarlo¹⁴.

Levinas y Foucault abordan el sujeto y sus relaciones de formas distintas. Podemos ver que la ética de la alteridad levinasiana a manera de metafísica, acentúa el llamado a la responsabilidad por el reclamo que la presencia del Otro hace a mí y que me llama y obliga a responder en tanto que deseo al otro, éste me importa, me afecta y anima. Vemos pues que Levinas relaciona al sujeto con los demás y con la verdad de manera y a partir de elementos y caminos muy distintos a los escogidos por Foucault. Sin embargo el individuo nuevo al que apelan ambos es uno y el mismo: el sujeto ético, el individuo distinto. Este sujeto no puede caer más en el embrutecimiento y la irreflexión de sus antecesores que se convirtieron en verdugos de sus congéneres. El análisis y la reevaluación de nuestra tradición de pensamiento como cómplice del crimen por su elevación del saber, el formalismo y el concepto, la norma y el *conocimiento sobre la humanidad*, indican un eje común del desastre que ambos autores evidentemente reconocen. Así, la responsabilidad y la eticidad se conservan en ambos autores aunque de formas distintas –uno apelando a la relación ética consigo mismo que ha de trascender a la forma de relacionarse con los otros, el mundo y la política; y el otro por el llamado ineludible y la obligación a la responsabilidad con el otro ser humano- como la nueva forma que ha de asumir el sujeto occidental. Eticidad no sólo del ser individual y con los demás, sino de la actividad de pensamiento que debe hacer de la ética, la

¹⁴Ibid. p. 95-124.

responsabilidad y la crítica la nueva condición de posibilidad de su saber, de su funcionamiento en el mundo económico, intelectual, social, político, institucional y relacional. La ética se presenta en ambos pensadores como la forma esencial de una nueva subjetivación y autosubjetivación, lo cual en ninguno de los dos implica completa independencia del mundo, de los otros y del mundo político sino que por el contrario habría de ayudar si bien no a vincularlos absolutamente, al menos a funcionar mejor y hacer de sus interacciones dinámicas coherentes entre sí y más consecuentes con el respeto, la responsabilidad, la bondad y la belleza. La autosubjetivación se realizaría en tanto que sujeto ético y responsable ante las imposiciones del saber, el poder y la verdad en sus características hasta ahora mencionadas. El sujeto ético se constituye pues en su forma primaria en limitar la injusticia, el sufrimiento, el poder indiscriminado, la dominación y el asesinato del otro. El otro y yo somos capaces de actuar y de responder, podemos ejercer un poder, por ende somos principalmente responsables —en el caso de Levinas— y hemos de constituirnos en seres responsables —en el caso de Foucault. La responsabilidad y la eticidad se convierten así en la posibilidad manifiesta de limitación del poder, de la imposición aplastante, el sufrimiento y el dolor. El límite del poder —tanto propio como externo— se encuentra ineludiblemente en la relación ética con nosotros mismos, con la verdad que dictamos y practicamos con los demás y con el mundo.

CONCLUSIONES.

Nuestra tradición de pensamiento en su ingenuo amor por la sabiduría, avidez de conocimiento y búsqueda de verdad pierde de vista la humanidad. Su necesidad por algo inmutable abandona lo trascendente y lo inagotable; en palabras de Levinas, lo Infinito. El olvido del Otro -y de mí en tanto que humanidad que soy- es retomado por el pensamiento a partir de una sabiduría totalizadora que pierde en esa totalización los intersticios, diferencias y complejidades que nos hacen humanos. La conceptualización científico-filosófica que repliega la dimensión humana a un objeto de conocimiento y por ende haciéndola susceptible de categorización, hizo que sentimientos como la bondad y la responsabilidad fueran, si no sustituidos por completo por conceptos como naturaleza humana o ciencia humana, por lo menos sí olvidados en nombre de la Razón y las reducciones de su forma.

El conocimiento tiene un poder casi mágico sobre el hombre, no sólo a manera de fascinación prometeica sino como forma de concebir, crear y relacionar realidades. La ciencia humana que tiene el poder de reducción y condicionamiento del hombre al inscribirlo en un concepto, teoría o norma es el fruto de la irresponsabilidad ética del pensamiento, madre de la reprensible violencia occidental.

El olvido del hombre que siente y sufre, que se duele y amina, vulnerable y contingente, que se resiente e indigna es sustituido por la plástica científica del hombre-concepto en la psicología, la psiquiatría, la ciencia médica, la biológica y demás. El biopoder, la higiene social y moral como genocidio institucionalizado, el racismo, la

exclusión, la segregación, el crimen y el asesinato del prójimo se establecen como consecuencia directa de la labor reductora de la actividad de pensamiento y de la verdad teórica. El cliché de la filosofía como la *madre de todas las ciencias*, se convierte aquí en una verdad ineludible: el homicidio y las guerras junto con la insensibilidad general hacia el dolor del Otro que en ellas se expresa en toda su indignante crueldad, es evidencia fehaciente de los *actos nefastos* de su ligereza.

El poder violento de la verdad en el sujeto, se configuró para Foucault desde su *arqueología* pasando por su proyecto *genealógico* y culminado en sus estudios sobre *governabilidad y las tecnologías del Yo*, en toda una empresa eminentemente ética -a diferencia de lo que piensan muchos de sus detractores.

Al enfrentarnos al rostro desolador de Auschwitz, nos aterramos al pensar que alguna vez pasó y nos refugiamos del tormento pensando que no somos parte de ello o por lo menos que no lo somos ya. Sin embargo la historia dice lo contrario, tanto la anterior a este hecho como la actual. Poco importan las reivindicaciones y apelaciones a los derechos humanos y la renovada confianza en los mecanismos democráticos y legales, cuando seguimos siendo aquello que asesinó al otro y somos nuestra propia arma de destrucción: Conocimiento antes que ética, dinero antes que justicia, sujetos libres que objetivan al otro antes que humildad y vergüenza de nuestra espontaneidad y potencialidad de injusticia y crimen, egoísmo antes que bondad, reducción antes que humanidad, norma antes que excepcionalidad, peligrosidad antes que riqueza. El desenfreno de conocimiento forjó el desenfreno de muerte.

Si la consecuencia fue la institucionalización, la complicidad y la pseudo-justificación del homicidio –pues el homicidio es injustificable-, entonces el llamado de reproche, indignación y radical cambio de nuestras propias condiciones ha de ser tanto reflexionado –pues no podemos caer de nuevo en imprudencias – como enérgico, vivaz y absolutamente resuelto: la ética, el respeto y el valor del otro como ser irreducible, son la forma necesaria que hemos de tomar para afrontar nuestros infortunios pasados y presentes. La explícita crudeza de la figura de Damiens supliciado, la austeridad del panóptico y estridencia del llamado foucaultiano contra las estructuras de poder coercitivas, no se constituyen sólo como exaltación a ser sujetos radicalmente distintos –o sea éticos-, sino que también es un chirrido de desconcierto, desolación y genuina aflicción ante el sufrimiento y la crueldad que somos capaces de provocar a nuestros parientes humanos. Sin degenerar en patetismo, Foucault nos exhorta al final de sus días como un sabio estoico a hacer de nosotros mismos sujetos éticos incapaces de injusticias e inermes para infligir dolor o coaccionar al prójimo mediante violencia. Por ende, el sujeto ético es también responsable del Otro en su inhabilidad de acudir a injusticias. Y si esto es poco y la ética foucaultiana tuviera como consecuencia el individualismo egoísta –que me atrevo a afirmar que no es este el caso-, Levinas nos describe como sujetos eminente, prioritaria e ineludiblemente éticos. Este Otro ser humano que se encuentra en relación de extranjero conmigo, como vulnerable y expuesto en su mortalidad son pues la realidad de mi obligación ética y moral. Las diferencias entre ambos autores son vastas y marcadas y mi pretensión no estriba en acercarlos haciendo aproximaciones apresuradas. La preocupación de ambos es la misma pero con llamados y consecuencias distintas. Levinas dice, “Somos primera y absolutamente éticos. Somos ineludiblemente responsables de nuestro prójimo” Foucault nos llama “Realicémonos como sujetos éticos, respetuosos, responsables y

hagamos de nuestra existencia una obra de arte digna de recuerdo y emulación por su bondad y belleza". Ambos implican elementos y estados de ser eminentemente distintos, el primero, nos obliga a reconocer nuestra absoluta responsabilidad; el segundo, nos llama a fundar una relación buena y bella con el propio ser que sea capaz de trascender hacia los demás. Sin embargo, es inevitable no ver como consecuente con la preocupación, que el extranjero, la viuda y el huérfano de Levinas, se encuentran con los marginados, el homosexual, el anormal, el loco, el enfermo y la histérica de Foucault. Ninguno de los dos autores pretende tomar la palabra por el Otro sino que abogan por dejarlos hablar y hacerlos escuchar pero según la propia voz del marginado, ni Foucault ni Levinas se atreven a pretender subsumir lo Otro en lo Uno, por el contrario, reivindican la posibilidad de ser distinto en posición de no-violencia con el Igual. El sufrimiento del otro en nuestra cultura, unen a pensadores y reflexiones bastante distintas en una labor de sentido. Volver a nuestra humanidad irreductible, a nuestra eticidad y preocupación responsable por el prójimo, al pensamiento comprometido y a la necesidad de valoración positiva del propio ser y de la otredad. Es precisamente esto y no la liberación de ello lo que permite nuestra libertad. Nuestra libertad no se encuentra en la irresponsabilidad y la anulación de consecuencias frente a nuestros actos, por el contrario: La ética se realiza pues como labor de la libertad y como condición y posibilidad de ella.

5. BIBLIOGRAFÍA.

5.1 Bibliografía Principal:

- FOUCAULT, MICHEL . *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Editorial Paidós Ibérica. 1996.
- _____ *El orden del discurso*. Barcelona. Tusquets Editores. 1999.
- _____ *Saber y Verdad*. Madrid. Las Ediciones de la Piqueta. 1991.
- _____ *Vigilar y Castigar*. México. Siglo XXI Editores. 1998.
- _____ *Estrategias de Poder*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica. 1992.
- _____ *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona. Gedisa Editorial. 2000.
- _____ *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid. Alianza Editorial. 2005.
- _____ *Historia de la Sexualidad I: La voluntad de Saber*. España. Siglo XXI Editores. 2005.
- _____ *Historia de la Sexualidad II: El uso de los placeres*. España. Siglo XXI Editores. 2005.
- _____ *Historia de la Sexualidad III: El cuidado de si*. España. Siglo XXI Editores. 2005.
- _____ *La Hermenéutica del Sujeto*. Argentina. Fondo de Cultura Económica. 2002.



- _____ *La Hermenéutica del Sujeto*. La Plata. Editorial Altamira. 1996.
- _____ *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona. Paidós. 1999.

5.2 Bibliografía complementaria:

- ERIBON, DIDIER. *Michel Foucault*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2004.
- ERIBON, DIDIER. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires. Nueva Visión. 1995.
- E. BALBIER, G. DELEUZE, H.L DREYFUS Y OTROS. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona. Gedisa. 1990.
- LEVINAS, EMMANUEL. *Totalidad e Infinito*. Salamanca. Sígueme. 2002.
- ROJAS, PEDRO. *La Ética del Lenguaje*. Revista de Filosofía 3ª época vol. XIII. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid.

**EL NUEVO SUJETO OCCIDENTAL: LA AUTOSUBJETIVACIÓN ÉTICO-
ESTÉTICA COMO LÍMITE ANTE IMPOSICIONES DEL PODER Y
REDUCCIONES DEL SABER.**



PAOLA VERONICA PALLARES TINOCO

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA