

**DOMINIO DE SÍ, TECNOLOGÍAS DEL YO
Y HERMENÉUTICA DEL SUJETO**
(Sexualidad y sujeto en la obra de Michel Foucault)

PATXI LANCEROS

La *sexualidad* no es una invariante, tampoco una fuerza elemental o una presencia inmediata. La sexualidad es un *dispositivo*:¹ un conjunto de discursos y prácticas en cuyo seno cobran sentido y significado el cuerpo y los placeres, el deseo y los actos. Una *Historia de la sexualidad* debe, por lo tanto, comenzar en el momento en el que se fragua ese dispositivo que todavía nos domina y nos constituye como sujetos dotados de deseo; debe describir una irrupción, un acontecimiento, una ruptura.

Foucault, en *La voluntad de saber*, anuncia el propósito de narrar esa historia: acomete el esfuerzo de ubicar la sexualidad en su espacio propio (un espacio múltiple, no sólo cronológico, sino también teórico y práctico). El proyecto, sin embargo, se interrumpe bruscamente: queda el volumen en el que se exponen sus líneas generales, y el apunte de cinco problemáticas susceptibles de análisis (HS, I, pp. 140ss.).

Ocho años después, en 1984, publica Michel Foucault dos volúmenes en los que también el cuerpo, los placeres, los actos llamados sexuales son objeto de estudio. Pero, contra lo que el título anuncia, aquí no se habla de *sexualidad*.

Desde la perspectiva más común, puede parecer que el tema es "el mismo". Desde la perspectiva foucaultiana, por el contrario, el primer elemento de reflexión toma la siguiente forma: *los griegos no tenían sexualidad*. Es evidente que tenían órganos genitales, que se entregaban

¹ Véase, Foucault, M.: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1977 (en adelante HS, I), pp. 93ss.

a los placeres: es cierto que pensaron sobre el momento propicio para el coito, que se interrogaron sobre lugares y posturas. El sexo, sin embargo, no existía. La afirmación no debe sorprender: si Foucault había escrito ya sobre la emergencia de la locura, sobre el nacimiento del hombre, sobre la irrupción de la delincuencia, ¿por qué no pensar que la sexualidad tiene su propia historia, que nació en un determinado momento, que desaparecerá?

De hecho, el nuevo paisaje que transita Foucault entrega un ámbito de experiencia que implica sus propias posibilidades analíticas y se rebela contra la imposición del *dispositivo de la sexualidad*.² En ese paisaje —que es el griego antiguo— podemos hallar una línea de pensamiento y acción que se teje en torno a las problemáticas suscitadas por el cuerpo y los placeres: reflexiones filosóficas y médicas, consejos, advertencias, etc. Lo que no hallaremos, sin embargo, es un discurso científico que tome por objeto la inexistente sexualidad; tampoco un código moral unitario que reúna prohibiciones y amenace con sanciones.

Lo que desarrolla Foucault es, precisamente, esta última cuestión: frente a las habituales morales (orientadas hacia el código) la experiencia moral griega se orienta hacia la ética, es decir, obliga al individuo a constituirse en sujeto moral al margen de un sistema de reglas autoritario, vinculante, obligatorio y coercitivo.

Alguna de las posibilidades y exigencias que entraña la orientación de la moral hacia la ética (y el consiguiente compromiso de autoconstitución del sujeto moral) son las que vamos a considerar aquí. Justificamos previamente esta elección.

En los textos que Foucault escribe entre los años 1976 y 1984 se pueden distinguir dos líneas de fuerza o dos ejes —autónomos e implicados— que exigen tratamientos diferentes. El eje más explícito describe la “sexualidad” griega, es decir, las prácticas eróticas y los núcleos problemáticos que éstas generan en la Grecia clásica y en la época helenística. Se trata de un estudio de carácter preferentemente histórico; importante, sin duda alguna, pero tal vez no fundamental.

El segundo eje, que quizá en algunos textos permanezca latente u oculto, se aplica al descubrimiento de lo que Foucault denomina *tecnologías del yo*: las reflexiones, medios e instrumentos a través de los cuales el sujeto se hace cargo de su propia conducta, configurándose así

² Foucault, M.: *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1986 (en adelante HS, II), p. 35.

como sujeto moral. La importancia de esta segunda temática no radica sólo en el hecho de que sostiene a la primera ofreciendo su contexto filosófico adecuado, sino en el hecho de que concluye una investigación, realizada a lo largo de más de treinta años, en la que la constitución del sujeto se insinúa como tema (y problema) principal.

Más que describir una serie de comportamientos y las problemáticas que suscitan, Foucault describe —nos atrevemos a sugerir— un conjunto de *tecnologías* con las que el individuo se comprende y se construye a sí mismo como sujeto moral.

(a) La austeridad griega. El dominio de sí.

Se tiende a pensar que, en cuestiones de “sexo”, los griegos eran más tolerantes que nosotros, más “liberales”. La homosexualidad no estaba explícitamente prohibida, la práctica sexual no se circunscribía legalmente al matrimonio legítimo: constataciones de este tipo pueden abonar la opinión de que los griegos convivían aproblemáticamente con su sexualidad, daban rienda suelta a sus instintos.

La opinión, sin embargo es errónea. Primeramente, porque los griegos no tenían ni sexualidad ni “instinto sexual”. En segundo lugar, porque su relación con los placeres —aún sin apoyarse en interdicciones y decretos— siempre fue *problemática*.

Los documentos de la Grecia clásica, sobre los que Foucault trabaja, descubren pronto algunos puntos discutidos: la vida del cuerpo y su relación con los actos sexuales, la institución matrimonial, el amor entre hombres, el sexo y la sabiduría.³ Sobre estos puntos se elabora una reflexión constante, se constituyen, cuando menos, en temas de preocupación. Esos mismos temas serán tratados en la época helenística y, con muy pocas variantes, los volveremos a hallar en la moral cristiana. Se detecta así una curiosa *continuidad temática*: cuando de sexualidad y moral se trata, los mismos temas tienden a constituirse en problemas, reclaman reiteradamente la atención. La coincidencia no acaba aquí: de forma más o menos insistente, las exigencias de austeridad en materia sexual se repiten en los tres momentos mencionados (griego, helenístico, cris-

³ “Hay que pensar que muy pronto, en la reflexión moral de la Antigüedad, se formó una temática —una “cuadriemática— de la austeridad sexual, alrededor y a propósito de la vida del cuerpo, de la institución del matrimonio, de las relaciones entre hombres y de la existencia de sabiduría” (HS, II, p. 23).

tiano). En ninguno de ellos se incita sin precaución al uso de los placeres y en todos ellos se pretende evitar el abuso. Ciertos temores aconsejan la abstinencia sexual (HS, II, pp. 17s.), ciertos esquemas de comportamiento invitan a la prudencia (HS, II, pp. 18ss.), determinadas imágenes (como la del afeminado) previenen contra el exceso (HS, II, pp. 20s.), determinados modelos se proponen como ideal de conducta basado en la austeridad, en la fidelidad, tal vez incluso en la renuncia (HS, II, p. 22). Pues bien, lo que Foucault descubre es que los temores, los esquemas, las imágenes y los modelos se repiten (con matices) tanto en la Grecia clásica como en el Cristianismo.

Para una lectura superficial, la continuidad temática que se observa, la insistencia en la austeridad o la abstinencia, llevarían a la conclusión de que la moral griega no es sino el preámbulo —débil, indeciso, incompleto— de la moral cristiana.

No es esa la idea de Foucault. Si niega la opinión de un paganismo “sexualmente liberado”, desinhibido y aproblemático, no es para proponer la alternativa de una moral homogénea y en desarrollo continuo. Lo que hay que concluir es que la discontinuidad no se produce al nivel de los problemas (su persistencia así lo indica) sino a un nivel más profundo que atañe a las formas de problematización e implica al sujeto moral. La pregunta que se debe formular no es *¿Qué se problematiza?*, sino *¿cómo* determinados usos, determinadas prácticas, devienen problema?. Si la primera pregunta descubre una continuidad más o menos estricta, la segunda permitirá describir *distintas morales* bajo la continuidad temática: distintos modos de relación entre el sujeto y los placeres, distintas *experiencias*, distintas formas de constituirse en sujeto moral.

En primer lugar cabe apreciar que mientras la pastoral cristiana se afirma en una moral “cuyos preceptos eran constrictivos” y de alcance universal, por el contrario, “en el pensamiento antiguo las exigencias de austeridad no estaban organizadas en una moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta por igual a todos; eran más bien un complemento, algo así como un “lujo” en relación con la moral admitida comúnmente” (HS, II, p. 23).

Pero no sólo falta la regla con carácter autoritario y universal. En ausencia de código articulado y de institución, la reflexión que enfrenta los problemas suscitados por la actividad sexual en la Grecia antigua procede de instancias diversas, sin organización ni pretensión unitaria: movimientos religiosos, escuelas filosóficas y médicas. De tales instancias emanen comentarios que, si bien se aplican a los mismos núcleos temá-

ticos y tienen como horizonte común la austeridad, ponen de manifiesto diversidad de *estilos*: “la austeridad pitagórica no era la de los estoicos, que a su vez era muy distinta de la recomendada por Epicuro” (HS, II, p. 23).

La ausencia de una red apretada, la “pluralidad de estilos”, define hasta cierto punto el paisaje moral griego. Pero no completamente. Porque, observando con mayor detenimiento, se perciben unas constantes —apenas explícitas— que funcionan como presupuestos de la reflexión:

- Se trata de una *moral viril*, “una moral pensada, escrita y enseñada por hombres y dirigida a los hombres, evidentemente libres” (HS, II, p. 24). Esto quiere decir que la mujer no entra en el ámbito de la reflexión moral sino a título de objeto.
- Se trata de una moral que no versa sobre *actos prohibidos* sino sobre actos y usos que, precisamente por estar permitidos, por entrar dentro de las legítimas atribuciones del hombre libre y poner en juego la relación del individuo consigo mismo y con los otros, se constituyen en problema.

Sobre estos dos presupuestos se soporta el edificio de la moral antigua. Se toman en consideración dos elementos: el individuo (masculino) y su conducta (sus actos). La *ley* apenas aparece como tenue telón de fondo (HS, II, p. 31), la autoridad —como tal— no existe. “El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo” (Ibid.). Es el individuo libre —y libremente— el que acepta, según pautas diversas, problematizar la relación consigo mismo y con sus actos. Es el hombre el que participa en las reflexiones y se dota de una serie de conocimientos y reglas para estilizar su conducta.

Un concepto se sugiere, a juicio de Foucault, como categoría central que resume —tolerando distintas intensidades y formas— la elaboración moral de los periodos antiguo y helenístico: *epimeleia heautou* (cuidado de sí, inquietud de sí). Se trata de algo más que de una temática reiterada y de temprana aparición. Es el principio que unifica las diversas

problematizaciones en cuanto refiere al individuo la responsabilidad de construirse como sujeto libre y soberano.

De hecho, la cuestión de los placeres deviene problemática porque —y cuando— su abuso puede hacer peligrar la soberanía del sujeto. Esto nos indica ya algo al respecto del sesgo que la *inquietud de sí* toma en la Grecia antigua.

El marco en el que la *epimeleia* se inserta es político (o político-social) y en él el estilo de vida queda definido por el dominio, por la soberanía. De ello son testigos los *Diálogos* de Platón, la *Política* de Aristóteles, los escritos de Isócrates o Jenofonte. Es cierto que la cuestión del *dominio* no sólo afecta a las prácticas sexuales: se pone de manifiesto en todos los actos de la vida cívica, en el deporte, en el ejército, en la higiene, en la alimentación... Como ideal de vida (del hombre *adulto, varón y libre*) tiende a regular, de una forma bastante difusa, la totalidad de las conductas.

La verificación de este ideal al nivel de las prácticas sexuales es, sin embargo, lo que a Foucault describe. Y tal descripción muestra cómo y por qué los placeres devinieron problema: no porque habitaran más allá del límite de lo prohibido, tampoco porque fueran intrínsecamente malos o amenazasen la vida en el más allá; los placeres son problemáticos porque en ellos se *prueba* el dominio del hombre sobre sí mismo y se *examina* la capacidad de dominar a los otros.

Renunciamos a reproducir la larga y documentada presentación que Foucault hace de los problemas que plantea el uso de los placeres (*chrésis aphrodisión*), la relación conyugal y el amor a los “muchachos” (amor homosexual e intermasculino). Basta con indicar las cuestiones fundamentales.

En lo que respecta al uso de los placeres, al griego le interesa más la dinámica que la morfología, el ejercicio que la naturaleza (HS, II, pp. 35-91): la actividad sexual desencadena una fuerza susceptible de desbordamiento. Lo que se trata de prevenir es el exceso, puesto que si el ejercicio moderado mitiga ciertas necesidades del organismo, el exceso, por el contrario, ocasiona desequilibrios y debilidad. El *buen uso* obliga a tener en cuenta las necesidades, el momento (pues hay edades, estaciones y horas en las que el ejercicio sexual resulta perjudicial) y la conveniencia o la adecuación al sujeto (hay placeres excesivos para unos que no lo son para otros). Por otra parte, existe un principio general que condiciona el uso del placer: la *enkrateia*, “forma activa de dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo

de los deseos y de los placeres" (HS, II, p. 62). Tal principio implica una relación agonística que toma la forma de una *batalla por el poder*. Lo que en ella se decide es si el sujeto domina a los placeres o, por el contrario, es dominado por ellos. Pero, puesto que los placeres, las necesidades y los deseos no son algo extraño al sujeto, la batalla es, propiamente, un combate contra uno mismo. Se trata, en definitiva de *dominar-se*, de que el sujeto se convierta en dueño de sí mismo. "La más vergonzosa de las derrotas, la más ruin —dice Foucault citando a Platón— consiste en ser vencido por uno mismo."⁴ Para tal combate se precisa entrenamiento, ejercicio, aprendizaje: una *askésis* que enseña y practica el dominio de sí mismo como condición para gobernar a los otros. Este tipo de "ascetismo" —reiteradamente presente en, y dignamente representado por, Sócrates— se desarrollará en la época helenística constituyéndose en rasgo definitorio. En la época clásica la *ascética* se inserta en (y forma parte de) la *paidéia* que aspira a la formación del hombre-ciudadano: el que se gobierna a sí mismo y puede, por lo tanto, gobernar la ciudad: "para el pensamiento griego de la época clásica, la "ascética" que permite constituirse como sujeto moral forma parte íntegramente, hasta en su propia forma, del ejercicio de una vida virtuosa que es también la vida del hombre "libre" en su sentido pleno, positivo y político del término" (HS, II, p. 76). Finalmente, la actitud de dominio de sí tiende a la *sóphrosyné*: libertad con respecto a los deseos, soberanía que constituye la felicidad y sigue los *dictados de la razón* (HS, II, pp. 84-89). De esta forma, y a través de la relación con los deseos y los placeres, el hombre austero prueba su *virilidad*: el dominio de sí mismo que le convierte en sujeto moral y sujeto de conocimiento al mismo tiempo. La templanza pone de manifiesto el autodomínio y la sabiduría del sujeto, tal y como enseña Platón en el *Gorgias*: el hombre viril no se deja dominar, el hombre que conoce la verdad no se deja engañar y arrastrar por los placeres. Si Alcibiades da, en más de una ocasión, muestras de sometimiento al placer y al deseo, esto mismo prueba su íntima debilidad y su escasa sabiduría. Sócrates se le opone como modelo de templanza: de dominio de sí y de conocimiento.

Se percibe de qué modo es problematizado el uso de los placeres: sólo en cuanto puede cuestionar la virilidad del sujeto, sólo en cuanto puede evidenciar su incapacidad para gobernarse y gobernar, sólo en

⁴ HS, II, p. 67. El texto de Platón en *Leyes* I, 626 d-e.

cuanto puede hacer dudar, por lo tanto, de su libertad con respecto de los placeres y los deseos.

De ahí que la reflexión griega en relación al uso de los placeres tome forma de régimen (HS, II, pp. 93 ss), que intenta prevenir el exceso y la entrega. De ahí que el régimen se convierta en *arte de vivir*, "toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo" (HS, II, p. 102). Se trata, en cualquier caso, de controlar la cantidad y las circunstancias; de evitar el gasto excesivo de fuerza, de que la violencia del acto sexual no perturbe la relación del individuo consigo mismo. Si la sexualidad es una fuerza, es preciso dominarla, aprovechar sus efectos positivos e incrementarlos; pero también es necesario evitar ser dominado y extenuado por ella.

En la relación con los deseos y los placeres el sujeto se constituye en dueño y señor de su propia conducta: modela su vida de acuerdo a criterios de soberanía, belleza y verdad. Se dota de un estilo propio, es decir, por él elegido y meticulosamente trabajado. A esto es a lo que Foucault denomina *arte de uno mismo* o *estética de la existencia*.⁵

La *epimeleia*, entendida como dominio, que aconseja la moderación, la decidida templanza e incluso una cierta austeridad, se incorpora también a dos escenarios del placer como son el hogar conyugal y el amor intermasculino. En ninguno de los dos casos hallaremos algo así como una prohibición. En el sentido que hoy damos a las palabras, tanto la práctica sexual extramatrimonial como las prácticas homosexuales estaban "permitidas". Ello no quiere decir que no constituyesen problema. Más bien al contrario, se erigieron en foco de preocupación, se rodearon de prevenciones, de ciertas cautelas, y, en cualquier caso, convocaron multitud de reflexiones (HS, II, pp. 137ss.). Pero el problema, la preocupación, se manifiestan en los mismos términos que ya hemos definido para el uso general de los placeres: la inquietud de sí, la cuestión del dominio. En el ámbito conyugal la cuestión del dominio de sí afecta al gobierno del hogar: gobernar el *oikos* supone poder dominarse a sí mismo. El buen orden de la casa se apoya, por lo tanto, en el autogobierno de cada uno de los esposos. Sabemos que no se trata de una relación de equilibrio. El sujeto moral es el hombre: él gobierna y él ha de probar su autodomínio. Se trata de evitar tensiones que provoquen inestabilidad en el hogar, amenacen con debilitarlo, y, en el extremo, extin-

⁵ Por ejemplo en HS, II, p. 131. Véase también: "Une esthétique de l'existence", *Le Monde* 15-16 juillet, 1984.

guirlo. Por ello la reflexión al respecto de la templanza, que ya hemos apuntado anteriormente, muestra, en ciertas ocasiones, modelos de *fidelidad*. No se intuye aquí un primer esbozo de lo que más tarde sería el matrimonio cristiano sino una extensión del *dominio de sí*: en cuanto gobernante de la casa —que sólo se debe a sí mismo, que tiene todos los derechos— el marido prueba el dominio sobre sí mismo al renunciar a placeres que no le están prohibidos, al gobernar y someter sus deseos. No hay, por lo tanto, una premonición vaga de la conyugalidad posterior: hay una ética que reflexiona, desde *el dominio de sí*, la conducta adecuada del hombre que ha de gobernar su casa, a su mujer y a sus esclavos.

La reflexión sobre la "homosexualidad"⁶ se efectúa en base a parámetros similares. La cuestión del dominio se coloca también en el centro y hace problema de una relación *difícil*. Veamos en qué radica la dificultad y la especificidad de la relación sexual intermasculina.

Inicialmente, hay que observar que el griego no hace problema de *toda* relación homosexual. La problemática se plantea sólo (o de forma más insistente) en relación a lo que nosotros denominamos *pederastia*: el amor de los muchachos (supuesto que no sean esclavos o de baja condición). Por otra parte, el problema no se plantea al nivel de la naturaleza o estructura del deseo, de la "inclinación": no sólo porque el deseo del muchacho, la inclinación sexual hacia el adolescente, carezca de rasgos "perversos" o "anormales", sino porque tal deseo o inclinación *no se diferencia* (natural o estructuralmente) del apetito que despierta el sexo femenino (HS, II, pp. 172).

Si la relación sexual con los muchachos deviene problemática es porque: (a) no puede ser estable sino que necesariamente se caracteriza por su corta duración, (b) se produce en una situación de desequilibrio que afecta tanto al dominio de sí de cada uno de los amantes como al dominio de uno sobre el otro, (c) implica a un adolescente en vías de formación, es decir, en proceso de constitución como sujeto libre, como ciudadano.

⁶ El término homosexualidad, que permite localizar inmediatamente un dominio de comportamientos, no puede utilizarse sin reservas. En cualquier caso, como en breve veremos, el problema griego con respecto a la relación sexual entre individuos del mismo sexo poco tiene que ver con el problema moderno frente a la homosexualidad.

El amor de los muchachos se inscribe en un registro múltiple, a la vez físico, pedagógico y político,⁷ que hace de él objeto de preocupación constante, de comentario habitual y de seria reflexión... Pues, precisamente porque no se ve afectado por ningún tipo de prohibición, precisamente porque es una práctica habitual, da lugar a una teorización exhaustiva: una filosofía de la pederastia cuyo objetivo es determinar los peligros y prevenir las consecuencias negativas que entraña para el ciudadano libre una práctica que en sí no es *mala* pero que contiene elementos de *riesgo*.

La idea que preside la reflexión sigue siendo —y aún de forma más acentuada— la del *dominio*. Pero las variantes que aquí presenta son más complejas que las que adquiriría en el uso general de los placeres y en el ámbito del hogar: en el primero se trata tan sólo del autodomínio (dominarse, dominar las pasiones); en el segundo se trata del dominio de sí y de los otros, pero de *unos otros* (la mujer, los esclavos) que pertenecen al grupo de los dominados por naturaleza. Aquí, teniendo en cuenta el elemento tiempo, la constante del dominio se divide en dominarse, dominar y ser dominado (a la vez por los deseos y por el otro).

Efectivamente, teniendo en cuenta que la reflexión se elabora exclusivamente sobre el *esquema de la penetración*, vinculado necesariamente a un juego de posiciones que se precipita en la polaridad activo-pasivo, se perciben de forma casi inmediata las implicaciones ético-políticas que adquiere la pederastia: la mácula del ciudadano, del hombre viril y libre, es la *pasividad*, manifestación y prueba de debilidad, entrega y sometimiento. En la relación sexual entre un hombre (adulto) y un adolescente, es —en principio— el segundo el elemento pasivo, lo que está en concordancia con su edad y situación. Ahora bien, hay que evitar la aquiescencia inmediata, hay que cultivar la resistencia. De lo que se trata es de que el muchacho, que llegará a ser adulto, no adquiriera hábitos de debi-

⁷Nos referimos aquí tan sólo a los aspectos que atañen a la reflexión de Foucault. Es evidente, por otra parte, que la homosexualidad Griega puede ser enfocada desde otros puntos de vista, p. ej. religiosos, rituales o simbólicos. Sobre esto último véase el importante libro de B. Sargent *La homosexualidad en la mitología griega*, Barcelona: Alta Fulla, 1986; al respecto de la función pedagógica son interesantes —aunque llenas de prejuicios— las consideraciones de H.-I. Marrou en su *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires: EUDEBA, 1976³, sobre todo el capítulo "De la pederastia como educación", pp. 31-42; un gran libro de conjunto es el de K.J. Dover *Greek Homosexuality*, London: Duckworth, 1978; interesante asimismo el texto de J. Boswell *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago 1980 (Trad. esp. Barcelona: Muchnik, 1982).

lidad y entrega. El esquema es complejo por cuanto el adulto ha de mostrar el dominio que tiene sobre sí y sus pasiones y, a la vez, el dominio "pedagógico" sobre el muchacho; éste a su vez debe, a base de resistencias y elecciones, mostrar su criterio y su tendencia a no ser dominado y simultáneamente debe apuntar condiciones de autodomínio y dominio de sus deseos. Todo ello conduce la reflexión a un cálculo de frecuencias, tiempos y posiciones, a unos criterios para la elección del compañero-amante. La pederastia se convierte así en un arriesgado ejercicio en el que el sujeto se constituye como dueño de sí y ciudadano: la preocupación proviene del riesgo que suponen las elecciones mal hechas, la pasividad mantenida más allá de sus límites legítimos y la posibilidad — siempre presente— de que las pasiones y los deseos dominen a los amantes.

Como vemos, la práctica "homosexual" se inscribe —al margen de todo código— en el esquema de una moral orientada hacia la ética, una moral reflexionada en la que la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) entendida como dominio de sí y de los otros se ejercita como medio y fin del proceso de constitución del hombre en sujeto (moral). No cabe concluir, por lo tanto, que los griegos fueran más o menos tolerantes con respecto a la "homosexualidad" o la "pederastia". El problema se plantea en el ámbito de una moral distinta: una moral que problematiza los actos y la relación que —a través de ellos— el sujeto tiene consigo mismo.

Foucault entiende que el horizonte teleológico de esa moral está constituido por un ideal de belleza en la realización de los actos que conlleva la belleza del sujeto que a su través se configura. La preocupación y el dominio de sí, la reflexión y el ejercicio, completan una ética concebida como estética de la existencia. Su objetivo: dar estilo a la libertad (HS, II, p. 92).

En este esquema —predominante en la moral griega clásica-Platón (o más bien el Sócrates de Platón) supone un principio de desplazamiento. Sin abandonar definitivamente el modelo, sin esquivar la cuestión de la inquietud y el dominio de sí, Platón se escapa de la concepción físico-dinámica para insertar la reflexión en un contexto ontológico-filosófico en el que la pregunta ya no es *¿cómo amar?* (a quién, en qué tiempo, con qué frecuencia, en qué posición...) sino *¿qué es el amor?*. Se desarrollará a partir de aquí toda una temática que vincula la austeridad, la templanza, y —en el extremo— la total abstinencia ascética, a la búsqueda de la verdad: búsqueda y amor de la verdad, filosofía como *amor verdadero*.

Pero ese tiempo todavía no ha llegado —y aún tardará en llegar—. Constituye otro problema, otra forma de entender, elaborar y valorar la actividad sexual, la renuncia y el ascetismo.

De lo que se trataba aquí era de ubicar el “problema griego”, más adecuadamente, la forma clásica de problematizar los placeres. Se trataba de cuestionar la *ilusión óptica* de la tolerancia y la aproblematicidad inscribiendo el tema de la actividad sexual y los placeres, así como la cuantiosa reflexión al respecto, en su contexto moral propio. La imagen del griego despreocupado se desvanece entonces y es sustituida por la del individuo que piensa los actos (sexuales) en relación consigo mismo y con su constitución como sujeto moral, que inscribe su reflexión en un escenario cívico-político cuya característica fundamental es no tolerar abismo entre lo privado y lo público. El principio que articula la reflexión y rige la actividad es el de la *inquietud de sí*: “su historia” comienza con Sócrates, tal vez incluso antes, pero no concluye en la época griega clásica. Veremos como se matiza y se desarrolla en la época helenística.

Todo ello se encamina hacia una moral que pretende austeridad y templanza, y que propone un marco teórico y una serie de ejercicios cuyo objetivo es fundamentar y conseguir el dominio de sí.

Y, sin embargo, la prolongada reflexión no configura un código de actos permitidos y prohibidos, la austeridad no se convierte en principio obligatorio, universal y vinculante. En el fondo de la moral griega clásica resiste la *elección*: es el individuo el que elige y, a partir de aquí, reflexiona y modela su conducta. Moral de hombres. Moral aristocrática. Diferente a las nuestras, en cualquier caso, no tanto por los resultados a los que llega, por las conclusiones comportamentales que ofrece, sino por los principios de los que parte. Fundamentalmente uno: la ética no es cuestión de *norma* sino de *forma*: no es cuestión de *obediencia* sino de *elección*. No se basa en la secuencia prohibición-vigilancia-sanción sino en una especie de *principio estético* que invita al trabajo continuo sobre la propia vida, sobre el individuo y sus actos para construir una forma coherente y bella, *virtuosa* en el más amplio y antiguo sentido del término.

La *epimeleia heautou*, el cuidado y dominio de sí, —sanciona Foucault— no se elabora como moral de la sumisión sino como *estética de la existencia*.

(b) Tecnologías del yo.

En el universo moral griego no existe una tabla normativa, obligatoria y vinculante; se desarrolla, por el contrario, toda una reflexión tendente a proponer *medios* para lograr la constitución del sujeto. Es lo que Foucault denomina tecnologías o prácticas del yo. Tales tecnologías generan un dominio de historicidad propio, susceptible de ser investigado en términos de racionalidad práctica:⁸ la historia de cómo los individuos actúan sobre sí mismos para constituirse en sujetos según criterios y finalidades determinados y, sin duda, múltiples. Foucault jamás llegó a escribir esa historia; sí manifestó la intención de dedicarse a ella,⁹ y también elaboró algunos textos que descubren la dirección que el análisis debiera haber tomado.

La idea de una tal historia culmina la filosofía de Foucault y encuentra en ésta misma filosofía su condición de posibilidad: se integra en una prolongada investigación que anteriormente ha dado cuenta de otro tipo de tecnologías (de saber y poder—TY, pp. 47ss.) y se basa en la concepción foucaultiana del sujeto: “De la idea de que el sujeto no nos es dado, pienso que se deriva sólo una consecuencia práctica: tenemos que crearnos a nosotros mismos como una obra de arte” (Dreyfus/Rabinow, p. 237).

Se pueden señalar asimismo dos precedentes históricos, ambos muy presentes en la obra de Foucault: el pensamiento de Nietzsche, tal y como se expresa —en este caso— en el aforismo 290 de *La Gaya Ciencia*,¹⁰ y la filosofía de la época helenística, que, además le sirve al filósofo francés para iniciar su análisis histórico de las tecnologías del yo.

⁸ Rabinow, P. (ed.): *The Foucault Reader*, New York: Penguin, 1984. p. 255.

⁹ Foucault, M.: *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1990 (en adelante TY), p. 49; Foucault, M.: “The Subject and Power” y “On the Genealogy of Ethics”, en: Dreyfus/Rabinow: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983 pp. 229ss.

¹⁰ Reproducimos un fragmento del mismo: “Sólo es necesaria una cosa: ‘Imprimir estilo a su carácter’, es un arte con que rara vez tropezamos. Lo practica aquel que percibe en conjunto la suma de fuerzas y de debilidades que ofrece su índole para adaptarlas luego a un plan artístico, de modo que cada cosa resulte con su arte y su razón de ser y hasta las debilidades hechicen a los ojos.. Aquí se añade una gran porción de segunda naturaleza, allá se suprime una gran porción de la condición primera, y en ambos casos la obra se ha llevado a cabo con lenta preparación y trabajo cotidiano. Aquí lo feo que no podía ser eliminado se disfraza, allá se transforma en sublime.

Efectivamente, pensadores como Séneca, Epicteto, Musonio Rufo, Plutarco, Marco Aurelio o Sexto Empírico dan a la propia filosofía el carácter de arte de vivir o técnica de vida (*techné tou biou, techné peribion, ars vivendi, ars vitae*).¹¹ Estos mismos autores —y algún otro— dan a Foucault la pauta para proseguir su *Historia de la sexualidad* refiriéndola a la autoconstitución del sujeto moral y fijándose especialmente en las prácticas que se desarrollan con vistas a que el individuo actúe sobre sí mismo.

Porque el hecho más característico de la época helenística, a cuyo análisis dedica Foucault el libro *La inquietud de sí*, es que la *epimeleia* se afilia menos al marco socio-político en cuyo interior se había confinado en la Grecia clásica para especializarse más en el “cultivo de sí”, intensificando las formas de relación del individuo consigo mismo y valorándolas de una manera diferente de como fueron valoradas en la época anterior.¹² El *cultivo de sí* (*cura sui*) se convirtió en una especie de temática común a todas las filosofías (sin conformar por ello un cuerpo doctrinal vinculante): se halla entre los platónicos, entre los epicúreos, entre los estoicos, etc. (HS, III, pp. 44ss.; TY, p. 61).

Pero no se detecta sólo —en el paso de la Grecia clásica el helenismo— una universalización del *cuidado de sí*, una especie de consenso que reúne, respetando su especificidad propia, a las distintas escuelas filosóficas. Se puede descubrir también una generalización del concepto que permite hablar de una época centrada en el cultivo o cultura del yo.¹³ Y esto en la medida en que el *cuidado de sí* se ofrece

Muchas cosas bajas que se resistían a tomar formas han sido reservadas y utilizadas para las perspectivas lejanas; deben producir efecto a distancia, en la lejanía, en lo inconmesurable. Y cuando, al fin, la obra esté terminada, se advertirá cómo lo que ha dominado y moldeado lo grande y lo pequeño ha sido la presión de un mismo gusto. La calidad del gusto; el que haya sido bueno o malo, importa mucho menos de lo que se cree; lo esencial es la unidad del gusto. Los espíritus fuertes y dominadores son los que encuentran deleite más sutil en esa presión, en esa sujeción y ese perfeccionamiento bajo una ley propia. La pasión de su voluntad potente se calma ante el espectáculo de lo natural sometido a estilo, de toda naturaleza vencida y domada; hasta cuando tienen que construir palacios o plantar jardines repugnan dejar en libertad a la Naturaleza.”

¹¹ Véanse al respecto los valiosos comentarios de W. Schmid en *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, pp. 253ss.

¹² Foucault, M.: *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 1986 (en adelante HS, III) pp. 41s.

¹³ Que nada tiene que ver con actuales formas de culto al yo o *culto a la personalidad*.

como tarea potencialmente válida para todos (aun sin ser obligatoria para nadie) y que debe ocupar al individuo a lo largo de toda su vida y en cada uno de los momentos de la misma.

La *epimeleia* se intensifica, se universaliza y se generaliza, por lo tanto. Al comienzo de la época helenística se convierte en el marco legítimo en el que se reflexionan los actos, en el ámbito moral por excelencia. Foucault estudia pormenorizadamente cómo los núcleos problemáticos constituidos en torno a la actividad sexual en la Grecia clásica se transforman (o se matizan) en este nuevo paisaje moral. Aquí, nos interesa fundamentalmente analizar, no las transformaciones, sino el conjunto de *técnicas* que nacen del *cuidado de sí* y que hacen a tales transformaciones comprensibles y necesarias.

Para ello hay que comenzar señalando la mayor diferencia que la *inquiétude de sí* presenta en la época imperial con respecto a la época clásica. Foucault toma como modelo de la segunda un texto característico en el que Sócrates introduce la cuestión del *ocuparse de sí mismo* (*epimelésthai seautou*). Recordemos que Sócrates se presenta —en la *Apología*— como maestro de la preocupación por sí mismo: un dios le ha conferido tal misión, que, además es importante en grado sumo para la vida cívica. En el texto que Foucault trae a colación, *Alcibiades I* (TY, pp. 55ss.; HS, III, p. 43), Sócrates insta a Alcibiades a ocuparse de sí mismo como condición para ocuparse de los otros. El contexto es decididamente político: entre la *epimeleia heautou* y la actividad política existen unas relaciones de previedad, continuidad e isomorfismo. Se trata, por otra parte, de una actividad circunscrita a una determinada etapa de la vida: la juventud; Sócrates urge a Alcibiades para que no deje pasar el tiempo, puesto que llegado un determinado momento “sería demasiado tarde”. Finalmente, la práctica de sí se *subordina* al conocimiento de uno mismo: el conocido frontispicio del oráculo de Delfos indica la condición fundamental de la *epimeleia*.

En la época helenística encontramos una relación totalmente distinta entre el *cuidado de sí* y los tres elementos que aparecen en el texto de Platón. En primer lugar, parece haber una incompatibilidad entre la relación con uno mismo y la actividad política (TY, p. 60): el cuidado de uno mismo requiere dedicación exclusiva si es posible, preferencial en cualquier caso. De ahí que la pregunta en multitud de textos en la época imperial sea ¿cuándo, cómo y en qué condiciones debe uno alejarse de la política para dedicarse a sí mismo?. Recuérdese, en este sentido, la insistencia de Séneca en las *Cartas a Lucilio* para que éste abandone la ac-

tividad política y se vuelva sobre sí mismo (*epístrophé heautou*). En segundo lugar, la *epimeleia* no se restringe a una determinada época de la vida: debe ocupar en todo tiempo y ocupar todo el tiempo. Epicuro, Epicteto, el mismo Séneca, Marco Aurelio dan testimonios suficientes al respecto de que nunca es pronto y nunca es tarde para comenzar a ocuparse de sí mismo. Se pasa con ello, de un *modelo pedagógico* (restringido a la juventud) a un *modelo administrativo* (que se prolonga sin descuido a lo largo de toda la vida). Finalmente, el *cuidado* ni se limita ni se somete al conocimiento: contempla toda una serie de prácticas y ejercicios que *no sólo* buscan la verdad (TY pp. 60ss.).

En el seno de esta nueva concepción de la *epimeleia* —generalizada y globalizante— es donde tiene lugar una intensificación de los procedimientos, prácticas o tecnologías del yo: la *preocupación*, convertida en *cuidado*, ha de desarrollar todos los medios para que el sujeto se configure a sí mismo; en este sentido “puede decirse que en toda la filosofía antigua, la inquietud de sí ha sido considerada a la vez como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados”.¹⁴

Es conveniente destacar alguno de estos procedimientos:

- El primero de ellos es lo que Foucault denomina la *escritura de sí*. Se propicia en la época helenística que el individuo tome nota de todos sus actos —incluso de los más nimios—. Se escriben cartas que han de ser releídas y recordadas, se envían a amigos o maestros (así Séneca o Marco Aurelio) para ayudarles o dejarse aconsejar por ellos. Esto provoca el surgimiento de toda una *literatura del yo* que promueve la vigilancia de uno mismo. El compromiso de escribir es la condición de no olvidar, pero también de estar atento, de estar siempre en guardia, de que nada pase desapercibido.
- Otra técnica habitual e importante es el *examen de conciencia* (vinculado también a la dirección de conciencia). Se trata aquí de ejercer un control exhaustivo, meticuloso, de las representaciones, se trata de tener en cuenta las intenciones, los deseos, los pensamientos: pero no con actitud de desciframiento, de búsqueda de algo que esconderían en su interior, que sería su profunda verdad o su más íntimo secreto (TY, pp. 70ss.). El examen establece un

¹⁴ Foucault, M.: *Résumé des cours*, Paris: Julliard, 1989, p. 149.

modelo administrativo (no hermenéutico) en la relación del individuo consigo mismo: puesto que el hombre se constituye como sujeto a través de los pensamientos, los deseos, las acciones, lo que se pretende es contabilizarlos, distribuirlos, ejercer sobre ellos un control.

- Pero tal vez la técnica más completa, la que mejor da cuenta de la constitución del sujeto en la época helenística es la *askesis*. Se trata de un ejercicio complejo que poco tiene que ver con la ascética cristiana: no se pretende aquí renunciar al propio yo sino, por el contrario, “una consideración progresiva del yo, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y la asimilación de la verdad” (TY, p. 73).

La *askesis* estoica se compone de dos elementos: meditación (*melete*) y ejercicio (*gymnasia*).¹⁵ Ambos tienden a comprender la verdad, ejercitarla y convertirla en virtud, es decir en modo de vida. La *melete* (*meditatio*) trata de encadenar acontecimientos posibles a partir de una suposición. Tiene como objetivo estar mentalmente preparado para cualquier cosa que pueda suceder. La forma más habitual de *melete* es la *praemeditatio malorum*, según la cual el individuo imagina que puede suceder lo peor y se pone mentalmente en la situación de que ya ha sucedido. A través de la meditación de la desgracia, el individuo pretende convencerse de que *lo malo* no es tal, sino acontecimiento, suceso puro que, como tal, debe ser aceptado. De lo que se trata es de que el individuo esté en disposición de sobreponerse a la adversidad, de no dejarse dominar o someter por los acontecimientos por más desagradables que estos sean.

La meditación se acompaña del ejercicio (*gymnasia*). Lo que se hace es una especie de “teatro” que lleva a vivir la situación presuntamente desagradable. Ejercicios de abstinencia alimenticia y sexual, privación de comodidades, etc. son los casos más habituales. Séneca le escribe a Lucilio contándole su preparación para las *Saturnales*: se sienta ante una mesa repleta de exquisitos manjares, los contempla detenidamente, después se los da a los esclavos y él se alimenta con la comida preparada para ellos.

Con este tipo de ejercicios lo que se pretende *entrenarse* (no ya sólo convencerse) para soportar y dominar la eventual desgracia. No se trata,

¹⁵TY, p. 74; *Résumé des cours* (ref. 14), pp. 155ss.

por lo tanto, de un ejercicio de renuncia o sacrificio, en el sentido que tales palabras adquirirán con el cristianismo. Tampoco se trata de un ejercicio de purificación. Es propiamente un entrenamiento físico que se acompaña y completa la meditación. A través de ambos el sujeto se prepara para la situación posible: no sólo se preocupa por dominar y dominarse en situaciones reales sino que extiende el dominio a toda situación imaginaria.

La culminación de todos estos ejercicios y meditaciones es la meditación de la muerte (*melete thanatou, meditatio mortis*—ref. 14, pp. 164ss.). Marco Aurelio describe tal ejercicio como la culminación de la moral, como la prueba máxima de la autonomía y el dominio del sujeto. Y Séneca le muestra a Lucilio la necesidad (moral) de “vivir cada día como si fuese el último; de vivir toda la vida como si transcurriera en un día y de vivir cada día como si éste fuera la totalidad de la vida”.

No pensemos que este conjunto de técnicas constituyen una especie de aparato ornamental y superfluo en el marco de la filosofía helenística. Son, por el contrario, parte integrante fundamental de una moral que se entiende a sí misma como ética en el sentido que Foucault da a esta última palabra.

El hilo conductor de la filosofía en la época imperial lo constituye la idea del *cuidado de sí*, y esta idea necesita ser concretada en técnicas y procedimientos que atraviesan de parte a parte la vida del individuo y se convierten en soporte continuo de su conducta, tanto pública como privada. La conclusión se impone: la subjetividad del hombre de la época helenística, su *ethos*, su relación consigo mismo y con los demás se elabora continuamente a través de una serie de tecnologías del yo.

Pero la importancia de las tecnologías y prácticas del yo sería escasa, meramente local, si éstas restringieran su presencia y su función a una determinada época. Lo que Foucault insinúa es que, por el contrario, para todo momento de la historia se pueden describir técnicas y procedimientos que el individuo —voluntariamente o haciendo un acto de obediencia— aplica sobre sí mismo. Lo cual equivale a decir que la constitución del sujeto se soporta *siempre* sobre un cierto número de tecnologías del yo de distinto tipo y carácter. Una historia del sujeto, como la que Foucault intenta realizar, debe contener, por lo tanto, una historia de las tecnologías según las cuales el individuo actúa sobre su propia conducta.

La hipótesis foucaultiana parece fácil de probar en el marco de lo que él denomina “morales orientadas hacia la ética”. Acabamos de ver

un modelo. Puesto que en ellas “el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí” (HS, II, p. 30) la necesidad de un conjunto de técnicas está indicada en la propia definición.

Las “morales orientadas hacia el código” parecen resistirse más, en principio, a aceptar el concurso de las tecnologías y prácticas del yo.

Esto, sin embargo, no es cierto. Prácticas y tecnologías no implican necesariamente ausencia de código, de conjunto de reglas y normas que se imponen a la conducta (o pretenden imponerse). En las morales orientadas hacia el código se pueden encontrar también tecnologías del yo que se relacionan con el conjunto normativo tanto en términos de aceptación y obediencia como en términos de resistencia.

De hecho, el sujeto construye su relación consigo mismo (aun cuando el objetivo sea la renuncia al yo) sobre tecnologías y prácticas de diversa índole. Las experiencias griega clásica y helenística nos muestran un modelo de contraste frente a otro tipo de técnicas que comienzan a elaborarse en el ámbito de la moral cristiana y cuyo desarrollo y mutaciones llegan hasta nosotros. A ese conjunto de técnicas (para analizar el cual Foucault dejó unos pocos apuntes) es al que vamos a referirnos ahora brevemente. Se insertan en otra experiencia moral, tan prolongada, tan compleja, que sería más indicado referirse a ella en plural. Acaso recorran, en sus distintas formas, todo el período que va desde la Antigüedad tardía hasta la Modernidad, desde la protofilosofía y prototeología cristianas hasta nuestras Ciencias Humanas.

Esa experiencia moral genera técnicas que aspiran más a la comprensión, a la introspección y a la interpretación. En dos direcciones mayores: renunciar al yo y “constituir positivamente un nuevo yo” (TY, p. 94). El nombre bajo el que Foucault analiza ese tipo de técnicas, y la forma de sujeto que persiguen y constituyen es el de *hermenéutica del sujeto*.

(c) *Hermenéutica del sujeto.*

“El título que podrían y deberían tener estas conferencias es *Acerca del comienzo de la hermenéutica del yo*”.¹⁶ Así, inicia Foucault una serie de ponencias en la Universidad de Berkeley que, con escasas variantes, repetiría en varias universidades americanas en el otoño de 1980. De hecho, tales comunicaciones, junto a un pequeño texto titulado *El combate de la castidad*,¹⁷ constituyen la única indicación publicada de lo que Foucault anunció como volumen final de su *Historia de la sexualidad*.¹⁸

El tema que introducen, el que el prometido volumen tendría que analizar reposadamente, es el de los procesos de subjetivación moral en el cristianismo primitivo. Y su mayor novedad consiste en descubrir un procedimiento de constitución del sujeto cuya importancia para la cultura occidental no puede ser soslayada: “declarar en voz alta y de forma inteligible la verdad al respecto de uno mismo” (ref. 16, p. 201). El enunciado parece remitir a la práctica cristiana de la confesión. E indudablemente lo hace. Pero no sólo a ella; confesar, o mejor *confesarse*, es un ejercicio habitual y requerido por instancias diversas en nuestra cultura: instancias jurídicas, por supuesto, pero también médicas, psicoanalíticas, etc. Se puede decir que a lo largo de unos cuantos siglos se ha fraguado —cambiando, evidentemente, de formas y criterios— un importante dispositivo que exige la observación, el análisis y la exposición de la propia subjetividad. A este dispositivo lo denomina Foucault *hermenéutica del yo*. Los trazos a través de los cuales se configura en los primeros siglos del cristianismo es lo que queremos presentar aquí.

Es preciso previamente recordar que la importancia de “conocerse a sí mismo” se remonta, por lo menos a la Grecia clásica. Es, no sólo la

¹⁶En: Foucault, M.: “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self (Two Lectures at Dartmouth)”, *Political Theory*, 21: 198-227 (1993). El texto, establecido y editado por Mark Blasius recoge el contenido de dos conferencias en el Dartmouth College y las variantes introducidas por Foucault en sus comparecencias en Berkeley. Constituye un documento de inapreciable valor para analizar la última época del filósofo francés, que completa las ya editadas conferencias en la universidad de Vermont (TY).

¹⁷Foucault, M.: *El combate de la castidad*, en: Ariés, Ph.; Béjin, A; Foucault, M. y otros: *Sexualidades occidentales*, Barcelona: Paidós, 1987, pp. 33-50.

¹⁸En varias ocasiones (p. ej.: Dreyfus/Rabinow, p. 230) anuncia Foucault la “inminente” publicación de un cuarto volumen de su *Historia de la Sexualidad* cuyo título sería *Les aveux de la chair*.

famosa (y difícilmente interpretable) consigna el Oráculo de Delfos, sino también uno de los temas socráticos por excelencia. Por otra parte, tanto en la época clásica griega como en el helenismo se desarrollaron técnicas de conocimiento de sí: parece que el examen de conciencia y el control de las representaciones fue común a pitagóricos, platónicos, epicúreos y estoicos; también la interpretación de los sueños remite a fuentes tempranas.¹⁹ Pero, tanto en la antigüedad como en la época imperial el *yo* al que tales técnicas se aplican no es algo dado al conocimiento sino algo por construir. El conocimiento se supedita al *cuidado* (*epimeleia*), a la elaboración continua y activa del sujeto de acuerdo a ciertas reglas.

El cristianismo *incorpora* una dimensión de profundidad que se revela en los más tenues movimientos (*co-agitationes*) del alma (ref. 16, p. 217; TY, p. 89), en los pensamientos, y que es preciso conocer: “el material primario para el escrutinio y el examen del *yo* es un ámbito anterior a las acciones, por supuesto, anterior a la voluntad, incluso anterior a los deseos” (ref. 16, p. 217). La profundidad que acecha —y que quizá sea todavía constitutiva del *yo* moderno— induce a un permanente análisis interpretativo, a una incansable hermenéutica, a un desciframiento que pretende descubrir el secreto que late bajo las representaciones que sobrevienen a la conciencia. Esa misma profundidad señala la diferencia entre los procedimientos de constitución del sujeto en la antigüedad y los que se inauguran con el cristianismo: “Las tecnologías del *yo* en el mundo antiguo no estaban vinculadas a un arte de la interpretación sino a artes como la mnemotecnia y la retórica. Auto-observación, auto-interpretación, auto-hermenéutica no intervienen en las tecnologías del *yo* antes del cristianismo” (ref. 16, p. 255).

Al comienzo de la época cristiana, por lo tanto, se produce un cambio importante al nivel de la concepción del sujeto y de las técnicas de constitución del mismo: se inaugura una “voluntad de saber” que afecta al propio *yo*, a la profundidad que en él se manifiesta; una obligatoriedad de que cada uno conozca *quién* es y lo que ocurre dentro de sí. Se trata aquí de descifrar —o construir— la verdad en uno mismo: no una verdad que se mide por la adecuación a las *cosas* o a las reglas que rigen el universo sino la verdad que habita —oculta— en el interior del propio individuo. El *noli foras ire* o el *qui facit veritatem venit ad lucem* agustinianos (ref. 16, p. 211; TY, p. 81) atestiguan esta nueva

¹⁹ Véase el análisis de la *Clave de los sueños* de Artemidoro, en HS III, pp. 7-37.

profundidad pletórica del sujeto. Podría decirse que, a partir de aquí, el delfico *conócete a ti mismo* incrementa su protagonismo en la forma de un: "obsérvate a ti mismo: examina, interpreta, descifra lo *otro* dentro de ti". La urgencia y la necesidad de esta actitud de desciframiento se incrementan por el hecho de que en la profundidad recién incorporada, en ese repliegue interior al individuo, se percibe la inminencia de un implacable poder y del mayor de los peligros: el Diablo, el Enemigo — podría ser el inconsciente—, lo que obliga al hombre "a quedar consigo mismo en un estado de vigilia permanente en cuanto a las más mínimas inclinaciones que se puedan producir en su cuerpo y en su alma" (ref. 16, p. 46).

Es importante percibir que la certeza del peligro interior no genera, ni inmediata ni primariamente, un código de actos permitidos o prohibidos —no se desarrolla según una vertiente jurídica— sino un nuevo modo de relación entre el sujeto y la verdad, una nueva relación con el pensamiento que se produce como hermenéutica del yo —según una vertiente epistémica y ética—: el sujeto queda implicado en una inacabable red de desciframiento y expresión de su propia verdad, una red que liga al individuo consigo mismo a través del conocimiento y con los otros a través de la expresión.

Reconocemos aquí el esquema de *la confesión* y el sacramento de la penitencia tal y como lo contempla todavía la Iglesia católica (incluye *examen* de conciencia y *decir* los pecados al confesor). Un esquema de conocimiento, reconocimiento y comunicación, que exige conocer-se como sujeto pecador, reconocer-se como sujeto pecador y expresar-se o exponer-se como sujeto pecador.²⁰

Tal esquema —que supone al individuo poseedor de una verdad íntima y poderosa que es necesario descifrar y comunicar— se desarrolla, a juicio de Foucault a partir de dos formas de descubrimiento y expresión de la verdad del yo características de los primeros siglos del cristianismo: la *exomologesis* y la *exagoreusis* (TY, pp. 82ss.; ref. 16, pp. 213ss.).

La primera de ellas, la *exomologesis* (Tertuliano traduce el término por *publicatio sui*)²¹. exige reconocerse públicamente. En un primer mo-

²⁰ Con ligeras variantes en el esquema, podría sustituirse "pecador" por "enfermo" o "culpable".

²¹ Tertuliano; *De paenitentia*, cap. X (Texto de Ch. Munier, Paris: Cerf, 1984, p.182).

mento tiene el sentido de saberse íntimamente y reconocerse públicamente cristiano. Pero en su acepción más común adopta carácter penitencial: exige conocerse, aceptarse y presentarse como pecador. No es suficiente, afirma Tertuliano, que el reconocimiento se produzca en la conciencia sino que es preciso un *acto* que manifieste la condición de pecador:²² proclamar, por lo tanto, la verdad de la propia condición. Hay que insistir en que no se trataba de un acto de expresión oral de ciertas faltas sino de acogerse a un *estatuto*, el estatuto de penitente, que, una vez adquirido, se conservaba de por vida: el penitente, incluso después de haberse producido la reconciliación, “no podía casarse ni ordenarse sacerdote” (TY, p. 82). La *exomologesis* es el proceso por el cual se constituye el sujeto ante los ojos de los otros “es el reconocimiento dramático del estatuto propio de penitente” (TY, p. 83).

Quizá lo más sorprendente de esta tecnología del yo —y sin duda lo que la diferencia externamente del examen practicado en la época helénica— sea el carácter dramático y público, la obligatoriedad de la exposición. Para los estoicos, por ejemplo, el examen de conciencia era una práctica fundamentalmente privada. Y aun cuando se hiciera partícipe de él a alguien elegido como maestro o corresponsal —el caso de Marco Aurelio, o del propio Séneca—, lo que se buscaba era consejo y ayuda, dentro de los límites de una discreta intimidad compartida.

En el cristianismo primitivo, por el contrario, la ciudad es testigo del sufrimiento, la vergüenza y la humillación de quien se ha descubierto pecador en su conciencia y expresa de forma voluntaria, pública y dramáticamente, su condición de sujeto penitente (ref. 21, caps. IX-XII).

De hecho, la mostración, la revelación de uno mismo es lo más importante de la *exomologesis*. A través de ella se produce la reconciliación (el perdón de los pecados) y la paradójica constitución del sujeto al renunciar a sí: *Ego non sum ego*.²³ A tres modelos recurrían los autores cristianos para explicar la necesidad de la expresión. Un modelo terapéutico: es preciso mostrar las heridas al médico si se desea que sean

²² Tertuliano, ref. 21, cap. IX, p. 180: “Huius igitur paenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio, ut non conscientia sola praeferratur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis graeco uocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est [...]. Itaque exomologesis prosternendi et humiliandi hominis disciplina est, conuersationem iniungens misericordiae inlicem, de ipso quoque habitu atque uictu.”

²³ El punto décimo del capítulo IV, *De los instrumentos de las buenas obras* de la *Regla* de San Benito explicita la necesidad de “negarse a sí mismo”.

curadas;²⁴ un modelo jurídico: al juez se la aplaca al confesar las faltas; y, finalmente, el modelo del martirio: el mártir que se enfrenta al escarnio, al dolor y a la muerte y en ese acto da prueba pública de su fe (TY, p. 85; ref. 16, pp. 214ss.). El penitente; como el convicto o el paciente, rompe con su identidad pasada; como el mártir, se aferra, aun en el sufrimiento, a la identidad que la fe confiere. Se trata de un procedimiento de subjetivación por renuncia. Lo que afirma, asegura y hace válida tal renuncia no es la convicción interna sino la demostración abierta del nuevo estatuto.

La segunda tecnología que Foucault estudia y propone como inicio de lo que denomina hermenéutica del yo es la *exagoreusis*. Se trata propiamente de un ejercicio oral, de la verbalización de las propias inquietudes, pensamientos y actos. Tal práctica, que tiene resonancias senequistas, se desarrolla fundamentalmente en el ámbito del monacato y se inicia con el examen de conciencia. Juan Casiano, tanto en las *Instituciones cenobíticas* como en las *Conferencias*²⁵ evidencia la importancia del examen permanente, no sólo de los actos pasados —como sucedía en Séneca— sino de los pensamientos presentes, de las *co-agitationes* del espíritu en perpetuo movimiento. Lo que se pretende es que el monje no se someta a los vaivenes de la conciencia puesto que alejan de la contemplación de Dios y turban la inmovilidad que tal contemplación requiere. Para ello el monje debe estar atento, analizar, interpretar, descifrar y distinguir: es lo que los padres latinos denominaban *discretio* y los griegos *diacrisis*. Es preciso asegurar el origen de los pensamientos porque, en la profundidad en la que se enraízan, acecha el espíritu del mal, el Enemigo, que induce a la tentación y al pecado. Como el molinero que selecciona los granos, como el jefe militar que separa los soldados buenos de los malos, como el cambista que pesa, examina y comprueba las monedas, que se asegura de la veracidad de la efigie que las autentifica y, con ello, de su valor, el monje ha de seleccionar y separar sus pensamientos, ha de certificar que la imagen de Dios está grabada en ellos y repudiar los malos, los falsos, aquellos que no pueden evidenciar la autenticidad de su origen.²⁶

²⁴ El propio San Benito en la *Regla* presenta al abad como "sabio médico" (por ejemplo, en los caps. XXVII y XXVIII).

²⁵ Sobre todo en *Instituciones cenobíticas*, VI y *Conferencias*, XII.

²⁶ TY, pp. 90s.; Juan Casiano, *Conferencias* I (18-22).

El esquema de examen que presenta Juan Casiano —procede del monacato sirio y egipcio— tiene aún reminiscencias estoicas, aunque evoluciona pronto en un marco, como es el de la vida monástica, profundamente ajeno al estoicismo. En este marco, drásticamente jerarquizado, la relación con uno mismo que propicia el examen de conciencia, se somete y se supedita a la obediencia. No sólo es necesario el control de los pensamientos y representaciones sino también la verbalización, la confesión al superior, que, finalmente se erige en criterio de interpretación. El monje traba una relación hermenéutica consigo mismo a través del examen y de la expresión. Los dos momentos no son independientes, no son separables. El individuo, por sí mismo, no puede dar cuenta de la validez del análisis: la comunicación oral, obligatoria,²⁷ es el único marco legítimo de desarrollo de la hermenéutica del yo. Ya para Juan Casiano la verbalización tiene, por sí misma, carácter hermenéutico, pues el exponer los pensamientos, el sacarlos a la luz es ya un acto de *discretio* que garantiza la verdadera relación del individuo (en este caso el monje) consigo mismo en el marco de una relación con los otros.

El principio que rige la práctica de la *exagoreusis* es que todo debe ser oralmente expresado, todo debe ser dicho, nada debe quedar oculto y agarrado a la inquietante profundidad que, en el interior del individuo, se insinúa como peligrosa. El autocontrol y el autoconocimiento son —evidentemente— necesarios, pero por sí mismos configuran una hermenéutica incompleta. Es en el acto de *decir* donde se asegura la relación sana y auténtica del individuo con su propio yo. Lo no expresado, lo que se guarda en silencio tiene todavía el estigma de la mentira y del pecado.

Aunque la *exagoreusis* es, como vemos, un proceso de autoconocimiento y autoexpresión notablemente distinto a la *exomologesis*, comparte con esta última un rasgo fundamental. El desciframiento y la comunicación de los pensamientos se efectúan en una relación de estricta obediencia para la que se requiere la renuncia a los propios pensamientos y a los propios deseos, en una palabra, la renuncia al propio yo. Tanto en un caso como en el otro, nos hallamos ante dos tecnologías que constituyen al sujeto, paradójicamente, en el acto por el cual el in-

²⁷ En la *Regla* de San Benito, cap. VII, *De la humildad* "Descubrir a su abad por una humilde y sincera confesión los malos pensamientos que le sobrevengan, y las faltas ocultas que hubiese cometido".

individuo renuncia a su yo, percibido como interioridad móvil, amenazante, que requiere atenta y continua vigilancia.

Dicho de otra forma, la subjetivación es inseparable del proceso que implica la objetivación indefinida de uno mismo: el sujeto se constituye como objeto de conocimiento y expresión en relación a *dos alteridades* que, de distintas formas, le someten: por una parte, la alteridad radical y mayúscula que habita en su interior, el Otro, el Demonio, por otra, la alteridad del superior con el que establece una relación de sumisión y obediencia (ref. 17, p. 49).

En este marco brevemente descrito se empieza a fraguar un nuevo tipo de relación entre el sujeto y la verdad, una relación que es, simultáneamente, epistemológica y ética ya que implica el conocimiento y, a su través, la constitución del sujeto.

Ahora bien, la importancia de las tecnologías descritas no radica, para Foucault, en su pura presencia histórica, documentalmente constatable. No se trata tan sólo de que un ejercicio de búsqueda y erudición nos muestre un paisaje extraño, pretérito y ya olvidado. Por el contrario, Foucault se refiere a los mencionados procedimientos como ejemplo de esos “mezquinos orígenes” que Nietzsche sitúa al comienzo de todas las grandes cosas (*pudenda origo*).

Las grandes cosas que se desarrollan a partir de estas tecnologías — mayoritariamente ignoradas— arraigan en la relación del individuo consigo mismo que con ellas, sobre todo con *una* de ellas, se inaugura: el yo gnoseológico (*gnoseologic self*) como correlato de una relación establecida en términos de conocimiento y expresión.

Efectivamente, Foucault señala cómo las dos tecnologías descritas, *exomologesis* y *exegoreusis*, han corrido históricamente distinta suerte (TY, p. 94; ref. 16, p. 222). Mientras la primera, que propende a la constitución dramática del sujeto, perdió muy pronto relevancia, la segunda, que se cifra en la relación cognoscitiva del individuo consigo mismo e insta a la verbalización de los deseos y los pensamientos, no ha dejado de incrementar su importancia y su significación: “esta tecnología epistemológica del yo, o esta tecnología del yo orientada hacia la permanente verbalización y descubrimiento de los más imperceptibles movimientos del yo, aparece victoriosa después de siglos y siglos, y es todavía dominante hoy” (ref. 16, p. 223).

A Foucault no se le oculta que esta tecnología ha variado sus formas, ha transformado sus criterios y se ha incorporado a ámbitos distintos de

aquellos que precipitaron su nacimiento en los primeros siglos del cristianismo. En cualquier caso, su presencia sigue siendo perceptible no sólo en las ciencias humanas, que el pensador francés analizara en *Las palabras y las cosas*, sino también en la jurisprudencia, en la psiquiatría y, sobre todo, en la relación *ética* que el hombre occidental mantiene consigo mismo y que todavía se plantea en términos de descubrimiento, conocimiento e interpretación.

En "*Las palabras y las cosas*" afirmaba Foucault que la posibilidad de pensar pasaba por introducir la *aberrante* pregunta al respecto de si el hombre existe. Cambiando lo oportunamente cambiabile, la pregunta sigue valiendo aquí. Se trata de preguntarse si el *sujeto gnoseológico* existe, si existe una profundidad irredenta que se da, ya constituida, al conocimiento y a la interpretación.

"Tal vez el problema del yo (*self*) no sea descubrir lo que es en su positividad, tal vez el problema no sea descubrir un yo positivo o un fundamento positivo del yo. Tal vez nuestro problema sea hoy descubrir que el yo no es sino el correlato histórico de la tecnología que lo produce" (ref. 16, p. 223). Entonces, la alternativa no sería la de una *hermenéutica del desciframiento*, fijada a la indefinida interpretación del sujeto en la positividad que lo funda, sino la de una *hermenéutica creativa* que asumiese como objetivo la constitución del sujeto por sí mismo; una especie de hermenéutica de artista, abierta a la creación y a la configuración del sujeto según pautas no heredadas y según posibilidades todavía inéditas.²⁸

El esquema de una tal hermenéutica no se ha realizado. Algunos apuntes, algunas indicaciones de la misma las sugiere Foucault al enunciar la necesidad de un trabajo ético del individuo sobre sí mismo: dar estilo a la vida, constituir el propio yo como una obra de arte al margen de constricciones normativas. Es lo que el pensador francés concibe como "estética de la existencia"; es lo que, por otra parte, enunciaba vagamente cuando, desde comienzo de su trayectoria filosófica, repetía que el pensamiento y la filosofía no tienden a afirmar lo que somos, a

²⁸ "El hombre no descubre verdad, pero atribuye un sentido, interpreta como lo hace el artista". Veyne, P.: "Le dernier Foucault et sa morale", *Critique* 471-472 (1986), p. 941; Una concepción similar y más desarrollada en Ortiz-Oses, A.: *Metafísica del Sentido*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1989, especialmente pp. 103ss. , pp. 159ss. y p. 172.

legitimar 38lo existente, sino que pensar es abrir huecos, desprenderse de sí mismo, "modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es".

Universidad de Deusto