
LA PROBLEMATICA ETICA EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

Rafael Gómez Pardo

Quisiera hacer aquí, más que una crítica a la obra de Foucault, unas consideraciones generales y personales en torno a aquellos textos suyos que rondan la “problemática ética” desde una postura que no es normativa, que se podría definir como arqueológica. Si estas consideraciones se salen de la perspectiva de la obra de Foucault, entonces se las podría entender como algunos presupuestos para un replanteamiento de lo ético, desde un marco teórico que no me es aun claro —que no tiene por qué ser claro ahora—, que se abrirá camino y claridad a medida que se planteen algunos problemas, cosa que me interesa más que cuestionar a Foucault, puesto que Foucault ya ha muerto.

En primer término expondré de manera esquemática los aspectos que considero más relevantes de la “obra ética” de Michel Foucault, su método y desarrollo, junto con la problemática que ésta plantea, implícita o explícitamente; luego haré un análisis a ciertos problemas, como son: ¿Se puede deducir de la obra de Foucault una ética universal? ¿Es suficiente el “discurso ético” de Foucault, o se le puede imputar a éste un cierto “nihilismo”? Y así mismo tocaremos el problema de si puede hablarse de una ética no normativa en Foucault, y cuáles serían los postulados básicos de ésta. Con base en lo anterior expondré algunos problemas que considero relevantes para una reflexión ética en la actualidad.

1. La “obra ética” en Michel Foucault

Hay que señalar, en primer término, que hablaremos aquí de *obra ética* en un sentido muy diferente a como lo hablamos con otros autores. Foucault no propone una ética hacia la cual los hombres deban acomodar sus actos y su conciencia; la ética se plantea en sus obras bajo una luz nueva, en la medida en que llega a problematizar los discursos éticos. Por ello, no podemos

plantear la cuestión de una ética como la plantearíamos en San Agustín, en Kant, en Sartre, etc. Foucault problematiza la posibilidad de un discurso ético, al cual se le podría preguntar: ¿Qué técnicas del yo pretende instaurar? ¿A qué orden de cosas pertenece? ¿De dónde extrae su estatuto de verdad? ¿De la psicología, de nuevas prácticas judiciales, médicas, de un reordenamiento del saber de nuestro tiempo? Preguntas todas que pertenecen al horizonte de investigación arqueológica, y que van en contravía a una reflexión ontológica sobre el hacer humano; preguntas que pretenden escarbar en lo aparente de la historia, para saber cómo logró emerger ese saber sobre el hombre “que llamamos la ética”, para descomponer el tejido en el cual se insertó una vez que fue penetrando el dominio institucional de lo público.

Foucault no se propone fundar la posibilidad de un discurso ético a partir de un principio universal que supere los anteriores discursos; no coloca tal fundamento en una condición apriori del ser humano a ser libre, condición de la que no puede escapar (Sartre), ni en la búsqueda de una autonomía que trascienda la causalidad de la naturaleza (Kant). Foucault va a abordar la problemática ética desde una nueva perspectiva, describiendo las condiciones históricas que posibilitaron que se hablara de ética o de algunos temas referentes a la ética en algún momento dado. En este sentido, podría estar cercano a Marx si éste hubiera ignorado por completo el propósito de buscar un principio fundamentador de un discurso ético; sin embargo, Marx cae también en la trampa del fundamento: no lo coloca en una condición a priori, sino a posteriori, en la medida en que no toma la historia en su dinámica incomprensible, azarosa, caótica, en donde la lucha y la ruptura son las únicas leyes, sino que le atribuye un propósito, y, por ende, esta ética tiene un carácter normativo: entiende que el individuo debe participar en la acción revolucionaria, que ha de romper con las *leyes de hierro del haber*, para posibilitar la realización histórica del hombre como sujeto de esa historia. Marx concibe mecánicamente la ética como producto de la historia material del hombre, y en este aspecto se separa aún más de Foucault, puesto que no entiende la dinámica de la lucha y del poder en el sentido amplio que incluye a toda posible práctica social, sin privilegiar la económica por sobre otra, y viceversa, atribuyéndole de manera a priori una teleología a esa historia.

¿De qué manera va a abordar Foucault la *ética*? Podemos decir que en cierto sentido Foucault no estudia la ética. En ninguno de sus primeros libros, incluso aquellos que Miguel Morey define como bajo el periodo “*arqueológico*”¹ se trata de una *arqueología* de la ética; pero alrededor de

1 Miguel Morey, *Las tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, págs. 12-15.

textos de este periodo, como *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, y sobre todo, textos posteriores, *Vigilar y castigar*, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado...*, *El orden del discurso*, se prefigura no tanto una preocupación moral, como un interés por aplicar la genealogía a problemas que se acercan a lo ético, esto es, a la constitución histórica de la subjetividad humana. Pero son sus últimas obras las que llevarán a cabo este propósito más explícitamente, algunas de ellas: *La historia de la sexualidad* (en tres tomos), *Las tecnologías del yo*, que mostrarán, en relación a una arqueología de la sexualidad y de la constitución de la subjetividad humana, ciertos discursos sobre la ética que tienen su eficacia en el tejido de una constelación de prácticas sociales. Tampoco se trata en estas obras de elaborar una arqueología a ciertos discursos éticos, pero se puede entrever esta problemática en los recodos de este trabajo, en la manera como se ejerce una administración y una normalización de los placeres y de la sexualidad.

1.1 ¿Una ética en la “sociedad disciplinaria”?

Vigilar y castigar es una obra en donde, además de hacerse una genealogía de la prisión, se elabora una genealogía de la moral moderna a partir de la historia política de los cuerpos. Esta historia la estudia Foucault a partir de los sistemas punitivos, a los que corresponde un determinado modo de producción. Así, en el sistema capitalista, la apropiación política de los cuerpos por un sistema disciplinario es previa a su utilización económica, puesto que, si bien es cierto que en buena medida el cuerpo es investido por las relaciones de poder y de dominación como una fuerza productiva, no hay que olvidar que por ello mismo su constitución como fuerza de trabajo no es posible más que si se está atrapado en un sistema de sujeción; el cuerpo no se convierte en fuerza útil más que si es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sujeto. La penalidad moderna surge, según algunos historiadores, a partir de una pretendida humanización de las penas. Foucault muestra que lo que da origen a la penalidad moderna no es una disminución en la intensidad del castigo, sino un cambio de objeto. El objeto de la penalidad ya no será el cuerpo sino el alma. Y en esta mutación de la penalidad el cuerpo encontrará un nuevo lugar: será *útil*.

A tal cambio de objeto le corresponde un cambio en los sistemas de control y unas nuevas disciplinas que se encontrarán funcionando con distinta intensidad en escuelas, colegios, hospitales, fábricas y cárceles. Las disciplinas ejercerán un poder infinitesimal sobre el cuerpo individual, imponiéndole ejercicios y nuevas rutinas. En estos lugares, la vigilancia será un elemento coextensivo, inherente a cada proceso disciplinario, el cual

funcionará como una máquina, y se le impondrá el modelo arquitectónico de la *visibilidad total*: no hay que pasar desapercibido puesto que la efectividad de la vigilancia se desprende del grado de visibilidad, la cual toma su efectividad de apoyarse unos en otros: vigilantes continuamente vigilados. Todo esto no con la finalidad de tratar de moralizar las conductas; se trata, más bien, de *finalizar* los comportamientos y hacer entrar a los cuerpos dentro de una maquinaria y a las fuerzas dentro de una economía: las disciplinas funcionan como técnicas que fabrican individuos útiles.

Ahora bien, ¿cuál es el producto final de esta *sociedad disciplinaria*?, ¿qué tipo específico de utilidad extraen del hombre dócil que tienen por objetivo producir? Las disciplinas fabrican al *hombre normal*; lo producen como obrero, alumno, enfermo, soldado, preso, etc. El poder de la norma que las disciplinas sedimentan establece un sistema de igualdad formal como paradigma del individuo normal, el cual instala la homogeneidad como regla. De esta manera se fabrica al individuo *libre* y se normaliza la población. Esta normalización se lleva a cabo, de diferente modo, pero conservando un esquema general homogéneo, en cada una de las instituciones; éstas segregan una maquinaria de control que funciona como un microscopio de la conducta; “las divisiones tenues y analíticas que ha realizado han llegado a formar, en torno a los hombres, un aparato de observación, de registro y encauzamiento de la conducta”².

Como anota Miguel Morey³, una vez llegados a éste punto, es pensable que el hombre normal es efecto de una *inversión* disciplinaria sobre la población; que el principio de utilidad político-económica del hombre normal lleva a disciplinar el taller para fabricar obreros; la escuela, para fabricar alumnos; el cuartel para fabricar soldados; pero respecto de la prisión, se pregunta Morey, y dando por sentado que la presunta regeneración del preso ha sido, desde siempre, una patraña, ¿qué tipo de hombre dócil fabrica? La respuesta no es otra que el hecho ya obvio de que la prisión, más que un depósito de criminales, es una fábrica de éstos. “En el mecanismo del poder ha existido una utilización estratégica de lo que era un inconveniente, puesto que los delincuentes, a fin de cuentas, son *útiles* en el dominio político y en el dominio económico.” Para una sociedad industrial, la delincuencia es una mano de obra menos rentable que la mano de obra

2 Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1984, pág. 178.

3 Miguel Morey, *La lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, pág. 306.

obrero; sin embargo, ante esta objeción, Foucault⁴ hace notar que la delincuencia es útil en nuestra sociedad debido a que ella justifica la existencia de la policía. ¿Qué es lo que hace tolerable la presencia de la policía, el control policial a una población si no es el miedo al delincuente? Si no hubiese delincuentes, si no salieran todos los días artículos en los periódicos en los que se nos cuenta que los delincuentes son muchos y peligrosos?

No es difícil de entrever cuáles son los problemas éticos que se desprenden de este análisis; aunque Foucault no los mencione de manera explícita, cabe señalar que en este diagnóstico se cuestiona directamente las instituciones sociales; no se trata, sin embargo, de condenarlas, sino de mostrar el estatuto que han adquirido en relación a qué condiciones previas, o en otras palabras, de “hacer un croquis topográfico y general de la batalla”⁵, antes de aconsejar qué hacer. Este es el papel del intelectual, tal y como lo entiende Foucault. En el proyecto general de hacer una historia de nuestras instituciones *Vigilar y castigar* no da soluciones: muestra procesos, describe líneas de fragilidad, aquellos aspectos fuertes a los cuales se han aferrado los poderes.

Pero, ¿cuáles son los problemas éticos que esa maquinaria normalizadora deja entrever? ¿Cómo hablar de autonomía, de libre determinación, suponiendo verdaderos los procesos de control disciplinario que Foucault describe? ¿Acaso estos conceptos, con los cuales me atrevo a interrogar en la obra de Foucault, son sólo reductos de algunos discursos humanistas, provenientes del liberalismo ideológico? ¿Cómo puede un individuo ser libre y responsable en una sociedad disciplinaria, donde antes de cualquier elección hay ya un lugar previamente demarcado para todo? ¿Probablemente lo que Foucault persiga es trazar el horizonte en el cual se despliega una determinada posibilidad de ser libre? ¿No pueden escapar los individuos al tejido de esa inmensa red de coacciones que las instituciones ejercen sobre ellos, descargando sobre sus hombros la responsabilidad de un mundo que no han elegido, que nos les deja otra alternativa que el “autodisciplinarse”, si no se quieren enfrentar al sistema con el riesgo de ser marginados o excluidos?

Todas las anteriores preguntas tienen que ver directamente con la noción

4 Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Piqueta, 1980, págs. 95-96.

5 *Ibid.*, pág. 109.

de *individuo* o de *sujeto* en Foucault⁶. En la concepción liberal los individuos están siempre presentes, cada uno idéntico a sí mismo en el tiempo, con sus propia voluntad y sus decisiones. El individuo es libre cuando los poderes no ejercen una coerción sobre él; entonces puede decidir en función del juicio que se formule a sí mismo, según una serie de circunstancias que actúan como variables. Según la concepción liberal, el individuo, al conservarse idéntico a sí mismo, al conservar su propio criterio, soporta las consecuencias de sus acciones pasadas por las cuales puede ser castigado o recompensado. Esto hace de él un sujeto *responsable*, capaz de derechos y de deberes. Foucault, por el contrario, niega en cierto grado muchos de estos presupuestos del liberalismo; “el individuo no debe concebirse como una especie de núcleo elemental [...] el individuo no es algo que está frente al poder, es, según creo, uno de sus primeros efectos.”⁷ El individuo es, por lo tanto, una construcción que el poder perfecciona en virtud de actos y sucesos múltiples cuya unidad de sentido no es evidente. La consecuencia de esta noción de individuo, que (como afirma Alessandro Pizzorno) se deriva de su concepción metodológica, es su concepto *negativo de la libertad*. Se estaría tentado a afirmar que la libertad existe no cuando surge dentro de los intereses de un grupo social, y son autorizados a expresarse, a ser representados y defendidos, ni siquiera cuando la oposición y la disidencia están autorizadas a manifestarse, sino cuando la protesta (que no necesariamente proviene de los círculos intelectuales), la indocilidad, la “anarquía” se manifiestan esporádicamente por una de las fisuras de ese orden, estallando una revolución que probablemente no tenga objetivos claros ni definidos. Sin embargo, estos brotes eventuales de rebelión mostrarían, no la libertad de los individuos, sino las mutaciones que se estarían operando en las prácticas del poder, a la cual ellos están sujetos. Al respecto dice Foucault: “Pienso que imaginar otro sistema constituye todavía parte del sistema.”⁸

Otra consecuencia de su concepto “*negativo*” de la *libertad*, posiblemente más grave, ya que es un mecanismo de control muy efectivo en la sociedad moderna, es que el individuo puede convertirse en un instrumento que

6 Alessandro Pizzorno, “Foucault y la concepción liberal del individuo”, en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, 1990, págs. 198-206.

7 *Ibid.*, pág. 199.

8 Michel Foucault, *op. cit.*, pág. 42.

trabaja activamente para reducir su propia indisciplina y la de los demás; puede *autodisciplinarse* con el fin de obtener su propia docilidad; puede aplicarse a sí mismo técnicas con el fin de hacerse más útil. En efecto, en *Vigilar y castigar* Foucault menciona algunos ejemplos de ello: “Para ayudar al maestro, Batencour elige entre los mejores alumnos una serie de *oficiales*, intendentes, observadores, instructores, recitadores de oraciones... Los papeles así definidos son de dos órdenes: los que corresponden a repartir materiales (tinta, papel, etc), y los del orden de la vigilancia: los observadores deben tener en cuenta quién ha abandonado su banco, quién charla, quién no tiene rosario ni libro de horas, quién se comporta mal en misa, etc; los admonitores se encargan de llevar la cuenta de los que hablan o estudian sus lecciones emitiendo un zumbido; los visitantes investigan, en las familias, sobre los alumnos que no han asistido algún día a clase o que han cometido faltas graves, etc.”⁹ Un sistema análogo de vigilancia se establece en las fábricas, donde unos agentes, dependientes de manera directa del propietario, tienen la única misión de vigilar que no haya un solo céntimo gastado inútilmente, y que no haya un solo momento del día perdido; su papel será vigilar a los obreros, inspeccionar todos los trabajos, enterar al comité de todos los hechos. La policía desempeñará, con respecto al ciudadano normal, el mismo cometido: vigilar a los individuos dentro de esa enorme “fábrica de individuos normales” que es la ciudad.

A partir de esas dos consecuencias que se derivan del concepto *negativo* de libertad, podemos preguntar: el individuo que se convierte en instrumento de trabajo para colaborar en la normalización general de lo social, ¿es más dueño de sus actos, más responsable, más libre, que aquel que mueve sus fuerzas en contra de la normalización, y con el fin de abrir fisuras en ese orden disciplinario? Si no es posible un orden social de libertad, puesto que sólo habrá orden como resultado del buen funcionamiento de las fuerzas de normalización y de reducción de la indisciplina, esto es, como resultado del trabajo del poder, ¿no es posible entonces hablar de libertad en ningún sentido en la sociedad disciplinaria? Según parece, ¿individuos y movimientos no podrían ser libres sino “contra” algo, o sólo serán libres en el ámbito que les traza ese ordenamiento? Al respecto es interesante medir la distancia que separa la “concepción de libertad de Foucault”, de aquella que Sartre propone como una condición ontológica del ser humano.

Es conocida la consigna de Sartre según la cual el hombre está condenado

9 Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, págs. 180-181.

a ser libre. La paradoja de que la libertad resulte una condena se explica por el hecho de que no viene dada desde “afuera”, esto es, de una condición a posteriori a la “naturaleza humana”. Es a partir de la ontología fenomenológica¹⁰ como Sartre llega a definir al hombre, esto es, el *para sí*, como aquel ser que lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser. En tal sentido, agrega Sartre, la responsabilidad del *para sí* es agobiadora, pues, cualquiera sea la situación en que se encuentre, debe asumirla enteramente con la orgullosa conciencia de ser autor de ella. Es insensato pensar en quejarse por la vida que se vive pues nada ajeno o extraño ha decidido lo que sentimos, vivimos o somos. Con respecto a la adversidad, al verse movilizado en una guerra que no se ha elegido, o cualquier acaecimiento social que de pronto irrumpe y me arrastra, dice Sartre, “¿no soy yo quien decide sobre el coeficiente de adversidad de las cosas, y hasta de su imprevisibilidad, al decidir de mí mismo?”¹¹ En una vida no hay accidentes. Si soy movilizado en una guerra, esta guerra es mía, está hecha a mi imagen y la merezco. La merezco, en primer lugar, porque siempre podía haberme sustraído a ella, por la desertión o el suicidio. Al no haberme sustraído, la he elegido. Pretender escapar de esta responsabilidad esencial, quejarse, buscar excusas, eludir la angustia que trae toda elección, así como el saberse solo en cada elección, son formas de *inautenticidad*, esto es, de *mala fe*.

Sartre arroja al hombre a que asuma con responsabilidad un mundo que en principio le es ajeno por varias razones. En primer lugar, el hombre no es sujeto de ese mundo. Si quiere ser señor es porque así desearía reconciliar, para la seguridad de su razón, la profunda escisión con las cosas, la imposibilidad de ser sujeto de sí, dentro de un lenguaje y una historia que lo determina, dentro de una constelación de prácticas sociales que gobiernan de manera solapada los gestos más mínimos de su cotidianidad. Ahora bien: ¿porqué sentimos tan esenciales dentro de los procesos históricos, hasta el punto de orientar nuestra acción al compromiso político que normaliza nuestra subjetividad? ¿Por qué tal narcisismo? Sólo es posible hablar de compromiso cuando el hombre es entendido como sujeto de un mundo y de la transformación histórica. En Foucault vemos una negación de todos estos sedimentos de humanismo, de liberalismo ideológico que caracteriza en

10 Jean Paul Sartre, *Ser y la Nada*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pág. 576.

11 *Ibid.*, págs. 576-579.

gran medida el existencialismo de Sartre. El hombre no es el núcleo de los procesos sino una de las aristas de un tejido amorfo.

Sin embargo, la reflexión ontológica y ética de Sartre ofrece una noción positiva de la libertad, en la medida en que interpela a cada hombre a tomar su propia existencia como un problema a resolver. En un mundo donde cada hombre pretende ser libre arrojando fuera de sí toda forma de coerción o de imposición, esta noción de libertad muestra que en la opción (y acaso en la forma como se asume la coerción) puede estar la libertad, esto es, que la libertad no se opone necesariamente a ninguna forma de coerción, y que incluso, por el contrario, la provoca. En este sentido el mundo puede ser transformado y de ahí la importancia que da Sartre a la reflexión política sobre el compromiso y sobre los otros, con quienes tenemos que contar de cualquier forma en esa transformación.

¿Se puede medir la distancia que separa a Sartre de Foucault con la distancia que separa al liberalismo ideológico (que centra su reflexión en el sujeto) de la episteme del estructuralismo? ¿Podemos afirmar que mientras que Foucault describe el sujeto a partir de las determinaciones de lo concreto que rigen su vida, desde una historia que él mismo desconoce, Sartre piensa al sujeto desde una abstracción ontológica, continuando así con la tradición humanista? En estas preguntas, ¿no está latente el problema de en qué medida es legítimo hablar de libertad en una sociedad disciplinaria? ¿Es el hombre sujeto de un mundo abierto a su libertad, o por el contrario, instrumento de una sociedad que le prescribe de antemano sus posibilidades? ¿Habríamos de entender acaso que el ser “instrumento” no se opone necesariamente y en todos los casos a ser “sujeto de un mundo” en transformación? ¿Hay, por lo tanto, un punto en donde Foucault y Sartre se tocan? Estos problemas requieren un más detenido examen; por ahora sólo quiero plantearlos aquí como uno de los tantos caminos para la reflexión ética de hoy.

1. 2 La ética y “el cuidado de sí”

Foucault nos muestra en el desarrollo de sus tres partes de la *Historia de la sexualidad* que no hay una tradición unificada de lo ético; hasta lo que llamamos la moral *judeocristiana* se formó en virtud de una especie de mutaciones de las fuentes paganas. Múltiples desplazamientos afectaron tanto los códigos que regulan la conducta como la concepción de la ética, sus problemas centrales, lo que la ética supone “verdadero de nosotros” y las relaciones que tiene ella con la religión, la ciencia, la economía, la política

y el estado. Pero en todo ello, de lo que se trata es de analizar la constitución histórica y material de los sujetos, de describir aquel espacio (s) en el que se han constituido distintos sujetos como portadores de cierta vida sexual y ciertos placeres.

Para Foucault no se trata de “derivar la solidaridad de la racionalidad”, ni de recuperar un sentimiento perdido en el seno de la comunidad en el ámbito de la razón moderna y occidental, como lo hace Habermas, sino de concebir la ética desde las prácticas o tecnologías de sí mismo en su esfera propia, y desde allí, plantear la cuestión del lugar de dichas prácticas en una sociedad dada. Ello fue posible debido a que Foucault trató de describir la constitución histórica de esas formas diferentes de sujeto en relación con el juego de la verdad, negando, por lo demás, una forma sustancial a priori del sujeto. Como afirma John Rajchman, “*no es la naturaleza del sujeto lo que está en juego, sino que es su segunda naturaleza; la sustancia es lo que, en el ser del sujeto, está abierto a una transformación histórica*”¹².

1. 2. 1 Nuestro “dispositivo sexual”

En el primer tomo de la historia de la sexualidad Foucault desmantela la concepción según la cual poseemos una “naturaleza sexual”, que necesita expresarse sin que agentes externos (el trabajo en el mundo capitalista o las disciplinas de una sociedad burocrática) la distorsionen, y llegue a su expresión verdadera en tanto que medio de liberación y búsqueda del amor. La idea de que poseemos una *naturaleza sexual* y que podemos alcanzarla, fijarle límites y usos *normales*, mediante el habla —teniendo como intermediario la ayuda de algunos expertos— es una idea, según Foucault, con profundas raíces en la civilización cristiana. Ella enlaza prácticas anteriores de confesión, a través de las prácticas contrarreformistas de autoexamen, con el psicoanálisis freudiano, la “cura hablada”. Vivimos en una *société singulièrement avouante* (una sociedad singularmente confesante). Pero, como afirma Charles Taylor, “esta idea no es la declaración de una verdad profunda, independiente de la cultura, acerca de nosotros”¹³. Es más bien una de esas “verdades” que se producen mediante

12 John Rajchman, “Foucault: la ética y la obra”, en *Michel Foucault, filósofo* (varios autores), Gedisa, 1990, págs. 209-215.

13 Charles Taylor, “Foucault sobre la libertad y la verdad”, en *Foucault, un lector crítico* (varios autores), Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, págs. 90-91.

nosotros”¹³. Es más bien una de esas “verdades” que se producen mediante cierto régimen del poder, o mejor, es un producto de cierto régimen del poder mediante la tecnología de control de la confesión, que hoy recibe, no obstante, un diferente estatuto social en la terapia psicoanalítica de “asociación libre”.

Según Foucault, la idea de una “naturaleza sexual” es un producto de esos conocimientos diseñados para convertirnos en objetos de control. Nuestra aceptación de que poseemos una naturaleza sexual, predecible o determinable, nos hace dependientes de los discursos del psicoanálisis, de la psiquiatría, y todos aquellos que de cualquier forma pretenden detentar la *verdad sobre la sexualidad* de los sujetos, sobre aquellos discursos que *poseen* el conocimiento sobre dicha naturaleza, y por consiguiente, pretenden enderezar nuestras vidas cuando nos ponemos en sus manos. Todo esto resulta ser una estrategia del poder. Al representarnos como enigmas que necesitan ayuda externa para resolverse, colabora a la causa externa del control. Y en parte porque ha creado la idea misma del sexo, esto es, el entendimiento de la *sexualidad* como cierto ámbito especial para la realización de la existencia humana. El entendernos como poseedores de una “naturaleza sexual” que necesita expresarse plenamente para ser feliz, nos ha convertido en *seres sexuales modernos*, donde un elemento clave de la “buena vida” es la *gratificación sexual*. Esta artificial maraña nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo mismo la pregunta de lo que somos; y no tanto al “sexo naturaleza”, sino al “sexo historia”, al “sexo significación”, al “sexo discurso”¹⁴.

Podríamos imaginar que estamos obteniendo cierta libertad sexual al eliminar algunas prohibiciones sexuales, pero, paradójicamente, estamos presos de ciertas imágenes de lo que es un ser sexual pleno, sano y satisfecho, de lo que es cierta felicidad. Y estas imágenes son elementos muy efectivos de control. Del lado del poder, significa una explotación económica a la vez que ideológica de la erotización, desde los productos para broncearse hasta las películas pornográficas. Respondiendo precisamente a la revuelta del cuerpo, hallamos un nuevo modo de inversión que ya no se presenta en la forma del control por represión sino del control por estimulación. ¡Desnúdate, pero sé delgado, hermoso, bronceado!

En este punto podemos hacer una serie de preguntas sobre nuestra

14 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1985, pág. 96.

sexualidad—lo que ha llegado a ser nuestra sexualidad o nuestro *dispositivo sexual*¹⁵—que tocan lo ético. Lo que llamamos comúnmente “liberación de la sexualidad”, “amor libre”, toda esa ola de reacción frente a ciertas prohibiciones sobre las prácticas sexuales, y a partir de la cual muchos nos sentimos orgullosos, ¿qué son, cuál es su estatuto? Se ha hablado mucho de sexo, precisamente porque se ha supuesto una prohibición general sobre él. Freud, al que se le ha reprochado su pansexualismo, ¿no tradujo en el psicoanálisis un proceso muy antiguo que nos rodeaba ya por todas partes? En efecto, si somos objetos de una política del sexo que nos ha hecho hablar de él, cifrar en él gran parte de nuestra existencia hasta el punto de llegar a preguntarle por nosotros, ¿no somos igual de perversos a la sociedad moderna de la que somos parte? Y así mismo, ¿no somos víctimas de una sociedad que nos impele a que seamos “provocadoramente sexuales”? Como en *Vigilar y castigar* no podemos establecer aquí con claridad el grado de responsabilidad del individuo con respecto a la historia que se esconde y se hace explícita en sus prácticas sexuales y a partir de las cuales se ha constituido como sujeto. Podemos afirmar que la metodología arqueológica hace de ello una tarea difícil, precisamente por el lugar que el sujeto entra a jugar dentro de las descripciones. Sin embargo, ello no evita que nos podamos preguntar hoy, a la luz de los análisis esclarecedores de Foucault, por el dispositivo sexual que orienta nuestras prácticas sexuales, y podamos querer desmontar, de alguna manera, esas relaciones que hemos establecido. Después de todo, los análisis de Foucault llevan implícitamente a ello: ¿no hay en estos estudios de Foucault una preocupación ética, un interés por encontrar el ámbito en el que un individuo podría ser “libre” con respecto a las tecnologías que gobiernan su subjetividad? Pero sobre esto volveré más adelante.

En los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad*, Foucault describe varias características de esas técnicas del yo que subrayan la diferencia entre las prácticas griegas y modernas de la sexualidad. Durante los dos primeros siglos de nuestra era se producen importantes cambios en el lugar del sexo en la constitución del yo. En *Inquietud de sí*, Foucault discute estos cambios

15 Al respecto es importante el análisis que hace Guilles Deleuze sobre el concepto de dispositivo de Foucault. Dice: “En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: la parte de la historia y la parte de lo actual. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de los que vamos siendo [...] Las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco dejamos de ser”. Véase: G. Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault, filósofo* (varios autores), Gedisa, 1990, págs. 155-163.

analizando ciertos textos del periodo, en especial los de Epicteto. Uno de los cambios más importantes para la historia del sexo en Occidente se produjo durante esos siglos: una emergente prohibición contra el amor por los jóvenes junto con una creciente valorización del amor heterosexual. La necesidad de abstinencia en el amor a los muchachos se percibe cada vez menos como una manera de dar a una forma de amor los más altos valores espirituales, y cada vez más como el signo de una imperfección que le es suya propia. Esto refuerza el lazo conyugal como el espacio exclusivo de la relación sexual. A ello se unirá toda una armadura legal y un soporte institucional en las sociedades cristianas y modernas.

Desde una perspectiva ética, lo interesante de estos análisis es que muestran por fin un discurso que no se ocupa en bombardearnos con técnicas del perfeccionamiento de uno mismo, con el fin de orientar nuestra conducta, sino que toma las técnicas más relevantes del *dominio de sí* desde su constitución histórica entre los griegos, señalando sus rupturas con el mundo romano, el cristiano y la sociedad moderna. Es casi inevitable preguntarse si Foucault no está privilegiando un tipo de ética con respecto a las prácticas modernas de la subjetividad. Ello sería así, si no fuera porque Foucault señala, a diferencia de los historiadores que han considerado la moral griega como una moral libre de toda restricción, la manera como los griegos usaron la "*aphrodisia*", imponiéndole el valor moral de la templanza, con el fin de alcanzar el *dominio de sí*. Por otro lado, Foucault está siempre cuidándose de una apreciación "valorativa" de una moral con respecto a otra, ya que ello está lejos de un estudio "arqueológico". Sin embargo, también resulta inevitable formular algunas preguntas, que Foucault, ni siquiera en sus entrevistas, pudo responder de manera *positiva*: si hemos de estar sujetos a una moral que normaliza nuestra sexualidad, si somos "agentes" de una serie de códigos que se nos han impuesto desde una historia que la mayoría de las veces desconocemos, no obstante que guía nuestras prácticas, y si no podemos escapar de un código o una normalización, y de una determinada moralización de nuestra sexualidad, ¿podemos acaso escoger libremente a qué paradigma moral adscribirnos? Volvemos entonces al problema planteado anteriormente: ¿tenemos alguna responsabilidad real sobre nuestra moralidad y sobre nuestra ética? Podemos diferenciarnos de la manera como "*los otros*" se constituyen a sí mismos como sujetos? ¿Qué "nuevas" técnicas de constitución de nuestra subjetividad podemos instaurar en las prácticas de nuestra cotidianidad, con referencia a lo *moral*? ¿Foucault no está proponiendo implícitamente un replanteamiento de lo ético en el ámbito de nuestra actualidad?¹⁶

16 Lo cual significa preguntarnos cuál es el papel que pueden desem-

1.2.2 Cuidado, inquietud y renuncia

Tecnologías del yo hace aun más evidentes todos estos problemas, pero también, muestra de manera mucho más directa que se trata, después de todo, de una problemática ética. Foucault retoma en el primer capítulo de este libro del mismo nombre un tema ya tratado por él en el segundo y tercer tomo de *Historia de la sexualidad: "el cuidado de sí"*. Una de las preguntas que plantea Foucault y que trata de desarrollar en esta obra es: "¿Qué es lo que debe uno ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?"¹⁷ Se trata de saber, entre otras cosas, "qué es lo que permite a los individuos efectuar, por su propia cuenta o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo o sobre su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad".¹⁸

Para ello Foucault traza el desarrollo de la hermenéutica del yo en dos contextos diferentes de la historia de Occidente y que, desde entonces, tienen una historia importante en las prácticas de nuestra subjetividad¹⁹. Tal historia se ha dado bajo una serie de procesos distintos e interrelacionados, como son: "el dominio de sí", "la inquietud de sí", y "la renuncia de sí". Analizaré cada uno de ellos, omitiendo, en parte, las referencias contextuales, con el fin de estudiar la problemática ética en cuanto tal.

"El cuidado de sí" (*epimelesthai sautou*) hace referencia también a la preocupación de sí, el ocuparse de uno mismo. Este era para los griegos uno de los principios más importantes que regían la educación de los jóvenes y la organización de las ciudades; una de las reglas más importantes para la

peñar, a la luz de hoy, no sólo las prácticas del pasado sino los discursos éticos. Qué habría en ellos que podríamos pensar en la posibilidad de retomar y qué no.

17 Michel Foucault, *Las tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pág. 47.

18 *Ibid.*, pág. 48.

19 Los contextos diferentes, históricamente contiguos, son: 1. la filosofía grecorromana en los dos primeros siglos a. C. del Bajo Imperio Romano, y 2. la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglos del final del Alto Imperio Romano. *Ibid.*, pág. 50.

conducta social y personal y para el arte de la vida. “Esta aplicación a uno mismo no se traduce en una actitud vaga y general sino que implica un esmerado trabajo, el cual supone además tiempo.”²⁰ Por otro lado, no es un ejercicio en la soledad, sino una verdadera práctica social, tomando como forma estructuras más o menos institucionalizadas, encargadas de administrar y sociabilizar este esmerado “cuidado de sí” entre los jóvenes, el cual incluía también el cuidado del cuerpo. De ahí que según cierta tradición griega la filosofía y la medicina tratan de un mismo objeto: corregir el alma si se quiere que el cuerpo no la domine, y corregir el cuerpo si se quiere que ella conserve el completo dominio de sí. Tanto en uno y otro caso era importante que el “enfermo” se reconociera en cuanto tal. Las prácticas médicas y las del alma tienen formas específicas de examen y ejercicios codificados que están muy lejos de ser una simpleza²¹, y que nos muestran, por comparación, la pobreza de las técnicas actuales a las que el alumno se ve sometido en las escuelas, así como el *olvido de sí* que, en virtud de exigencias científicas, políticas y económicas de la época²², se ve obligado a aceptar y asumir, aún y con el costo que ello le representa.

20 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, Tomo III, Madrid, Siglo XXI, 1987, págs. 49-51.

21 Algunos de estos ejercicios son: los “procedimientos de prueba”, en los que el alma aprende a prescindir de lo superfluo, construyendo en sí misma una soberanía que no dependa en modo alguno de nada (la abstinencia es una forma de este ejercicio); otro ejercicio es el examen de conciencia, que se efectuaba en la mañana para prepararse a las tareas diarias, y al fin del día, apenas se ha retirado la luz; otro es velar sobre las representaciones mentales, examinarlas y seleccionarlas con el fin de que no se impongan por la mera fuerza de la costumbre, sino por la aceptación de la voluntad. Michel Foucault, *ibid.*, capítulo II.

22 Ortega y Gasset ha llevado a reflexión este problema; si bien desde otra perspectiva, no deja de ser interesante que este pensador afirme que en nuestro tiempo estudiar sea una falsedad, que el estudiante mismo sea una “falsedad”. Con el paso del tiempo se ha amontonado “la mole pavorosa de los saberes humanos que el estudiante tiene que asimilar, tiene que estudiar. Y conforme aumenta y se enriquece el saber, más lejos estará el estudiante de sentir inmediata y auténticamente la necesidad de él [...] se introduce en la mente humana un cuerpo extraño, un repertorio de ideas muertas, inasimilables [...]”, en suma, toda una montaña de conocimientos que no siente como propios puesto que no surgen de sus necesidades, que acaso surgieron de quien los creó, y que no obstante tiene que aprender. Ello lo ha

En general, podemos decir que los griegos, en nombre de una vida hermosa, eran austeros, mientras que nosotros ahora buscamos nuestra realización individual en nombre de la ciencia psicológica. Esta estética de la existencia no trataba de imponer un modelo de comportamiento para todo el mundo y no tenía como problemas la existencia de Dios o el más allá: se trataba de lograr llevar una vida hermosa a partir de la práctica del “dominio de sí”, práctica que tenía un carácter eminentemente viril. En la sociedad griega los esclavos y las mujeres eran seres relativamente inferiores en la vida sexual. Una mujer o un esclavo podían ser pasivos en la relación sexual: formaba parte de su naturaleza y de su estatuto. Pero un joven, destinado a convertirse en un ciudadano libre, no podía concebirse que fuera dominado y utilizado como objeto para el placer de otro. Pero ello no era debido a que la relación sexual entre hombres fuera contra natura, sino a la imposibilidad de los griegos por aceptar la reciprocidad física: en la relación sexual el joven no es sino espectador del placer del otro, aun más, es deshonesto para él sentir cualquier tipo de placer en la relación con el hombre. A este respecto, Foucault se pregunta: “¿Somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que pueda considerar el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que pueda ser integrado en nuestro propio placer, sin referencia a la ley, al matrimonio, o a cualquier otra obligación?”²³ ¿Por qué el placer sexual debía ser masculino? ¿Por qué el placer de las mujeres y de los esclavos no podía ser tenido en cuenta sin que se derivase un gran cataclismo en el sistema?

Pero todo ello recibirá ciertas mutaciones en el mundo romano. Si bien entre los romanos se encuentra el principio del *cuidado de sí*, éste recibe un carácter algo diferente. En el tratado de Gregorio Niceño *Sobre la virginidad*, se refiere al movimiento por el cual uno se preocupa de sí mismo y de la ciudad pero en el sentido de “renuncia”; es el intento por el cual uno renuncia al mundo y al matrimonio, despegándose de la carne y, con virginidad física y espiritual, recobra la inmortalidad. El ascetismo cristiano

obligado a incorporar en su relación consigo mismo toda una serie de técnicas que van desde la memorización a la lectura comprensiva (¿la pedagogía no nace a partir de esta exigencia?) Véase “Sobre el estudiar y el estudiante”, fragmento de la primera lección de un curso en la Universidad, publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, 23 de abril de 1933.

23 Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1985, pág. 189.

como la filosofía antigua ejercen distintas formas del cuidado, esto es, distintas formas del yo. En el mundo romano empieza a darse como problemática la relación con uno mismo a partir de las técnicas del dominio de sí: la inquietud de sí muestra la entrada del otro en la problematización del cuidado de sí; la relación sexual se vuelve privativa del matrimonio y hay cierta condenación al amor a los muchachos. A ello se unirá toda una armadura legal y un soporte institucional en las sociedades cristianas.

Desde entonces ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Hoy nos inclinamos más bien a considerar el “cuidado de sí”, como una inmoralidad, y una forma de escapar a toda regla posible. Esto lo explica Foucault como una herencia de la “moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí como principio de salvación”²⁴. Así mismo, somos herederos de una moral social que busca las reglas de conducta aceptable en la relación con los demás. Podríamos llegar a afirmar que la sociedad actual funda en el “cuidado del mundo”, en la preocupación por las cosas del mundo, en la ocupación continua en las cosas del mundo, uno de los principios que orienta, querámoslo o no, nuestra conducta con respecto a nosotros mismos y a los demás²⁵. Este “*cuidado del mundo*” caracterizaría a su vez la manera como construimos nuestra subjetividad hoy en día, bajo una serie de prácticas que provienen del dominio de lo público, y que de manera no explícita, pero ya habitual (haciéndose aparecer como natural) gobiernan nuestras relaciones. Digamos, en otras palabras, que la *sociedad disciplinaria* abrió la posibilidad del *hombre-anónimo*, del *hombre-masa* con la fabricación del *hombre útil*. Habría que mostrar cómo fue posible este desplazamiento, esta mutación en la constitución histórica de nuestra subjetividad. Podemos señalar algunos aspectos que pueden tener un papel importante en nuestra sociedad actual, como son: la deificación creciente de la sociedad industrial, la cual no conoce fronteras; la decadencia del pensamiento que favorece la obediencia a los poderes establecidos, representados por los grupos que controlan el capital y los que controlan el trabajo; la cultura de masas que trata de vender a los hombres el género de vida que ya llevan y que odian inconcientemente, aunque lo alaban de

24 Michel Foucault, *Las tecnologías del yo*, op. cit., pág. 54.

25 Retomo aquí el concepto de “mundo” tal y como lo entiende Heidegger: no como algo externo y formal, producto de partir del conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto. El mundo es una inmediata forma de ser ahí. Véase *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, págs. 76-97.

palabra; un determinado tipo de educación que tiene como finalidad integrar a los sujetos en los ámbitos de la producción general y de la industria, así como de la producción científica; una organización fascista (la burocracia) de todas las actividades humanas que paradójicamente genera desorden e inconformismo, así como dependencia a algunos formalismos que se imponen incuestionablemente desde el exterior; a ello podríamos agregar la participación de los medios de comunicación que en gran medida controlan la vida de los individuos, tanto pública como privadamente. Todos estos aspectos colaborarían en una inmensa red de relaciones para que los sujetos se construyan a sí mismos dentro de la regla general de lo *anónimo*, y de lo *útil*. El género de vida que llevan en nuestra sociedad la mayoría de los hombres hablaría por sí mismo.²⁶ A este respecto, observa Mark Poster: "La problemática de la constitución del sí mismo en el espacio social contemporáneo debe tener en cuenta las comunicaciones electrónicas. Estas sustituyen cada vez más las relaciones personales directas y la comunicación escrita. Hoy, la televisión reemplaza la confesión... en el acto de mirar televisión hay discursos que obran en la constitución del sí mismo del espectador..."²⁷

Esta *renuncia*, este "*olvido de sí*" tendría como consecuencia la emergencia de una serie de ciencias que pretenden explicarnos, normalizar nuestra conducta. Estas aparecen en la constelación de conocimientos como dueñas de nuestra interioridad, adjudicándonos técnicas (recetas que van desde cómo satisfacer sexualmente a alguien a cómo conseguir cónyuge, las cuales son el plato principal de ciertas revistas) que pretenden recordarnos a nosotros mismos quienes somos y señalamos el lugar en el que nos *olvidamos de nosotros mismos*, aun y cuando ellas mismas, más que ninguna otra cosa, participan de ese olvido, de ese control. No obstante, los problemas capitales del *cuidado de sí*, ya no se plantean, como por ejemplo: ¿cuándo es preferible alejarse de la actividad política para ocuparse uno de sí mismo? ¿Qué técnicas de *constitución de la subjetividad* pueden ejercitar los jóvenes, y con preferencia a qué otras y porqué? ¿De dónde extraemos esas

26 Es importante notar que los pensadores que conforman la Escuela de Francfort aportan elementos de análisis a esta problemática. Obras como *El eclipse de la razón*, de Max Horkheimer, y las de Marcuse y Habermas, tendrían que ser tenidas en cuenta, si se quisiera profundizar en el tema.

27 Mark Poster, "El presente y la historia", en *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., pág. 306.

técnicas, esto es, de qué sedimentos históricos, qué prácticas sociales las han constituido? ¿A partir de qué fundamento o valor desdeñar unas técnicas y privilegiar otras? Preguntas todas que suponen que nos ocupemos seriamente de nosotros mismos, lo cual supone además que nos demos tiempo.

Pero el control del tiempo forma parte de esa organización general en la que nos olvidamos de nosotros mismos. Una sociedad según la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con las manos considerará que darse tiempo a uno mismo es una suerte de narcicismo o es algo que no vale la pena tenerse en cuenta. La organización del tiempo en la vida de cada individuo se encuentra atravesada por el dominio de lo público. El tiempo se nos va en los viajes casa-trabajo-casa, y aunque asistimos a la emergencia de una “sociedad del ocio” (por lo menos en los países más industrializados), éste no equivale a un aumento de la relación con uno mismo, puesto que tampoco surge, como entre los griegos, de un desprecio manifiesto por el trabajo, sino a consecuencia de él. Para combatir el “ocio”, los medios de comunicación, con el afán de alcanzar el mayor número de lectores, oyentes o televidentes (generalmente inspirado en un interés económico), programan nuestro “tiempo libre” presentando al gran público una serie de modelos o arquetipos a los que se identifica con el modo de ser de un pueblo. De ahí que Marcuse pueda afirmar que “la mayor parte de las necesidades de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman... tienen un contenido y una función sociales determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control”.²⁸

En síntesis, podemos afirmar que aún falta por ahondar en algunos problemas éticos que las últimas obras de Foucault plantean implícitamente, los cuales se acercan más a la constitución actual de nuestra subjetividad, y que aquí he señalado de manera muy esquemática e incompleta. Podemos resumirlos en una serie de preguntas, las cuales podrían despertar la necesidad de una reflexión ética más rigurosa, acaso más radical de lo que la obra de Foucault puede plantear. Las preguntas son: ¿podemos hablar de libertad y responsabilidad de los sujetos en la *sociedad disciplinaria*, teniendo en cuenta cierto *determinismo* en la descripción arqueológica de Foucault? ¿Tenemos alguna responsabilidad real sobre nuestra moralidad y nuestra ética? ¿En qué medida los discursos éticos se constituyen en la

28 Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972, pág. 35.

historia de Occidente y en el dominio de la escritura desde el momento en que aparecen los *humanismos*, esto es, cuando se le concede a los individuos el “derecho” a cierta libertad y una “naturaleza libre”, aunque desde el exterior se les controle mediante distintos mecanismos, en los cuales participan esos mismos discursos? Cómo constituimos a nosotros mismos como sujetos, cómo escapar a ese determinismo que la arqueología deja entrever en sus análisis? ¿Somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que pueda considerar el placer del otro, y que escape a los moldes del matrimonio o a cualquier otra obligación? ¿Acaso estas preguntas tienen algún error en su planteamiento? Y sobre todo, ¿cómo crear nuevas técnicas de constitución de nuestra subjetividad en el plano sexual y de los placeres, así como en la relación con nosotros mismos? Foucault ya había planteado este problema cuando afirmó: “Y es que mostrar las determinaciones históricas de lo que somos es mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper—para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos.”²⁹ Sin embargo, a pesar de esta afirmación, Foucault no muestra qué es lo que hay que hacer en el plano ético ni político; incluso afirma: “No busco una solución de relevo; no se encuentra la solución a un problema en algo que ha sido propuesto en otros tiempos y para otras gentes”³⁰. El intelectual, como ya habíamos mencionado anteriormente, no debe ocuparse de dar consejos: debe describir el campo de batalla, dejando que los otros tomen las decisiones del mañana. Otro problema que considero de especial importancia es el de elaborar un diagnóstico a las prácticas actuales de *subjetivación*, esto es, elaborar una arqueología de la manera como actualmente nos constituimos a nosotros como sujetos cuyo “*cuidado de sí*”, consiste en “*ocuparse de las cosas del mundo*”³¹, que se deriva de la manera como las prácticas cristianas llevaron a cabo la *renuncia de sí*,

29 *Las tecnologías del yo, op. cit.*, pág. 44.

30 Michel Foucault, *Saber y verdad, op. cit.*, pág. 187.

31 Lo problemático de este proyecto se deja entrever en esta afirmación de Foucault: “Es evidente que no puede describirse exhaustivamente el archivo de una sociedad, ni aun sin duda el archivo de una época. Por otra parte, no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, etc. En su totalidad, el archivo no es

según lo traté de analizar muy someramente en este capítulo. Tal análisis requiere, a mi manera de ver, una especial atención, puesto que en él se cifra de manera directa el tema de nuestra libertad.

2. Arqueología y ética

Los “problemas éticos” que mencionaré a continuación no hacen referencia a temas que Foucault trate en sus obras, sino que surgen de una consideración externa al conjunto de ellas. Gran parte de las críticas hechas a Foucault se mueven en esta dirección. Queda el problema de analizar en qué medida es legítimo cuestionar la validez de una obra como la de Foucault, partiendo de un terreno epistemológicamente diferente (o en parte diferente). ¿Acaso así no surgen las críticas que son en el fondo malentendidos?³² Sin embargo, cabe pensar también que no de otra manera el pensamiento se esfuerza por ir más allá del lugar demarcado por una obra, trasgrediendo sus límites, puesto que en el malentendido también puede acontecer cierta verdad, que de otra manera no se haría manifiesta.

2. 1 Nihilismo versus humanismo

Estos problemas no son del todo nuevos. La obra de Foucault en cierto modo reclamaba que se llegara a ellos. Algunos de sus críticos han visto, en la ausencia de una teoría ética y política que nos prescriba qué hacer, un cierto nihilismo, una desconfianza hacia la especie humana por darle un curso a la historia, consecuencia quizás, de procesos históricos de los cuales Foucault

descriptible, y es incontorneable en su actualidad. Se da por fragmentos [...] tanto mejor sin duda y con tanta mayor claridad cuanto que el tiempo nos separa de él: sería mejor analizarlo en el mayor alejamiento cronológico. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1979, pág. 221.

32 En mi ensayo “Introducción crítica a la arqueología de Michel Foucault” *Ideas y Valores*, 79 págs. 107-122 menciono alguna de estas críticas (Habermas, Eugenio Trias, Martin Jay, David Couzens, etc.), y analizo la posibilidad de una arqueología a la arqueología, esto es, una descripción del orden en el cual pensamos hoy. Tal proyecto tendría relación estrecha con una arqueología de las prácticas de nuestra subjetivización.

no se ha sabido desligar. Se ha planteado a su obra toda una serie de sospechas por parte de la corriente humanista contemporánea. Debido a ello, no es claro el lugar que ocupan los trabajos de Foucault, si bien se lo inscribe tradicionalmente bajo la corriente estructuralista o neoestructuralista³³.

Las preguntas que quiero analizar a continuación son: ¿se puede deducir de la obra de Foucault una *ética* universal? Al no ser esto posible, ¿es suficiente el discurso ético de Foucault, o se le puede imputar a éste un cierto *nihilismo*? Aun y cuando Foucault afirme que en el fondo, el único problema de la arqueología es llegar a saber cómo se ha creado libertad (porque el objetivo es ése: crear libertad), ello no es suficiente para deducir de la obra de Foucault una *ética*, y menos aún, universal, por lo menos en el sentido en que la *ética* ha sido tratada tradicionalmente por los pensadores. Ya habíamos mencionado en la primera parte de este ensayo cómo a Foucault le interesa, más que la búsqueda de un fundamento para hacer posible un discurso ético, preguntar por las condiciones históricas de posibilidad que constituyeron a ciertos discursos sobre las prácticas de *subjetivación*, al interior de las cuales se presentó una determinada moralidad, que actuaba como un mecanismo de control. La imposibilidad de hablar de una “*ética* en Foucault” nos arroja entonces al problema de saber en qué medida ello es síntoma de un *nihilismo*, y en qué sentido lo debemos entender con respecto a su obra.

2. 1. 1 *El nihilismo como “fundamento”*

André Glucksman en su ensayo “El nihilismo de Michel Foucault”,³⁴ señala tres acepciones generales según las cuales podemos llamar a Foucault

33 Si quisiéramos hacer una crítica radical del lugar que ocupa la obra de Foucault, tendríamos que preguntarnos, parodiando a Foucault, cuando se refiere a J. Hyppolite: para escapar realmente de Foucault supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Foucault, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es “obra de Foucault” en aquello que nos permite pensar contra él; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizás todavía una astucia que nos opone, y al término del cual nos espera, inmóvil y en otra parte. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets Editores, 1987, págs. 58-59.

34 En *Michel Foucault, filósofo* (varios autores), Gedisa, 1990, págs. 332-334.

nihilista; éstas son: 1. relativismo de los valores: no hay un bien supremo; 2. abstención de crear valores supremos. Una vez muerto Dios, no hay que remplazarlo. En estos dos sentidos Foucault sería sin duda alguna nihilista.

Pero quizás haya otro sentido del concepto *nihilismo*: imperio de la subjetividad absoluta, pérdida del mundo y existencia acósmica. En este sentido, dice el autor, Foucault no es y sí es nihilista. O mejor: Foucault es un pensador acósmico que sin embargo no defiende ninguna subjetividad absoluta.

En suma, podemos comprender el nihilismo como cierto *antihumanismo*. Sin embargo, ese *antihumanismo* no es exclusivo de Foucault; el clima de la década de los 60 fue en general antihumanista; éste se remonta a Gide o a Sartre y no designa una oposición a un humanismo eterno, condición apriori del ser humano, sino una oposición a un humanismo específico, el de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Ese humanismo era un humanismo positivo que daba al hombre europeo un saber respecto de los valores supremos; sin embargo, para Gide, Sartre, Camus y Foucault, este presunto saber produjo efectos de ceguera al colonialismo, al fascismo, a los campos siberianos o al stalinismo, lo cual conduce a la idea simple, aunque difícil de poner en obra, de que tal vez exista la posibilidad de elaborar empeños, compromisos morales y políticos, no partiendo de una idea positiva del bien como valor universal y eterno, sino partiendo de una percepción, de una evidencia de lo “intolerable”³⁵. Lo *intolerable* podemos entenderlo en varios sentidos: es la *ratio cognoscendi* de una intuición del bien que nos viene después pero que la funda y que sería su *ratio essendi*. En este sentido es posible un vuelco sobre lo que entendemos por nihilismo: porque el hombre capta lo intolerable antes de saber lo que es la buena sociedad, es posible la acción moral y que ésta tenga un objeto como imperativo: resistir a lo intolerable.

En este sentido podemos concluir que la relativización de los valores es la condición de la percepción de lo intolerable y por consiguiente de la percepción de la acción moral; que la inexistencia de valores absolutos (o de un mundo que nos proteja de éste) es la condición de la acción moral. Como

35 El autor da al respecto varios ejemplos: “Montaigne ya decía: no sé quien soy, pero sé de qué huyo. En la Orestíada, Esquilo dice en el *pathain*, la experiencia dolorosa de la injusticia y del mal es la condición del *mathein*, del saber, del conocimiento. Así mismo, la noción de los derechos del hombre sólo se comprende en función del recuerdo reciente del despotismo”, *Ibid.*, pág. 333.

podemos ver, este *nihilismo* se trueca en una suerte de “*moral negativa*”, que antes de negar la posibilidad de la acción moral, la afirma. Y ¿no es este principio del “no ser” de lo intolerable lo que fundaría la posibilidad de una ética no normativa y universal, una ética de la *postmodernidad*? Pero sobre esto volveré más adelante.

2. 1. 2 *El nihilismo como el “antifundamento”*

La definición tradicional, humanista, del nihilismo la conocemos como la ausencia de verdad —de fundamento— y así mismo, como el no darle al hombre una seguridad en las “verdades supremas”. A Sartre se le tachó de inhumano por atacar el humanismo, por darle demasiado énfasis al “lado negativo de la existencia humana”, según los críticos marxistas y cristianos³⁶. Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*, responde una crítica similar, no como en el caso de Sartre, tratando de hacer ver el lado *humanista* de su existencialismo, sino atacando de raíz la lógica de algunos humanismos: “Porque se habla contra el humanismo se teme una defensa de lo inhumano, y una glorificación de la brutalidad bárbara. Pues, ¿qué es más *lógico* que esto: a quien niega el humanismo sólo le resta la afirmación de la inhumanidad?”³⁷ Con esta crítica Heidegger pretende aclarar que la oposición al *humanismo*³⁸ no implica en modo alguno la defensa de lo inhumano, sino que abre otras perspectivas. Ello también es cierto con respecto a la crítica

36 En los años posteriores a *El ser y la nada*, Sartre fue amortiguando cada vez más el tono desesperado de su filosofía inicial. En el ensayo “El existencialismo es un humanismo”, publicado en 1946, da respuesta a aquellos marxistas que habían acusado a Sartre de “gratuidad gidiana” a su doctrina sobre la libertad.

37 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1989, pág. 101.

38 Heidegger analiza varios sentidos del concepto ‘humanismo’. En primer lugar, lo considera dentro de la historia de Occidente, como un fenómeno específicamente romano que nace del encuentro de la romanidad con la cultura del helenismo. El llamado renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia, dice, es una *renascentia romanitatis*. Porque importa esta *romanitatis*, se trata de la *humanitas* y por eso de la “educación” griega. En segundo lugar, señala que si se entiende por humanismo en general el empeño destinado a que el hombre esté en libertad de asumir su humanidad, y en ello encuentre su dignidad,

que Foucault hace a los humanismos, si bien los considera un fenómeno más tardío en la historia de Europa, vinculados a la burguesía y al liberalismo económico, y tiene otras razones para oponerse a ellos. Estas razones están posiblemente más cerca de Nietzsche que de Heidegger.

Nietzsche había diagnosticado la enfermedad moral de Europa como *nihilismo*, un *nihilismo* que aún en su época (1844-1900) no había dado sus frutos. La *renuncia a sí mismo*, el menosprecio por la vida y la tierra, eran los síntomas de un alma y un cuerpo enfermos. El *nihilismo*, según Nietzsche, es la consecuencia necesaria del cristianismo, de la moral y del concepto de verdad de la filosofía. Es lo que queda cuando se comprueba que ese universal (Dios) que el hombre ha construido para poder creer en su propio valor, no existe. Es la descomposición divina. En fondo, ¿qué ha sucedido? Se llegó al sentimiento de la ausencia de valor, cuando se comprendió que no era lícito interpretar el carácter general de la existencia mediante la noción de “fin”, la noción de “unidad” o la noción de “verdad”. Se desvanecen la mentiras de varios milenios.

La obra de Foucault toma de ese desengaño los cimientos. Aunque muchos quieran aferrarse aún a las sombras de un Dios ya muerto, Foucault saca todas las consecuencias de la muerte de Dios. Toda su obra es a su manera una crítica a la metafísica y en lo que en ella había de seguridad, de finalidad, de unidad y de origen. Es un pensamiento que trata de pensar sin metafísica, esto es, dentro de la ausencia *no pesimista* de un valor universal. Digo que *no pesimista* porque es precisamente en este punto donde se ha querido ver en Foucault un nihilismo³⁹; al no proponer un valor (siguiendo la lógica) está contra todo valor. Semejante simpleza no nos deja pensar el horizonte dentro del cual el *nihilismo* tiene una especial importancia en la obra de Foucault. Esta radica en que es un pensamiento que piensa desde la ausencia del valor hacia la afirmación de la voluntad de ser libre, de nuestra libertad. Por ello Foucault caracteriza su obra bajo dos aspectos: como una ontología de nosotros mismos, de lo que nos ha constituido históricamente,

entonces – según se entienda la libertad y la naturaleza del hombre— es el humanismo, en cada caso, algo distinto. *Ibid.*, págs. 72-73.

39 Al respecto dice Foucault: “Mi idea no es la de que todo es malo sino la de que en todas partes existe el peligro, lo que no es exactamente lo mismo. Si todo implica riesgos, entonces tendremos que hacer algo constantemente. Mi posición no conduce pues a la apatía sino a un activismo que excluye el pesimismo”. *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1985, pág. 187.

y como una política sobre la verdad, esto es, el tratar de describir cómo se ha llegado históricamente a crear libertad.

Si Foucault no es un nihilista, sino que saca las consecuencias más positivas del nihilismo, deberíamos preguntar: ¿Por qué tanta necesidad de un fundamento? Como diría Nietzsche: “¿Por qué tan blandos, tan dóciles, tan prestos a ceder? ¿Por qué hay tanta renuncia, tanta abdicación en vuestros corazones? ¿Por qué tan poco destino en vuestra mirada?”⁴⁰ Sólo una época nihilista (esto es, que aún no quiere sacar consecuencias del nihilismo) puede desear con tanta desesperación la necesidad de un fundamento, y puede tachar de “nihilistas”, en sentido peyorativo, a aquellos que no alimentan esa necesidad.

2.2 ¿Una ética no normativa?

Una vez llegados a este punto parece ya obvio que, en primer lugar, Foucault no propone ninguna ética; en segundo lugar, que toda su obra descansa en una preocupación ética; en tercer lugar, que esta preocupación tiene que ver con nosotros, con lo que hemos llegado a ser hoy en día, en vista a una serie de prácticas y discursos éticos, en vistas a ciertas técnicas que hemos incorporado a nosotros, sin conocer su historia, sin que acaso hayamos visto su alcance e importancia.

Quisiera ahora, en lo que queda de este ensayo, dejar algunas propuestas y análisis a manera de introducción a lo que sería, hoy por hoy, la necesidad de una ética *no normativa* (acaso una ética de la *postmodernidad*). Parece que la naturaleza de la ética la obliga de por sí a tener un carácter normativo, hasta tal punto que hablar de una “ética no normativa” sería para algunos como hablar de una noche que fuera día o algo por el estilo. Sin embargo, ello es así, debido a una tradición ética y filosófica que se ha ocupado de decirnos qué es lo que hay que hacer, cómo debemos relacionarnos con nosotros mismos y quienes somos, con una serie de discursos (en los que se apoyan una serie de prácticas sociales), que a la vez que cimentan la idea de una “naturaleza humana”, nos dicen en qué consiste ésta: nos administran nuestro ser. Por ello no debe asombrarnos la extrañeza si hablamos de una

40 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Bogotá, La Oveja Negra, 1982, pág. 221.

ética no normativa. Más bien, cabe señalar aquí en qué sentido o en qué sentidos podemos usar el término “normativo”, un tanto equívoco.

Entenderé por normativa a toda teoría, discurso o práctica que pretenda orientar nuestro hacer y nuestro ser en alguna dirección previamente determinada, sin que haya existido un consenso previo de los sujetos para ello, sino meramente por imposiciones de autoridades políticas, académicas, ideológicas y culturales. En este sentido podemos decir que la teoría marxista es normativa en la medida en que predispone nuestro hacer en favor de una lucha revolucionaria no meramente para la abolición de una situación económica dada en la sociedad capitalista, sino a favor de la utopía de una “sociedad sin clases”; el psicoanálisis es normativo en la medida en que presupone una interpretación de nuestro “mundo interior” ya dada, interpretación a la cual se acomodarán todos nuestros actos: no hay nada que el psicoanálisis no pueda interpretar de nosotros, y no hay nada en tal interpretación que pueda escaparse. Algo análogo sucede con la interpretación o comprensión que tenemos de nosotros dentro de la experiencia religiosa. Nuestra conducta, nuestros actos, están ya previamente codificados: culpa, pecado, gracia, son sólo algunos aspectos de este tejido de referencias que tejen alrededor de nosotros las ideologías, los discursos y las prácticas cotidianas de nuestro yo.

En todo ello se trata de suponer ya comprendida de manera cabal la totalidad de los entes posibles, y desde allí, llámase como sea la teoría o el sistema de referencias, abrimos a la comprensión del quehacer y del ser de cada individuo. Esta totalización de la comprensión políticamente ha de ser entendida como *totalitarismo*: su efecto a nivel social es *normalizar*. En otras palabras, son sistemas cerrados que no resisten un cuestionamiento sino a un nivel superficial: el nazismo no soporta un cuestionamiento al nivel de lo que dentro de él se considera como “*ley de la naturaleza*”; los bolcheviques no hubieran soportado un cuestionamiento al nivel de lo que ellos consideraban como “*ley de la historia*”; la sociedad capitalista no soporta un cuestionamiento al nivel de lo que ella presupone como “*libertad de los sujetos*”; la “religión cristiana” no resiste un cuestionamiento al nivel de lo que supone como “*pecado original*”; etc. Así, quiero entender aquí por normalización a toda teoría o sistema de referencias que no nos deja más opción que integrarnos a él, confundiendo nuestra singularidad con su comprensión total de los entes; por ello, lo que tratan de lograr las ideologías totalitarias, más que la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, es la transformación de la misma naturaleza humana: “los campos de concentración son los laboratorios donde se ensayan los cambios en la naturaleza humana, y su ignominia no atañe sólo

a sus internados y a aquellos que los dirigen según normas estrictamente científicas; es algo que transforma a todos los hombres.”⁴¹

¿Qué sucede si hablamos desde la mencionada definición de una “*ética no normativa*”? Las éticas en el pasado han tenido la función de ser normativas; la ética misma es el resultado en tanto que saber de una serie de procedimientos de control discursivo, por medio de los cuales se trata, como en la sociedad disciplinaria, de hacernos útiles, de dar una finalidad a nuestras acciones. Una arqueología de la ética en tanto que discurso específico trataría de describir como fue ello posible, y en vistas a qué condiciones previas. Si hoy nos preocupamos de la *ética*, ello es debido a lo que en nosotros hay de herencia de la tradición humanista europea. A cierta tradición de control en la forma como nos constituimos como sujetos. Sin embargo, vamos a tomar esta tradición como algo positivo, esto es, como uno de los recodos de la reflexión de la modernidad que vale la pena recorrer, al cual nos asomaremos rápidamente.

Aceptemos, por ahora, que el carácter normativo es más propio de la prescripción moral que de la ética; en efecto, ésta trata de manera mucho más directa de guiar nuestra conducta. La misma ética ha tenido un carácter aun más normativo en aquellos sistemas en donde se la ha ligado a lo moral o a lo religioso. Por ende, hay en la historia de occidente numerosos sistemas morales con distintas especies y niveles de normatividad. En la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* Kant trató de elaborar un discurso ético que no estuviera fundado en la religión, y por ello, en exigencias del más allá o de un ser trascendente al hombre mismo. La dignidad del hombre es el vértice al que apunta Kant en su doctrina sobre la autonomía; ésta es el fundamento de la naturaleza humana y racional. Sólo así se salva el hombre de ser esclavo del mundo sensible o del querer arbitrario de un Dios trascendente. Por otro lado, el imperativo categórico en su formalidad no nos dice nada acerca del contenido de la acción. ¿Hasta qué punto se aproximó Kant a la elaboración de una ética no normativa?

Sartre, continuando esa secularización del discurso ético, si bien desde otra perspectiva, al definir la libertad del *para sí* como una condena, la sustrajo de estar condicionada a una norma exterior. El hombre se encuentra solo y sin Dios, con su proyecto que es lo que hace de él mismo. La existencia

41 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Tomo 3, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pág. 592.

de un valor universal para todos los hombres negaría la responsabilidad del *para sí*, y lo haría un instrumento de fuerzas ajenas. Sólo existen valores universales en la medida en que un individuo decide optar por ellos, pero ello no ocurre como si en efecto tuvieran una existencia objetiva. Esta concepción de la libertad de Sartre fue tachada de *gratuidad gideana*, ya que nada orienta la acción del hombre más que él mismo. Sin embargo, Sartre aclaró que es en relación a los otros y a la situación concreta como cada *para sí* da forma real a su libertad. De esta manera, cuando se le pregunta a Sartre qué hacer con la existencia, éste no puede decir nada. No hay nada que sea necesario, excepto la elección de cada cual para sí mismo. Queda así imposibilitada una ética normativa.

Sin embargo, Kant y Sartre especulan sobre una naturaleza o condición humana dada a priori, cada uno revistiéndola a su modo, y otorgándole unos fines: en Kant la autonomía absoluta de la razón por medio de la cual la especie humana se libera de las determinaciones naturales, y en Sartre, la autenticidad en el ejercicio de la libertad. En ninguno de estos dos pensadores se da un contenido de lo que hay que hacer propiamente, sino que se alude a la forma de la acción o al objeto de la misma. Ambos pensadores escapan a cierto nivel a una normatividad ética, y sin embargo, no abandonan la conducta a la absoluta gratuidad. El caso de Michel Foucault es radicalmente distinto, en la medida en que no hay una especulación sobre una “naturaleza” del sujeto, pero sí una preocupación por la constitución histórica de los sujetos.

Por otro lado, están las prácticas del dominio de sí entre los griegos, las cuales no se desarrollaron dentro de una ética normativa. Esta es una de las inquietudes que plantea Foucault en una de las últimas entrevistas que concedió a Hubert Dreyfus y Paul Rabinow: “Es preciso preguntarse si el problema actual es similar al de los griegos, si tenemos en cuenta que la mayoría de nosotros no creemos ya que la ética esté fundada en la religión ni queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida privada, moral y personal”⁴². Los recientes movimientos de liberación, agrega, sufren por el hecho de que no consiguen encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética. ¿Es ello un síntoma de la desaparición del discurso ético, lo cual no implica la desaparición de nuevas prácticas de subjetivación, sino de una tradición humanista y occidental que ha cifrado en el control discursivo las prácticas de nuestra subjetividad?

42 Michel Foucault, *Saber y verdad*, op. cit., pág. 187.

De cualquier manera el problema de una ética no normativa no se nos plantea hoy, aunque lo queramos, como se dio entre los griegos, y esto por varias razones: el pretendido conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconciente, etc., ha usurpado en gran medida esta posibilidad. Posiblemente hoy somos aun más heterónomos que en otras épocas de fuerzas sociales que nos han constituido, y que imposibilitan el que podamos escapar a una normalización y a una normatividad de nuestra conducta. Pero como diría Foucault, “la opción ética y política que cada día debemos hacer consiste en determinar cuál es el peligro principal.”⁴³ Y ello es lo que he tratado de hacer en estos análisis (retomando la obra de Foucault), no sin dejar en claro que son meramente aproximativos. ¿Podemos afirmar que la desaparición de un discurso ético universal marcará el fin del humanismo? ¿Qué nuevas técnicas de subjetivación nos aguardan, y sobre todo, qué peligros habremos de enfrentar? Si se trata de liberarnos de nosotros mismos, para poder pensar la diferencia que nos constituye, no podemos lanzar de antemano una utopía que ciegue nuestros pasos en una sola dirección y proteja de la incertidumbre nuestra existencia abandonada. Es en el recodo de todos estos caminos donde nos constituimos como acontecimiento y donde otros, numerosos acontecimientos, nos asaltan de continuo.

43 *Ibid.*, págs. 187-188.