

ENSAYOS

Ética y Libertad: La *pars construens* de la filosofía foucaultiana¹

Ethics and freedom: the *pars construens* of Foucaultian philosophy

Rodrigo Castro Orellana

roancaor@yahoo.com

Resumen

El artículo aborda el sentido de la cuestión ética dentro del pensamiento de Foucault. En primer lugar, identificamos dos críticas dentro de su obra: al sujeto como categoría y al sujeto como producto de relaciones de poder y saber. Tales críticas operarían como condición de posibilidad de la pregunta por la ética. Posteriormente, estudiamos la genealogía de esta nueva dimensión de lo ético, analizando sus diversas configuraciones históricas. De dicho trabajo surge la necesidad de actualizar una estética de la existencia. Esto último se enfrenta a partir de una reelaboración de lo que sería la *pars construens* de la filosofía foucaultiana, cuyo aspecto central reside en la propuesta de una ética como *cuidado de la libertad*.

Palabras clave: Foucault, ética, sujeto, genealogía, estética de la existencia.

Abstract

*We deal with the meaning of the ethical question in Foucault's thought. We find first that he makes two criticisms: (1) of the subject as a category, and (2) of the subject as the outcome of relations of power and knowledge. Such criticisms relate to the ethical question as its conditions of possibility. Then, we study the genealogy of this new dimension of ethics, analyzing its different historical configurations. This work shows that it is necessary to bring about an aesthetics of existence. This is tackled starting from a reworking of the *pars construens* of Foucault's philosophy, whose central aspect turns about ethics conceived as care for freedom.*

Keywords: Foucault, Ethics, Subject, Genealogy, Aesthetic of Existence.

Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer
moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant.

Michel Foucault

Dits et Écrits

Cualquier análisis que pretenda abordar los textos del denominado "último Foucault" se ve conducido a considerar la aparente extrañeza de estos escritos con respecto al resto de la producción del filósofo francés. En tal sentido, un estudio de estas características debería explicar la transformación del teórico del poder en el investigador de las *prácticas de sí* grecorromanas. ¿Se trata de un cambio radical de los argumentos sostenidos o de un desplazamiento singular que merece una explicación?

Los planteamientos de los volúmenes segundo y tercero de *La Historia de la Sexualidad*, publicados en 1984, fueron recibidos con sorpresa por el medio intelectual. En dicho momento, eran pocos los que conocían las transformaciones íntimas que venían afectando al pensamiento del filósofo desde hacía años, las cuales tenían oportunidad de salir a la luz en los cursos del *Collège de France*. La mayoría, ignorante de estos desplazamientos, recibió las investigaciones sobre la ética con una evidente decepción, e interpretó el último gesto de Foucault como una renuncia a sus hipótesis previas. El pensador francés, entonces, empezó a tener "momentos", a poseer "partes" que eran más sólidas que otras, "etapas" que resultaban más atractivas para algunos.

Sin embargo, no solamente había que desconocer el proceso indagativo en que estaba sumergido Foucault, para verse sorprendido por el modo en que éste dio continuidad a su *Historia de la Sexualidad*. También desde la consideración exhaustiva de sus casi treinta años de trayectoria intelectual, la exploración ética puede presentarse como algo inaudito. Aunque, en este último caso, la sorpresa viene a confirmar la peculiaridad de un estilo filosófico que puede ser considerado como propio de la generalidad de la reflexión foucaultiana. Dicho estilo apunta hacia la transformación del individuo en el propio ejercicio del pensamiento, lo cual se traduce en una operación sistemática de rechazo a cualquier tipo de etiqueta que intente delimitar la naturaleza del trabajo filosófico en cuestión.

Foucault recorre el panorama intelectual de su época como una especie de "autor sin rostro", que se escapa permanentemente a cualquier clasificación. El impresionante número de interpretaciones disímiles que se han hecho de su obra y que intentan denodadamente adjudicarla a uno u otro enfoque teórico, demuestra de algún modo este hecho. Tal circunstancia es producto de un estilo filosófico que, al concebir la escritura como un proceso de *modificación de sí*, justifica la heterogeneidad de sus lecturas.

En efecto, el "borrado" del autor implica un modo de pensar y también un "borrado" de la obra. Por esta razón, los textos de Foucault se sitúan en una especie de régimen precario, se constituyen como un material inacabado que puede ser sometido a una reconstrucción sucesiva. Aquí se inscribe la famosa definición de la teoría como una "caja de herramientas" abierta a distintos usos y aplicaciones. La obra, entonces, no

puede estar sometida a una ley que le imponga su verdad. Ella debe abrirse a una proliferación del sentido.

Puede afirmarse, por tanto, que la obra de Foucault es un conjunto continuado de transformaciones, en que a cada instante él emerge en otro lugar distinto al que cabría esperar. Según Deleuze, Foucault "sorprende" habitualmente a sus lectores porque su pensamiento es "una línea quebrada cuyas orientaciones diversas testimonian acontecimientos imprevisibles, inesperados" (Deleuze 1995, p. 149). Así pues, no se puede decir que su pensamiento evolucione, sino que, en el desarrollo de su específica trayectoria, se enfrenta a determinadas crisis en las cuales se reinterpreta y reinventa.

Estas transiciones no preexisten al propio decurso del pensar, puesto que son producto de los caminos trazados y de las conmociones generadas en la propia deriva de la experimentación. El pensamiento de Foucault sería una sucesión de dimensiones dibujadas y exploradas, siguiendo una necesidad creadora, las cuales no se encuentran comprendidas unas en otras (Deleuze 1995, p. 149). Por eso no es posible fragmentar la obra y corresponde acogerla en su totalidad, ya que aquello que en un momento parece una debilidad o un desvío, debe ser interpretado como algo absolutamente necesario para proseguir el experimento. En Foucault hay una apuesta por la revelación que el propio camino de la interrogación filosófica ofrece en el extravío de su aventura. Su "reflexión" es itinerante, se despliega en un constante diferir de sí mismo, que explica que su figura constituya una suerte de línea de fuga en el contexto filosófico francés del siglo XX.

Ahora bien, esta singularidad del estilo filosófico foucaultiano nos aporta una ventaja y un problema para abordar sus escritos finales sobre ética. Si cada libro del pensador francés es la apertura de una nueva línea de investigación y un ejercicio de reflexión sobre lo impensado en sus libros precedentes, puede atribuirse a su último periodo de trabajo el valor de constituir el punto de máxima intensidad o el *desenlace* desde donde iluminar toda una trayectoria. Pero también, por otro lado, este estilo foucaultiano plantea una dificultad importante para cualquier comentarista: su carácter refractario frente a cualquier labor monográfica o ante cualquier empresa hermenéutica que intente encasillar su figura en la lógica del autor y la obra.

El problema consistiría en establecer si es posible leer y analizar los escritos del "último Foucault" siendo fieles al singular estilo filosófico del pensador francés. Para resolver esta cuestión es preciso delimitar una forma de aproximación a la producción foucaultiana. En este punto, resulta esclarecedora la distinción que realiza Vázquez de dos modos de acercarse al pensamiento del filósofo.

En primer lugar, un acercamiento *hermenéutico*, que consistiría en la tarea de descifrar los textos del pensador, establecer etapas, discutir otras posibles interpretaciones o formular las convergencias teóricas que subsisten con otros autores. Por otro lado, un enfoque *praxeológico*, que considera los textos como un instrumental conceptual, ya sea para proseguir investigaciones inconclusas (uso programático), servirse de ellos como un medio que permita trastocar la propia relación con uno mismo (uso estético) o explorar objetos inéditos (uso inventivo) (Vázquez 2000, p. 72).

Si consideramos estas dos modalidades, resulta evidente que el estilo foucaultiano se halla más cerca de la segunda forma, puesto que la pretensión *hermenéutica* de establecer un sentido último de los textos no encaja con unos escritos que se resisten a una lectura cerrada y que promueven una heterogeneidad de análisis. No obstante,

esto tampoco debería conducir a legitimar un enfoque *praxeológico* alejado de toda labor interpretativa, ya que el uso plausible y significativo de la contribución foucaultiana pasa por una comprensión meridiana de algunos de los sentidos que reposan en los escritos. En suma, sería preciso tomar distancia de una *hermenéutica* del pensamiento de Foucault que no se defina como antesala para una intervención práctica, del mismo modo que tendríamos que descalificar cualquier *praxeología* que se presente como un recurso autosuficiente.

Así pues, es posible una investigación que se sitúe en un punto intermedio, que permita interpretar un conjunto heterogéneo de escritos, desprendiéndose del propósito de descifrar la naturaleza verdadera y aún no advertida de la obra. Dicha interpretación, que propone este artículo, se centra en el papel que juega la cuestión ética en la trayectoria reflexiva general del filósofo. Pero esto se hace en función de una eventual utilización de tales escritos.

Se trata de colocar la reflexión del "último Foucault" en constante relación con la *pregunta por el presente*. Es decir, queremos dotar a la propuesta ética del filósofo de un contenido que ilumine su posible intervención en nuestra actualidad. En tal sentido, intentamos realizar un *uso programático* de las herramientas foucaultianas, cuyo propósito último consiste en colocar la estética de la existencia frente a los dilemas de las sociedades contemporáneas. De esta manera, deseamos describir lo que sería la *pars construens* de una filosofía que se ha hecho célebre por su negatividad.

1. Sujeto, subjetivación y sí mismo

Para comprender el contexto en que surge el problema de la ética, es preciso identificar y diferenciar el desarrollo de dos críticas dentro de los textos de Michel Foucault. En primer lugar, existiría una crítica a la idea de sujeto universal y fundante, la cual supone una confrontación con los fundamentos antropológicos de la modernidad y el esfuerzo por describir las condiciones de posibilidad de un discurso sin sujeto. Por otra parte, existiría una segunda crítica que apunta a los modos de subjetivación, es decir, a los mecanismos de producción de la subjetividad por prácticas de poder y saber. Desarrollaremos, en líneas generales, el contenido de cada una de estas críticas.

1.1 Crítica del sujeto

La obra de Foucault más relacionada con una crítica del sujeto es *Las Palabras y las Cosas*. Allí se encuentra la siguiente afirmación del filósofo: "(...) el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano" (Foucault 1968, p. 375). Esto significa que aquello que denominamos "hombre" se inscribe en el orden de una interrogación histórica. El problema central que interesa dilucidar, entonces, no es la supuesta "muerte del hombre", sino la cuestión de su singular nacimiento. De hecho, es este punto aquel sobre el cual más se detiene el análisis de *Las Palabras y las Cosas*: las condiciones que han hecho posible la invención del hombre en el campo del saber. Se trata de verificar la hipótesis de esta construcción, para lo cual se procede a un recorte cronológico que aborda las transformaciones, en el orden del conocimiento, desde el siglo XVI en adelante.

En este contexto, resulta clave la noción de *episteme*. Este concepto describe el suelo de positividad en que se asientan los códigos fundamentales de una cultura, así como

las teorías científicas y filosóficas que pretenden explicar tales códigos. Sobre ese suelo, en lo que también Foucault denominará "experiencia desnuda del orden", luchan teorías e interpretaciones que, aunque opuestas, señalan una raíz común en cuanto a las condiciones que han hecho posible su discursividad. Antes de las palabras, de las prácticas y de las ideas, existe el *orden epistémico* que explica el hecho de que se produzcan y la eventual transformación de las mismas. Este nivel, como comentan Dreyfus y Rabinow, no representa un fundamento atemporal, sino un *a priori histórico* que establece las condiciones para el despliegue de una práctica discursiva, cuya naturaleza no se impone desde el exterior de los elementos en juego (Dreyfus, Rabinow 1988, p. 37).

A partir de esta noción de *episteme*, el filósofo francés se propone escribir la historia del orden de las cosas, describir el inconsciente de nuestro saber, sus mutaciones y discontinuidades. En tal sentido, pueden mencionarse dos grandes rupturas epistémicas de la cultura occidental: aquella que inaugura la época clásica en el siglo XVII y aquella que marca el inicio de la modernidad en el siglo XIX. El acontecimiento medular que distingue a la *episteme* moderna, en este contexto, lo constituye la invención de una extraña categoría: el hombre. Esto quiere decir que antes del siglo XIX, el hombre no existía, ya que para la *episteme* clásica "aquello que anuda todos los hilos cruzados de la *representación en cuadro*, jamás se encuentra presente él mismo" (Foucault 1968, p. 300). Desde este argumento, Foucault niega el atributo esencial y suprahistórico del hombre en tanto categoría del pensamiento, para considerarlo como una mera construcción que un saber reciente e inestable formula con pretensiones de trascendentalidad.

Ahora bien, será en la modernidad donde se rompa la relación clásica de orden y continuidad entre los seres, al introducirse una figura marcada por la discontinuidad y la finitud radical. En los campos del trabajo, la vida y el lenguaje se hallarán las determinaciones que permiten alcanzar un conocimiento del hombre, pero también las limitaciones que presentan al hombre como aquello que solo puede pensarse en términos de indefinición. De ahí que, en este orden epistémico, se articule un pensamiento enfrentado permanentemente a la finitud. Frente a lo cual, según Foucault, el saber moderno pretende retroceder inútilmente, convirtiendo ese horizonte de limitación en fundamento de todo conocimiento fáctico.

En suma, la articulación del hombre como sujeto y objeto en el espacio de la *episteme moderna* sería explicable en lo que respecta a su irrupción; y criticable en cuanto se presume investida de necesidad. Es en esta segunda dimensión donde la mera descripción arqueológica deja lugar al cuestionamiento radical del llamado "sueño antropológico", es decir, del nuevo dogmatismo que establece "lo humano" como único medio de acceso a la verdad y fundamento de todo conocimiento. Desprenderse del "sueño antropológico" significaría acercar la filosofía a esta experiencia sobre el fin del hombre, avanzando en la dirección de un pensamiento que se da en el vacío del sujeto desaparecido.

Pensar el dogmatismo del discurso antropológico supone un desplazamiento arqueológico que lo hace posible y, por ende, implica en sí mismo el anuncio de un pensamiento próximo que se sostendría en la "muerte del hombre". Dicho de otro modo, si el hombre es un acontecimiento en el orden epistémico y este último constituye un nivel caracterizado por el desplazamiento, resulta plausible la conjetura de que una eventual desaparición de las disposiciones fundamentales que han dado lugar al nacimiento del hombre, conduzca a la desaparición del mismo. La "muerte del

hombre", por tanto, es una hipótesis que se apoya en una mutación que se operaría al interior del orden epistémico de la modernidad.

Esta transformación del saber tendría que ser considerada más como una apertura que como una supuesta clausura. El borrado del rostro de arena acontece, según Foucault, "en los límites del mar", lo que sugiere un espacio que se abre a infinitas posibilidades y formas de construcción de la subjetividad que escapan a la gravedad esencial del sujeto trascendental. El mismo acontecimiento que ha cerrado las posibilidades para un pensamiento que intenta sostenerse en la fe respecto al hombre como sujeto constituyente, es aquel que trae las herramientas con las cuales podemos comenzar a realizar la experiencia del "afuera" del hombre. En tal sentido, el desenlace de *Las Palabras y las Cosas* está lejos de establecer un momento de negatividad radical que anularía cualquier empeño de la filosofía. Por el contrario, representa un salto hacia un momento constructivo que habría que desarrollar, en el cual se inauguraría una nueva forma de pensar y una experiencia filosófica liberada del sujeto.

1.2 Crítica a los modos de subjetivación

Una vez que se ha procedido a socavar el concepto de sujeto constituyente y a liberar al pensamiento de tal virtualidad, correspondería abordar una reflexión sobre los sujetos constituidos en el horizonte de la modernidad. En este contexto, se localiza un segundo trabajo crítico dentro de la obra de Foucault, que consiste en el análisis de los juegos de poder-saber, desde la noción clave de *dispositivo*. Esta labor equivale a una crítica que desnuda las diferentes formas de modelado de los sujetos en virtud de un entramado estratégico de *prácticas discursivas y extradiscursivas*. Se trata de los dispositivos psiquiátrico, carcelario o sexual, en cada uno de los cuales aparece una estrategia que se trenza entre lo discursivo y lo extradiscursivo, y que muestra al poder como un conjunto de fuerzas altamente subjetivante. En tal sentido, no solamente puede considerarse a la categoría de sujeto como un "resultado" de cierta conformación de los discursos y como un producto del "sueño antropológico" que cae en la ilusión del "hombre en sí", sino que también los individuos concretos pueden ser entendidos como "resultado", en tanto son el efecto de *prácticas de poder-saber* que los configuran, los fijan, los someten y los limitan.

Dicha crítica a las formas de subjetivación puede desprenderse de las investigaciones foucaultianas sobre la locura, el castigo y la sexualidad, puesto que ellas aportan una descripción de los procesos que nos han conducido a ser lo que hoy somos. *La Historia de la Locura*, por ejemplo, narra una historia de la exclusión, en cuyo seno no solo se ha modelado el perfil del "sujeto-loco", sino una determinada forma de subjetividad que incluye también al individuo normal. Asimismo, *Vigilar y Castigar* descubre, más allá de los mecanismos de exclusión, las técnicas de inclusión mediante las cuales la sociedad disciplinaria elabora y diseña al cuerpo y, consiguientemente, a la propia individualidad.

La Voluntad de Saber, por su parte, prosigue este tipo de análisis e incluye a la sexualidad dentro de la lógica que instauro el poder normalizador. Existiría un dispositivo de la sexualidad cuya característica principal reside en conectar sexo y discurso. Se trata de un imperativo que demanda decir la verdad que habita en uno, la discursivización del sexo, puesto que allí está la verdad. De esta manera, la sexualidad aparece como un procedimiento que nos obliga a anudarnos a un "yo" bajo la forma de la subjetividad y, en consecuencia, se presenta como un gran aparato individualizante (Foucault 1994a, p. 570). Lo más significativo en todo esto estriba en que este

dispositivo determina un tipo de subjetividad pasiva en la relación consigo misma, puesto que el individuo se encuentra dirigido a hacerse cargo de una verdad ya dada en él como una virtualidad que hay que asumir. Es decir, el espacio específico de la relación con uno mismo se ve diseñado como una relación cognoscitiva.

1.3 Crítica y ética

Como podrá observarse, las dos críticas que hemos expuesto colocan en el centro de la investigación la inquietud por el sujeto. La primera, situando la existencia problemática del hombre como realidad desaparecida; y la segunda, ilustrando la pluralidad de modos en que se produce la subjetividad. Ahora bien, el desarrollo de ambas críticas parece conducir, en un principio, a un límite infranqueable para el pensamiento que lo condena a permanecer en el momento de la negatividad. Sin embargo, es la propia radicalización de la crítica la que nos dirige a rebasar el límite que ésta impone. Este hecho acontece cuando, en *La Voluntad de Saber*, Foucault constata que la relación cognoscitiva del sujeto consigo mismo es parte de un proceso de subjetivación. De esta manera, en la propia radicalidad de este planteamiento se abre un territorio inexplorado. Dicho ámbito ya no se refiere al sujeto en cuanto categoría, ni al sujeto como mero efecto de procesos de sometimiento, sino a una constitución de la subjetividad en la que "el individuo se toma a sí mismo como objeto para dar a su vida una orientación determinada, para autoconformarse" (Álvarez Yáñez 1995, p. 177).

En este contexto, *La Voluntad de Saber* muestra el uso político del sexo como mecanismo para construir una relación en que el individuo queda sujeto a su propia verdad. Pero, cabría suponer la existencia de un amplio abanico de otras prácticas en las que la relación que el individuo establece consigo mismo no opere bajo parámetros científicos, normalizadores o de escasa autonomía. Por ende, la crítica de la subjetividad rompe sus límites y empieza a alejarse de sus propios peligros, a partir de un desfase en el concepto de subjetivación que permite distinguir las *formas de sujeción* o las *tecnologías de poder*, de las *formas de autoconstitución de uno mismo* o *tecnologías del yo*. Irrumpe, así, en el pensamiento de Foucault, una tercera dimensión que se articula bajo la noción de *sí mismo*.

Este elemento permite al filósofo proponer una nueva concepción de la ética, en la cual ésta se presenta como una región dentro de la moral que va más allá de las reglas de acción o del comportamiento real de los individuos en relación con determinados valores. Se trata de una determinada relación que uno establece consigo mismo en la que el individuo define su posición ante el precepto, se fija un *modo de ser*, actúa sobre sí mismo, se perfecciona y se transforma (Foucault 1986, p. 29). Por ende, existe una forma de subjetivación que escapa al esquema restringido de los *dispositivos de poder-saber* y que corresponde a una *práctica de sí*, a la relación con uno mismo que se lleva a cabo en la acción. Dicho de otro modo, la ética aparece como una práctica, el *ethos* se define como una forma de ser.

2. Genealogía y ética

Para Foucault, el proceso de autoconformación del individuo debe estudiarse desde la perspectiva de su génesis y en el nivel de su dispersión histórica. Habría que explorar las diversas experiencias que, en el campo de la relación ética, se han configurado a través de los siglos. Esto supone una aproximación genealógica a la ética que se justifica por la comprensión del espacio de constitución del yo como el despliegue histórico de una entidad *desustancializada*. El hecho de que no haya una verdad ni una

esencia del sujeto moral es lo que el relato de la genealogía de la ética intentará exponer. Para ello se describirán las múltiples emergencias en que el individuo se articula como sujeto moral, a partir de una específica confrontación de fuerzas y en relación con ciertos juegos de verdad.

Ahora bien, la genealogía de la ética, en cuanto descripción de las modalidades de relación con uno mismo, posee cuatro ejes fundamentales de análisis: la *sustancia ética*, el *modo de subjetivación*, el *ascetismo* y el *telos* (Foucault 1994b, p. 618). El primero de ellos, la *sustancia ética*, guarda relación con la parte de la propia individualidad o la conducta que es ubicada como el aspecto central a partir del cual el individuo elaborará su constitución como sujeto moral. El *modo de subjetivación* corresponde a la modalidad en que el sujeto es conducido a reconocer sus obligaciones morales, la cual se concretiza a partir de un conjunto de ejercicios y acciones que el individuo se impone sobre sí mismo. Esta última dimensión, Foucault la denomina *ascética*, haciendo uso de tal noción en un sentido amplio. No se refiere a la ascética como renuncia, sino a las actividades y prácticas que un sujeto realiza para su *autoconformación*. Finalmente, el cuarto aspecto apunta a la orientación que el sujeto da a su conducta para alcanzar un cierto modo de ser, es decir: el fin del trabajo ético que el individuo despliega. Todos estos elementos, cabe señalar, guardan una relación entre sí y, al mismo tiempo, mantienen una cierta independencia.

2.1 La antigüedad y el arte de la vida

La primera escena de esta genealogía nos sitúa en la antigüedad, presentándonos una moral que, en ausencia de un código articulado y de unas reglas universales y autoritarias, aborda lo sexual a partir de un conjunto de reflexiones que provienen de escuelas filosóficas y que sugieren unos estilos de existencia determinados. Esta moral se inscribe en la preocupación por dotar a la vida de una articulación racional y prescriptiva. Es decir, se sitúa en el contexto de la inquietud por definir una *tekhne tou biou*, una técnica o un arte que permita enfrentar la vida.

Esta *tekhne tou biou* producirá modalidades muy heterogéneas de subjetivación, aunque con varios rasgos en común. Entre estos últimos cabe subrayar la centralidad de la figura masculina como único sujeto moral posible, en tanto constituye el único ser plenamente libre. Desde tal perspectiva, la antigüedad presentará una moral que no versa sobre lo prohibido, sino más bien sobre las formas de elaboración de la libertad viril, sobre el modo en que el hombre libre se relaciona consigo mismo y se configura como *sujeto ético*.

Foucault realiza una periodización de esta moral antigua, que establece dos grandes momentos: la ética grecorromana, articulada en los siglos anteriores a nuestra era y cuyo eje es la idea de *dominio*; y la ética que va desde los siglos I y II hasta la consolidación del cristianismo primitivo, cuyo énfasis se encuentra en la noción de *cuidado*. La *ética del dominio* y la *ética del cuidado de sí* coinciden en establecer como *sustancia ética* las *aphrodisia*. Esta noción, que engloba una determinada experiencia del placer durante la antigüedad, sería la materia principal a partir de la cual es posible crear un estilo de vida dentro de una economía de las fuerzas y los apetitos que amenazan con alterar el gobierno de la propia individualidad.

Sin embargo, esta economía se caracterizará, en el primer modelo ético, por un esquema agonístico en que la relación del individuo consigo mismo equivale a una batalla por la conquista de un poder sobre el propio yo. De esta manera, la *ética del*

dominio de sí propondrá una *askesis* como entrenamiento o ejercicio permanente de un alma y un cuerpo que aspiran al triunfo sobre sí mismos en la obtención de un estado de templanza. Pero semejante meta del trabajo ético es la simple expresión inicial de un fin mayor: el dominio sobre los otros. Por tanto, la *ética del dominio de sí* da cuenta de un *modo de subjetivación* en que el gobierno de sí es la antesala de la capacidad de ejercer un poder político sobre los demás.

Por otro lado, la *ética del cuidado de sí* implica un desplazamiento hacia una relación con uno mismo que se distingue por una mayor inquietud respecto a las *aphrodisia* y por un arte de la existencia que se hace más estricto. El *cuidado de uno mismo* supone una fragilidad del individuo ante las *aphrodisia* que explica la necesidad de prácticas y experiencias sobre sí mismo más concretas y exigentes, que conduzcan a alcanzar un estado de sabiduría cuyos rasgos principales son la recepción crítica de las representaciones, la desconexión de las influencias del mundo exterior y la concentración de la voluntad en el trabajo cotidiano con el propio yo. Todo ello para el logro de una tranquilidad existencial.

Este *cultivo de sí* determina la transformación del individuo a partir de una relación con la verdad, que considera de manera creciente principios universales de la naturaleza o la razón. Esta dinámica no tiene su fin en la conquista política de uno mismo como anticipación del gobierno de los demás, sino que apunta a una suerte de *autofinalidad* del yo que equivale a su inserción en el orden natural de las cosas.

No obstante, los dos modelos éticos que hemos mencionado poseerían como aspecto en común la propuesta de un *arte de vivir* que tiende a enmarcarse en criterios estéticos para la estilización de la existencia. En otras palabras, estas éticas desarrollan una moral cuyo énfasis no reside en lo constrictivo ni en la normatividad universal del código.

2.2 El poder pastoral y la hermenéutica de la carne

La segunda escena de la genealogía de la ética nos muestra la configuración que el cristianismo realiza del sujeto como material de una *voluntad de saber* que se dirige a la observación, el desciframiento y la exposición de *la verdad de uno mismo*. A diferencia de los modelos éticos anteriores, en que el yo era un material de construcción, con el cristianismo aparece la idea de una profundidad del alma que debe ser explorada. Se entiende que allí reside la verdad de un yo que ya no es un espacio flexible de elaboración activa, sino una instancia dada que deberá ser sometida a la mecánica de una interpretación acuciosa. Así pues, la constitución del sujeto ético en el marco de la *pastoral cristiana* va a presentar una serie de rupturas importantes con respecto a las éticas de la antigüedad.

En primer lugar, emerge como *sustancia ética* un cierto modo de entender al deseo: la *concupiscencia*, que supone la presencia de una fuerza involuntaria y trasgresora que arrastra hacia los vicios y que somete a su imperio las impresiones que se comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo (Foucault 1994c, p. 307). Este dominio problemático es denominado por Foucault "*carne*", y es en relación con su poder corruptor y penetrativo que se justifica una *askesis* cuyo elemento central es la *auto-observación* y el trabajo incesante de desciframiento de los pensamientos, los recuerdos o las percepciones. Aquí debe considerarse el desarrollo de una serie de técnicas hermenéuticas: el examen o la dirección de conciencia, la confesión obligatoria y exhaustiva, entre otras.

Estas técnicas representan una práctica de sí cuyo *telos* es la *pureza*. Dicha meta no implica un control absoluto de las pasiones, cuestión de suyo imposible, sino que supone un estado de alerta permanente respecto a la verdad que habita en uno mismo. En tal sentido, el *modo de subjetivación* no posee la forma de la elección político-estética, ni es una respuesta a principios racionales del orden natural. Por el contrario, consiste en un reconocimiento de la obligación y la regla a partir de la autoridad propia de una alteridad radical que se presenta como *ley divina*.

Por otro lado, cabe destacar que el análisis que Foucault realiza del cristianismo no se limita exclusivamente a constatar los procedimientos por los cuales éste instala un modelo de relación del sujeto consigo mismo. En efecto, el autor francés intenta además mostrar la forma en que se dibuja una nueva perspectiva sobre las relaciones de poder, que coloca como centro del problema político la cuestión del *gobierno de las almas y los cuerpos*. En este punto es importante observar, especialmente, el mecanismo de poder que subyace en la tecnología de la *hermenéutica de la carne* y que Foucault denomina *poder pastoral*. Bajo dicha expresión se comprende un *poder individualizador* que involucra una serie de técnicas orientadas hacia el gobierno continuo y permanente de los individuos (Foucault 1994d, p. 136). Este poder posee una compleja génesis, que ayuda a comprender hasta qué punto el cristianismo dio lugar a un cierto tipo de racionalidad política, y los lazos que esa racionalidad tiene con una forma política aparentemente opuesta, como es el mecanismo moderno del *biopoder*.

2.3 El biopoder y la sociedad normalizadora

La noción de *biopoder* permite enfocar un último escenario de la genealogía de la ética. En esta escena no existirá ninguna referencia a las modalidades de relación con uno mismo ni a las singularidades de una *tecnología del yo*. Por el contrario, se describirán los mecanismos modernos de apropiación y control de los individuos que, precisamente, bloquean el espacio de la relación ética. Dicho de otra forma, en esta oportunidad la genealogía de la ética se constituye como un diagnóstico del entorno problemático que niega u obstaculiza el ejercicio de una ética como *arte de vivir*. Hay un contexto en el que la posibilidad de conformarse como *sujeto ético* se hunde y se pierde en la sujeción, y que corresponde por completo a procesos sociopolíticos característicos de la modernidad.

Entre tales procesos resulta particularmente importante el desarrollo, desde el siglo XVIII, de una serie de estrategias de poder-saber que tienden a la apropiación política de los fenómenos característicos de la vida de la especie humana. Dicha tecnología invade la vida desde dos direcciones: cercando al *cuerpo-individuo* como una máquina que es preciso educar, arrancarle fuerzas para obtener ciertas ventajas, hacerla dócil para integrarla eficazmente en sistemas de control; y, por otra parte, interviniendo al *cuerpo-especie* en un control regulado de la población, que involucra la gestión de los procesos biológicos de la masa (Foucault 1977, p. 168). En ambos casos, el *biopoder* tiene por meta calificar, medir, apreciar y jerarquizar acorde a una norma. En otras palabras, la sociedad normalizadora sería el efecto principal de una política centrada en la vida.

Esta dimensión biopolítica de la modernidad no implica una primacía de la vida por encima de procedimientos de devastación y exterminio. Los dispositivos biopolíticos pueden desplegarse tanto en el Estado totalitario, que opera sobre la vida con un criterio de purificación que supone la destrucción de la amenaza biológica, como en el

modelo del Estado liberal, cuya autorregulación involucra una intervención racional sobre la población que promueve selectivamente ciertas formas de vida en desprecio de otras. En ambos casos, la biopolítica aparece como un impulso esencial de la modernidad que se orienta a la ingeniería social, es decir, al diseño de un orden colectivo en que se instaura un sesgo entre lo digno de ser preservado y lo que no lo es. En suma, el desenlace de la génesis biopolítica de la modernidad consiste en que la vida se halla subsumida y completamente dispuesta para la aniquilación.

La obra de Foucault, entonces, puede ser interpretada como un esfuerzo por alertar sobre los peligros que contiene esta nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en práctica la civilización occidental. En tal sentido, la descripción del entramado de estrategias que implica el *biopoder* supondría en sí misma una tarea ética, que pretende "apartarnos de las fuerzas que procuran someter la existencia humana a la vida biológica" (Bernauer 1995, p. 257). Esta labor implica una confrontación concreta con el tipo de subjetividad que los dispositivos biopolíticos incorporan y promueven. En particular, con el modelo de subjetivación que establece una relación científica con el propio yo y que se apoya en las ideas de conocimiento de sí o identidad.

Por lo expuesto, puede indicarse que la modernidad se presenta con una doble responsabilidad ante el juicio del filósofo. Por una parte, se trata de la época en que el sueño del *hombre-fundamento* alcanza su punto de extremo agotamiento y se abre la posibilidad de un pensamiento liberado de todo antropologismo. Por otro lado, es también la época en que se configura un diagrama de relaciones de poder que deriva en la invasión política y tecnológica de la vida. Esta última dinámica, claro está, limita la posibilidad de que el individuo pueda ejercer un gobierno sobre sí mismo en un clima de libertad que le permita crearse un modo de ser, generando la lógica de un individuo mínimo cuya existencia en propiedad no le pertenece.

La nueva fundamentación de la ética debería, en consecuencia, responder a esta doble cuestión: la concreción de un *pensamiento posthumanista*, que sea una superación de todo antropologismo, y la promoción de *nuevas formas de subjetividad* que subviertan el modelo de individualización imperante. En el primer caso, la ética debería encontrar su sentido y fundamento sin caer en los peligros del "sueño antropológico". En el segundo, la ética tendría que inscribirse en la tarea incesante de *dejar de ser lo que se nos impone que seamos*; trabajo que es, a la vez, labor paciente de la libertad y forma de lucha.

3. El cuidado de la libertad

Alcanzado este punto, resulta posible establecer las características principales de lo que sería la propuesta ética antes mencionada. En efecto, luego de que la genealogía ha subrayado el dato histórico de la estética de la existencia, aparece como necesaria la actualización de dicha ética en función de los problemas del presente. Esto último implica situar el *arte de vivir* en directa relación con los mecanismos de sometimiento que desarrolla la modernidad y que la misma genealogía ha puesto en evidencia.

Cabe precisar que, cuando se habla de "*actualizar*" la experiencia antigua del *arte de vivir*, no se pretende legitimar una suerte de retorno a los griegos o una restauración plena de lo que fue su moral. La actualización consiste en situar elementos de la experiencia antigua, en relación con una experiencia inédita. En tal sentido, adquiere particular importancia el carácter no normativo de la estética de la existencia grecorromana y su énfasis en la elección personal por encima de cualquier instancia

social, jurídica o institucional. De tal modo que la ética que correspondería actualizar sería una producción del individuo para sí mismo, una *autoelaboración* que excluye la lógica propia de un sistema de prohibiciones.

3.1 La vida como obra de arte

Este énfasis en la elección personal no implica desconocer que la práctica artística de la ética encuentra su límite y su posibilidad en dominios de saber y en construcciones normativas. La elección es posible sobre el fondo del sistema. Esto puede entenderse cuando se asume el doble atributo de los *dispositivos de poder-saber*: ser elementos que condicionan la experiencia y ser estructuras carentes de necesidad e inmutabilidad (Lanceros 1996, p. 220). El sistema sobre el cual se despliegan nuestras elecciones es una presencia permanente, aunque infinitamente modificable. Por eso, cada límite que nos impone representa una zona en la que la trasgresión es posible.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿por qué Foucault describe esta dinámica ética como una práctica artística?, ¿a qué arte se está refiriendo cuando plantea la propuesta de una ética como *arte de vivir*? Al respecto, como primera puntualización, puede señalarse que el filósofo francés intenta actualizar la noción de *arte* de la antigüedad, esto es, el concepto de *tekhné*. Desde esta perspectiva, la expresión "arte de vivir" se referiría a una específica destreza o habilidad en la conducción de la vida. Entonces, el uso de la noción de arte respondería al intento de destacar el contenido técnico de la propuesta ética en juego. La construcción artística de la propia vida no podría separarse de un cierto trabajo ascético, de una actividad permanente de *autoconformación* mediante prácticas específicas.

Por otro lado, la noción de arte también aporta, desde un ángulo metafórico, una multiplicidad de significaciones. En este segundo sentido, hacer de la vida una obra de arte implica atender al modelo que representa la relación entre el artista y su obra. Dentro de tal contexto, puede observarse que existe una conexión entre el trabajo artístico y la *no-normatividad* de la ética, en tanto el primero es una afirmación creativa de la libertad. Asimismo, la intensidad de la relación que el artista establece con su obra y que involucra una ruptura con cierto orden de la experiencia para lograr producir un objeto creativo inédito, se presenta en la estética de la existencia como una singular oscilación entre el *desprendimiento* y la *formación de sí mismo*. Además, el artista no solamente ilumina la obra, sino que también se inventa a sí mismo en el proceso de creación, llegando a convertir su propia existencia en un testimonio de la naturaleza del acto creativo. Dicha modificación de sí mismo va a operar como un aspecto nuclear en la construcción ética.

En suma, la empresa de Foucault se inscribe en el esfuerzo por poner fin a la dicotomía entre el arte y la vida (Schmid 2002, p. 275). Esto quiere decir que el arte debe abandonar la posición marginal en que hoy se encuentra y, ya sea en un sentido técnico o estético, actuar directamente sobre la existencia. Tal reivindicación de una relación artística con la vida supone un enfrentamiento con los mecanismos modernos de regulación y control de la misma, que la producen en términos de sujeción y violencia. Si hoy en día la coacción política se desliza por toda la superficie de la vida, abogar por una *tekhné* de la vida implicaría abrir una fisura en esa superficie monótona que regula nuestra cotidianidad. Así pues, tratar de hacer de nuestras vidas una obra de arte, no equivale a una insípida exigencia de esteticismo. Por el contrario, la propuesta ética de Foucault contiene, a su vez, una propuesta política que tiene su eje en la relación que uno establece consigo mismo.

Frente a esto último, cabe aclarar que la referencia a la cuestión del *sí mismo* no implica un retorno al sujeto o una recuperación de la subjetividad en términos de una filosofía del sujeto, sino que propone una nueva concepción de la subjetividad diametralmente opuesta a la concepción filosófica tradicional. En efecto, en la estética de la existencia se concibe al sujeto como un *constitutum*, es decir, como el resultado inestable de una serie de condiciones que se configuran en la experiencia y ya no como la condición de posibilidad de cualquier experiencia. La ética se inscribiría en esta comprensión del sujeto como el producto de un proceso de autoformación que se despliega a partir de criterios estéticos. No cabría, por tanto, hablar de una destrucción del sujeto, sino que correspondería resituarlo o reinscribirlo en el espacio de una experiencia que carece de un *sujeto-fundamento*.

Pero, ¿en qué consiste esta nueva situación en que se inscribe la subjetividad ética? Se trataría de un campo de fuerzas en que se despliegan relaciones de saber, poder y libertad, en donde no tienen lugar "las formas fuertes, fijas o presuntamente acabadas de subjetividad" (Lanceros 1996, p. 190). La fragilidad abunda por doquier, puesto que toda realidad expresa su *determinación*, su *historicidad* y, de ese modo, su inminente posibilidad de *transformación*. En este contexto, el sujeto es un *constructo* de fuerzas exteriores, prácticas o técnicas heterónomas. Su propia condición de posibilidad reside en un campo de saber y poder que posee su específica historicidad y en cuyo interior existe una tensión incesante entre las *relaciones de poder* y las *prácticas de libertad*, en medio de la cual sucesivamente se alumbran y oscurecen diversas modalidades de subjetividad.

Ser sujeto es, para Foucault, pertenecer o, como afirma Macherey: "(...) intervenir a la vez como elemento y como actor en un proceso global, cuyo desarrollo define el campo actual de las experiencias posibles (...)" (Macherey 1995, p. 175). El sujeto pertenece a este campo de posibilidades como "elemento", en tanto que es resultado de determinadas condiciones de emergencia, y pertenece como "actor" cuando da forma a su libertad, se elabora estéticamente y establece un espacio propio que es el de la diferencia y la resistencia. Por lo tanto, la subjetividad ética consistiría en una vocación de singularización que no persigue la desconexión del medio social o la búsqueda de una identidad perdida, sino la reinención activa de fuerzas que tienden a la rigidez y a la reducción homogeneizadora. En otras palabras, la singularidad se articula sobre un fondo de pertenencia.

Esta singularidad, como señala Schmid, se abre a la *mutabilidad* y la *multiplicidad* (Schmid 2002, p. 218). Es decir, la subjetividad se articula como una dimensión potencialmente plural y en permanente cambio. Esto significa que la ética de la relación con uno mismo no se fundamenta en un "yo fijo y estable". El *sí mismo* es plural y multiforme, lo que le da todo su sentido al acto de transformación. Si existen diferentes modalidades en que puede articularse la subjetividad, parece legítimo sostener que "es posible ser de otra manera". La propia diversidad de los lugares en que asentarse, empuja a la búsqueda continua de otro lugar. De tal modo que lo más característico de la subjetividad es, al fin y al cabo, su manera de dejar de ser la misma.

Ahora bien, esta subjetividad múltiple y mudable sigue siendo aquella que caracterizábamos como una estructura que pertenece a un campo de fuerzas. El nomadismo de la subjetividad, entonces, no implica una negación de las condiciones que la determinan. El *sí mismo* múltiple no es una instancia particular y aislada, sino una realidad situada y, por tanto, una práctica colectiva (Schmid 2002, p. 221). De tal

modo puede concluirse que el sujeto singular es una ficción, ya que la subjetividad encarna una dimensión plural e involucra una acción entre individuos. La estética de la existencia implicaría un *cuidado de la propia libertad* que no puede realizarse sin un *cuidado de los otros*.

3.2 La vida filosófica

Después de describir estos aspectos generales de la estética de la existencia, nos interesa destacar, a modo de conclusión, cuatro propuestas que operan en el interior de la misma. En primer lugar, una propuesta respecto a la verdad y al saber. El *arte de vivir* se sostendría sobre una concepción diferente de la verdad, en la cual ella se presenta de un modo plural e histórico, abandonando el espacio del conocimiento y la norma para situarse en el ámbito ético de la *autoconformación* del individuo. En tal sentido, hay que recordar que el *cuidado de sí* (*epimeleia heautou*) no implica una conducción del individuo a su propia verdad última, sino un uso práctico de un conjunto de verdades que operan como agentes de una modificación. Entonces, la verdad ya no puede ser considerada como una esencia o un origen que el sujeto debe descubrir, sino que debe entenderse como un trabajo que el individuo realiza sobre sí mismo, como la producción de un modo de ser o un *ethos* (Ortega 1999, p. 104).

La antigüedad nos muestra que "un sujeto no podía acceder a la verdad si antes no realizaba sobre sí mismo un determinado trabajo susceptible de hacerlo apto para el conocimiento de la verdad" (Schmid 2002, p. 240). Esta exigencia parece completamente extraña a la lógica moderna de un *cogito* que encuentra, en su propio desenvolvimiento teórico, el universo de las certezas. Por lo cual, la *ética del arte de vivir* viene, entre otras cosas, a actualizar una experiencia de la verdad que la modernidad sepultó bajo las bondades del *sujeto epistemológico*.

La concepción foucaultiana de la filosofía y del rol del intelectual implican una recuperación concreta de dicha experiencia de la verdad. En efecto, filosofar sería diagnosticar las condiciones en las que la verdad se constituye en el interior de los sistemas de poder. Es decir, la filosofía tendría que delimitar la naturaleza de los juegos de poder, las diversas formas que adquieren, los desafíos y objetivos que les animan. En ningún caso, esto supondría una ruptura radical con las relaciones de poder, sino más bien un modo de jugar el juego que ellas, en principio, diseñan. En este ejercicio filosófico, se delimita un papel decisivo para el intelectual que atraviesa por una redefinición de las relaciones entre teoría y praxis.

En tal sentido, Foucault propone una distinción entre el *intelectual universal* y el *intelectual específico*. El primero habla como maestro de la verdad y de la justicia, como un legislador moral cuyo trabajo consiste en modelar la voluntad política de los otros. El segundo ocupa una posición concreta que se halla ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad que opera en la sociedad (Foucault 1999, p. 54) y su tarea no es otra que sacar a la luz los mecanismos de dicha estructura. Es decir, frente al intelectual que dice qué es lo que hay que hacer y que formula directrices, se halla este otro intelectual, cuya labor es oponerse a lo que nos hacen las instancias de poder y promover la lucha por una acción diferente. El filósofo, entendido como intelectual específico, encarnaría un modo de lucha que implica un modo de vivir la verdad. No la verdad como aquello que al filósofo le corresponde pronunciar, sino la verdad como aquel juego en que se halla incorporado el propio intelectual y donde lo que se busca es una modificación de las disposiciones del saber. Así pues, la figura del

intelectual específico aparece como una forma de vida filosófica y la filosofía como una práctica ascética.

3.3 La ética de la resistencia

Una segunda propuesta de la ética foucaultiana se refiere a la cuestión del poder. En este contexto, podría suponerse que el empeño sistemático del pensamiento de Foucault en cuestionar aquellas experiencias que el ser humano ha considerado como garantías de su liberación, implica que su filosofía apuesta por una negación de la libertad en cuanto tal. No obstante, la desconfianza sobre el tema general de la liberación está directamente asociada con un esfuerzo de reformulación teórica de la noción de libertad. Mientras la idea de liberación parece sugerir la necesidad de eliminar un obstáculo que impide la acción y reprime la esencia latente de una naturaleza humana dormida, el concepto foucaultiano de libertad tiene un contenido estratégico y no involucra una ausencia de determinaciones o condicionamientos. Para el autor francés, la libertad no sería una lucha por llegar a ser lo que somos, sino una labor de desprendimiento de la identidad que se nos impone. En tal contexto, el saber y la verdad no se presentan como garantías de la libertad y el poder no es lo contrario de esta última.

En efecto, la relación entre el poder y la libertad constituye una de las claves analíticas del pensamiento foucaultiano. No se puede comprender uno de estos conceptos sin esclarecer simultáneamente el otro. Así pues, cuando Foucault habla de relaciones de poder que se despliegan en un campo estratégico de interacciones, no excluye con ello la libertad sino que la incorpora como una exigencia. Es decir, la libertad no podría ser localizada en un "afuera" del poder. Habría que situarla necesariamente dentro del espacio de las relaciones de sujeción. De tal modo que, cuando el filósofo francés desenmascara una falsa lectura del *modus operandi* del poder y reafirma su papel productivo, introduce una complejización del análisis que tiene su efecto equivalente en el campo de la libertad. Mientras más profundo y envolvente sea el laberinto del poder, más intrincado y complejo será el trabajo de la libertad.

Lo anterior se explica a partir de una característica fundamental de la relación de poder: ser una acción que opera sobre las acciones eventuales o actuales de los individuos. Esto implica que la relación de poder, para ser tal, exige el reconocimiento del otro como sujeto de acción y, al mismo tiempo, que ante dicha relación se abra un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones. Como señala Foucault: "el poder se ejerce únicamente sobre «sujetos libres» y sólo en la medida que son libres" (Foucault 1994e, p. 237). Dicho de otra forma, las relaciones de poder son modos de conducción de conductas que necesitan, para operar, de la virtualidad del comportamiento y, por ende, no anulan aquello sobre lo que actúan (De la Higuera 1999, pp. 190-191). En el juego estratégico, la libertad aparece como condición de existencia del poder porque este solamente se ejerce sobre aquel que aún tiene cierta posibilidad de elección.

Una relación en que una de las partes está completamente a disposición de la otra es una relación en que no existe ningún espacio de resistencia. Una relación de este tipo no es una relación de poder, puesto que se halla excluida la dimensión de la libertad en alguna de las partes que la componen. Por ende, los juegos de poder son dinámicas que se articulan entre libertades, con estrategias que intentan determinar las conductas de otros y que provocan otras estrategias que responden a estos esfuerzos (Foucault 1994f, p. 728). La situación estratégica, entonces, no puede considerarse

jamás como una estructura inmutable y estable. En su interior, cada acción trae consigo el despliegue de otra conducta, "un comportamiento que contraataca, trata de escapar (...) actúa oblicuamente, se apoya sobre el ataque mismo" (Foucault 1994g, p. 799). Por tanto, dicha trama no debe ser interpretada desde la perspectiva del mal, sino desde el ángulo del peligro. Cuando en toda relación habita el poder y la virtualidad de la libertad, decimos que todo es peligroso y que siempre tenemos algo que hacer (Foucault 1994b, p. 612).

El peligro al que se hace mención en este punto se refiere a la eventual minimización de los espacios de resistencia. De hecho, Foucault denomina "estados de dominación" a aquellas situaciones que involucran una descomposición de las relaciones de poder, donde éstas dejan de ser móviles y se impide a quienes intervienen la modificación de las mismas, para convertirse en estructuras bloqueadas y rígidas (Foucault 1994f, p. 710). Se negaría, de esta manera, la reversibilidad y el movimiento que son inherentes a *la situación estratégica*. El peligro que supone, por ende, toda relación de poder estriba en la posibilidad de que se solidifique en una forma de dominio.

Por eso, la lucha política debería tener por finalidad minimizar la potencial dominación. La dimensión intolerable del sistema residiría en el hecho de que los individuos queden desprovistos de los medios para modificarlo. La tarea política, entonces, consiste en defender, reafirmar y reinventar el ámbito donde el individuo ejerce transformaciones sobre sí mismo y sobre su universo relacional. En suma, la labor que aquí se describe representa una *ética del cuidado de la libertad*.

Ahora bien, todo este análisis permite observar que la ubicuidad del poder no entra en contradicción con la propuesta de una estética de la existencia. Aún más, si consideramos que la situación estratégica que diseña la *biopolítica* apunta a la individualización y que toda relación de poder encuentra en sí misma el lugar de un contraataque, se comprende que "no (exista) otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo" (Foucault 2002, p. 246). Es decir, cuando sostenemos que el individuo está capacitado para ejercer un poder sobre sí mismo de construcción y creación, estamos constatando un espacio de resistencia que se inscribe en el juego de un poder que nos impone una identidad.

3.4 El cuerpo y los placeres

El tercer elemento clave que propone el *arte de vivir* guarda relación con la tematización del cuerpo. La ética necesita iluminar una nueva experiencia del cuerpo que se inscriba en la dinámica del *cuidado de sí*. Habría que dilucidar cuál es el estatuto del cuerpo en una construcción creativa de nosotros mismos, frente a ese cuerpo disciplinado y sometido que describen obras como *Vigilar y Castigar* o *La Voluntad de Saber*. En este contexto, resulta preciso enfrentarse, de un modo privilegiado, al *dispositivo de la sexualidad* para romper con un modelo de organización del cuerpo que ha sido decisivo en nuestra civilización.

En efecto, dicho dispositivo instaura una conexión entre el sexo, el deseo y la identidad que condiciona una específica experiencia de nosotros mismos. El *dispositivo de la sexualidad* apuesta por el descubrimiento del sexo, por su enunciación y su liberación, porque así el deseo alcanzaría la plenitud del goce y, con ello, la identidad obtendría su consuelo. Toda esta importancia y estas esperanzas atribuidas al sexo, lo conducen a su configuración como el fundamento de cualquier placer posible. Esto último implica

una "genitalización" del mismo, cuya gravedad reside en limitar y coartar la posibilidad de otra experiencia del cuerpo y la capacidad de éste para inventar placeres.

Aquí se inscribe la propuesta foucaultiana de una *desexualización del cuerpo*, que aboga por la creación de un nuevo *arte erótico* no disciplinado. En este contexto, el *cuerpo-organismo* del *dispositivo de la sexualidad*, que opera como un mecanismo centrado en el sexo, dejaría su espacio a un *cuerpo anárquico*, donde la organización y la jerarquía desaparecen. Se trata de un cuerpo no regido por la normatividad sexual ni por la anatomía del deseo; donde el placer puede volver a desplazarse por toda su superficie, haciendo de cada parte un punto de intensificación inédita. De este modo, no solo se articula una nueva economía del placer que abre el horizonte de nuestra experiencia, sino que se realiza una operación de resistencia contra la estrategia política del sexo. La sublevación del cuerpo no se hallaría en la liberación del deseo, sino en la invención de nuevos placeres.

Solamente liberándose del sexo, considera Foucault, resulta posible constituir la imagen de un *cuerpo-estético*, que sea coherente con el modelo de subjetividad de la *ética del arte de vivir*. En ese sentido, puede señalarse que la *desexualización* es un componente irrenunciable de la estilización. Sin embargo, en todo esto se corre el peligro de interpretar el "contraataque del cuerpo y los placeres" como la defensa de un nuevo hedonismo. Éste, aunque desligado de la referencia al sexo, consistiría en una recuperación del placer en un estado más puro y esencial. Sería un hedonismo más absoluto que cualquier otro y, evidentemente, más satisfactorio que la pobre experiencia que proporciona el deseo. Lo problemático de esta argumentación se hallaría en que una concepción semejante del placer resulta difícilmente conjugable con una posición no individualista. Una comprensión del placer como elemento central de la estética de la existencia resta a la misma todo su potencial político, como alternativa frente a las lógicas imperantes del modelo *biopolítico*.

3.5 El cuidado del otro

El peligro que involucra considerar a la cuestión del cuerpo y los placeres como la finalidad de la estética de la existencia se resuelve, en gran medida, dotando a la ética de un sentido intersubjetivo. Ésta sería la cuarta propuesta decisiva de la ética foucaultiana: el *cuidado del otro*.

En este contexto, cabe indicar la importancia de la inquietud por la amistad que aparece en los últimos escritos del filósofo. En ellos, se presenta la amistad como un *modo de vida* donde se articulan virtualidades relacionales y afectivas que introducen líneas diagonales en un tejido social marcado por la rigidez y la solidificación de los vínculos intersubjetivos. La estética de la existencia apostaría por la amistad como forma de sociabilidad que cabe estilizar y enriquecer, en función de una intensificación del espacio relacional que permitiría reinventar lo político (Ortega 2002, p. 162).

Esta recuperación de las posibilidades creativas de la amistad es perfectamente coherente con el trabajo artístico sobre uno mismo que exige la estética de la existencia. En efecto, el concepto de *sí mismo* posee un inminente *sentido reflexivo* (Schmid 2002, p. 233). Es decir, cuando hablamos de un *cuidado de sí* describimos un movimiento que, si bien tiene la forma del retorno, no se fundamenta en la conciencia. Ese movimiento, que parte del *sí mismo*, precisa de un encuentro enriquecedor con el otro y con lo otro (mediado por un conjunto de prácticas) para

producir la diferencia que introduce la modificación. No existe posibilidad alguna de *autoconformación*, sin que el yo establezca una cierta distancia consigo mismo, que solamente puede instalarse en la alteridad. La transformación de uno mismo vendría a ser consecuencia de este encuentro con el otro. En otros términos, la subjetividad ética posee una connotación *extrovertida* (Ortega 1999, p. 124), se halla volcada hacia la exterioridad.

Para "dejar de ser lo que se nos impone que seamos" resulta imprescindible trabajar con la red de relaciones de poder y puntos de resistencia que nos rodean. Pero también para crear un nuevo modo de ser es necesario el campo de relaciones que posibilita el encuentro con los demás. Por tanto, toda experimentación, como la del *arte de vivir*, contiene un encuentro entre el sujeto que ensaya y el otro (lo otro) que es la prueba, cara a cara en el cual las partes salen modificadas. Esto implica que la experiencia del otro es decisiva para la estética de la existencia, lo cual no quiere decir que aquí opere una reducción de éste a la figura del *sí mismo*. El *cuidado de sí* sería una experiencia del otro en su alteridad, de tal modo que también constituye un *cuidar del otro*.

Si toda relación social es una relación de poder y el modelo que mejor la describe es el de la "provocación", debe concluirse que no hay subsunción en el juego del "cara a cara". Las partes no se anulan entre sí, cada una se mantiene en su diferencia irreductible, incitando o provocando a la otra. En este contexto, la amistad sería una ética del juego de poder, una sabiduría de la distancia y la proximidad con respecto al otro. La relación, aunque cercana, preserva la existencia independiente y desarrolla un arte equilibrado de la lejanía. De tal modo, la estética de la existencia es un *cuidado del otro* en su diferencia. Su compromiso fundamental, como práctica del *cuidado de la libertad*, sería "introducir movimiento y fantasía en las deterioradas y rígidas relaciones sociales" (Ortega 1999, p. 172), lo que equivale a velar y atesorar el nacimiento infinito de los rostros.

Cuidado de sí y cuidado del otro son, por ende, indisociables, y esa unidad de sentido emerge en cada uno de los aspectos éticos, filosóficos o políticos del *arte de vivir*. La amistad debe ser dotada de estilo porque esa estetización involucra un desafío a los modos de *producción biopolítica*, que precisamente se dirigen a la atomización de los sujetos y a evitar cualquier nexo "peligroso" entre ellos. El *arte de la amistad* evidencia, de esta forma, una función política que consiste en recuperar la movilidad estratégica de un juego que los poderes intentan transgredir con la violencia y la dominación.

En ese sentido, esta propuesta ética supera los peligros y los equívocos que podrían atribuirse a la empresa de autoelaboración individual (imputación de elitismo e individualismo), para situarse en una inminente dimensión social. La promoción de nuevas formas de subjetividad, como tarea de la estética de la existencia, es también a su vez una promoción de nuevos mundos relacionales. La ética del último Foucault, entonces, quiere reinventar el espacio de la intersubjetividad y ese presente frágil en que hoy nos encontramos.

NOTAS

¹ Este trabajo es una síntesis de la tesis doctoral del autor, defendida en febrero de 2005 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Referencias bibliográficas

Álvarez Yáquez, J. (1995), *Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La Modernidad Cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

Bernauer, J. (1995), "Más Allá de la Vida y de la Muerte: Foucault y la Ética después de Auschwitz", en E. Balibar, G. Deleuze, H. Dreyfus, *et al.*, *Michel Foucault, Filósofo*. Traducción de A. Bixio. Barcelona: Gedisa, pp. 254-274.

De La Higuera, J. (1999), *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*. Granada: Comares.

Deleuze, G. (1995), "Hender las cosas, Hender las Palabras", en Gilles Deleuze, *Conversaciones*. Traducción de JL. Pardo. Valencia: Pre-Textos, pp. 135-151.

Dreyfus, H; Rabinow, P. (1988), *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y de la Hermenéutica*. Traducción de C. De Iturbe. México: Universidad Nacional Autónoma.

Foucault, M. (1968), *Las Palabras y las Cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. Traducción de E. Frost. México: Siglo Veintiuno.

_____ (1977), *Historia de la Sexualidad. Vol.1: La Voluntad de Saber*. Traducción de U. Guñazú. México: Siglo Veintiuno.

_____ (1986), *Historia de la Sexualidad. Vol.2: El Uso de los Placeres*. Traducción de M. Soler. México: Siglo Veintiuno.

_____ (1994a), "Sexualité et Pouvoir", en *Dits et Écrits. Vol.3: 1976-1979*. París: Éditions Gallimard, pp. 552-570 (Versión en castellano: "Sexualidad y Poder", en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales- Vol. III*. Traducción de Á. Gabilondo. Barcelona: Paidós, pp. 129-147).

_____ (1994b), "À Propos de la Genéalogie de l'Éthique", en *Dits et Écrits. Vol.4: 1980-1988*. París: Éditions Gallimard, pp. 609-631 (Versión en castellano: "Sobre la Genealogía de la Ética", en Tomás Abraham (ed.), *Foucault y la Ética*. Traducción de E. Chibán. Buenos Aires: Biblos, pp. 189-219).

_____ (1994c), "Le Combat de la Chasteté", en *Dits et Écrits. Vol.4: 1980-1988*. París: Éditions Gallimard, pp. 295-308 (Versión en castellano: "El Combate de la Castidad", en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales, Vol. III*. Traducción de Á. Gabilondo. Barcelona: Paidós, pp. 261-274).

_____ (1994d), "Omnes et Singulatim. Vers une Critique de la Raison Politique", en *Dits et Écrits. Vol.4: 1980-1988*. París: Éditions Gallimard, pp. 134-161 (Versión en castellano: "Omnes et Singulatim. Hacia una Crítica de la Razón Política", en *Tecnologías del Yo*. Traducción de M. Morey. Barcelona: Paidós, pp. 95-140).

_____ (1994e), "Le Sujet et le Pouvoir", en *Dits et Écrits. Vol.4: 1980-1988*. París: Éditions Gallimard, pp. 222-250 (Versión en castellano: "El Sujeto y el

Poder", en Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Traducción de C. De Iturbe. México: Universidad Nacional Autónoma, pp. 227-244).

_____ (1994f), "L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté", en *Dits et Écrits. Vol.4: 1980-1988*. París: Éditions Gallimard, pp. 708-729 (Versión en castellano: "La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad", en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales, Vol. III*. Traducción de Á. Gabilondo. Barcelona: Paidós, pp. 393-415).

_____ (1994g), "Radioscopie de Michel Foucault", en *Dits et Écrits. Vol.2: 1970-1975*. París: Éditions Gallimard, pp. 783-802.

_____ (1999), "Verdad y Poder", en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales, Vol. II*. Traducción de J. Varela y F. Álvarez Uría. Barcelona: Paidós, pp. 41-55.

_____ (2002), *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Colegio de Francia (1981-1982)*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lanceros, P. (1996), *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Macherey, P. (1995), "Sobre una Historia Natural de las Normas", en E. Balibar, G. Deleuze, H. Dreyfus, et al., *Michel Foucault, Filósofo*. Traducción de A. Bixio. Barcelona: Gedisa, pp. 170-185.

Ortega, F. (1999), *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.

_____ (2002), *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras.

Rabinow, P. (ed.) (1984), *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*. New York: Panteon Books.

Schmid, W. (2002), *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir: La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. Traducción de G. Cano. Valencia: Pre-Textos.

Vázquez, F. (2000), "Cómo Hacer Cosas con Foucault", *Revista de Filosofía ER*, Sevilla, Nº 28, pp. 71-83.