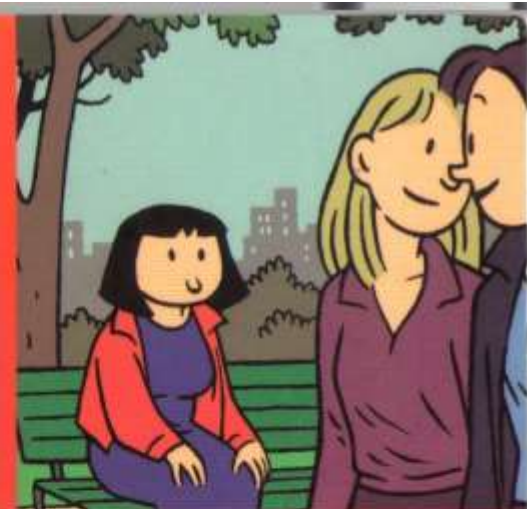


Al igual que la pintura no está dirigida a los pintores, ni la música a los expertos en música, la filosofía tampoco es para los entendidos. La filosofía es para los profanos. La colección «Filosofía para profanos» quiere facilitar el acceso a la filosofía de algunos autores, no explicando sus vidas o resumiendo sus teorías, sino ofreciendo, para cada uno de ellos, una clave en la que puedan ser leídos.



T A N O E M
edicions

La sexualidad no es una constante histórica, interrogarnos sobre la naturaleza de nuestro deseo es una invención moderna.



LA SEXUALIDAD

según **Michel Foucault**

T A N O E M
edicions

Maite Larrauri - Max

FILOSOFÍA  PARA PROFANOS

LA SEXUALIDAD

según Michel Foucault

Maite Larrauri
Max



© Texto: Maite Larrauri, 2000

© Ilustraciones: Max, 2000

© De esta edición: Tàndem edicions · Pl. Espanya, 2-2ª · Valencia ·
Tel. 96 317 20 47 · Fax. 96 317 22 01

1ª edición: diciembre 2000

3ª impresión: enero 2012

Diseño de la colección y maquetación: Estudio Paco Bascuñán

Impresión: Grafo SA

ISBN: 978-84-8131-255-3

Depósito legal: BI-162-2012

Índice

1. "Bajo los adoquines, la playa"	9
2. Ni palabras ni cosas	22
3. Cuerpos e incorporeales.....	30
4. Desprenderse de sí mismo	38
5. Ya no somos griegos	46
6. Sólo para varones.....	58
7. El cuidado de sí	66
8. Gobierno.....	76
9. El arte de vivir	86
10. ¿A qué se puede jugar?	94

1.— "Bajo los adoquines, la playa"

Cuando Michel Foucault murió, corría el año 1984. Demasiado pronto. Faltaban algunos años para la caída del muro de Berlín, algunos más para la desaparición de los regímenes socialistas y más aún para la globalización. Constatarlo es otro modo de decir que quienes leyeron sus libros o asistieron a sus clases lamentan su ausencia en esos momentos en los que tan necesario sería contar con un pensamiento fuerte y libre como el suyo.

Michel Foucault alcanzó un éxito inusitado en 1966 con la publicación de un libro titulado *Las palabras y las cosas*. Él mismo dijo haber sido el primer sorprendido, puesto que en dos meses se vendieron 20.000 ejemplares, cuando estaba concebido como un libro que sirviera para los estudiantes de primer año de carrera de cualquier especialidad cercana a las ciencias sociales. Ciertamente, en

los años sesenta y setenta del siglo XX, se leía de otra manera, ni por entretenimiento ni por obligación profesional o académica, sino que se leía como se come, por necesidad. Había que entender la propia experiencia, analizarla, quizá cambiarla.

10 Cada libro que publicaba era como una sacudida que afectaba tanto a la derecha como a la izquierda, tanto al pensamiento conservador como al radical. Sucedió como un tifón y todo el mundo se preguntaba —en revistas especializadas, pero también en la prensa diaria y en la televisión— qué estaba pasando. Si además tenemos en cuenta que escribió sobre la locura, la cárcel, la medicina, la sexualidad, asuntos todos ellos sobre los que hablamos y a partir de los cuales nos conocemos, se puede explicar el grandísimo eco que tenían todos los libros de Michel Foucault.

Desgraciadamente también fueron grandes las polémicas sin sentido que se originaron en torno a sus libros. Estas atrajeron a otro tipo de lectores, a los que podríamos llamar "lectores de contraportada", que entraban en la discusión ignorándolo todo del libro, pero sabiendo mucho de las posicio-

nes enfrentadas y de quienes las representaban. Michel Foucault llegó a soñar con escribir sin nombre, crear una casa editorial en la que se pudiera publicar lo que se está creando mientras se está pergeñando —literalmente lo que significa la palabra *ensayo*— y todo ello sin nombre de autor: quitar así la autoridad a lo escrito para que el lector atendiera tan sólo a lo que para él tenía interés.

Lo que está claro es que Michel Foucault estuvo muy presente en todos los acontecimientos que se produjeron durante los años sesenta y setenta del siglo XX. La política le parecía apasionante en unos años en los que, por un lado, la participación de los ciudadanos en la vida pública era grande y, por otro, se trataba de un terreno amplio en el que también cabían las relaciones humanas y la experiencia privada.

Sin embargo, su pensamiento político no estaba basado en el humanismo, una de las ideas básicas de aquellos años. El humanismo considera que existe una naturaleza humana buena y justa, que ha sido oprimida y desviada por las relaciones de poder. En el mayo de 1968, los estudiantes parisinos pintaban en las paredes: "Sous les pavés, la

12 plage" ("Bajo los adoquines, la playa"), indicando así la esperanza de que, por debajo de aquello en lo que el capitalismo y el poder nos habían convertido, yacía una humanidad creativa, solidaria, revolucionaria, capaz de convertir este mundo de explotación e injusticia en un paraíso sin relaciones de poder. En torno a la playa de la promesa en un mundo mejor, basada en la creencia en los valores humanos, convergían pensadores cristianos, marxistas, anarquistas, socialistas. Foucault fue, no el único, pero sí una de las principales voces disonantes.

Fiel a Nietzsche, a quien consideraba sabio como pocos, Michel Foucault nunca creyó que los lobos escondieran corderos y, por lo tanto, afirmó rotundamente que las relaciones de poder no desaparecerían y que el horizonte de la disolución de la lucha de clases era un cuento de hadas. Cuando su voz se alzaba contra el humanismo y quienes le escuchaban quedaban descorazonados, añadía que no había que estar triste porque la lucha no tuviera final, ya que lo único triste de verdad era no combatir. A la larga, su posición resultó mucho más optimista de lo que a primera vista pudiéramos

13 mos pensar, puesto que la finalización de cualquier revuelta o movilización popular no logró nunca desanimarlo. Sabía que, al día siguiente, había que continuar, que quizá los que ayer combatían por una idea justa se convertirían mañana en aquellos que había que combatir.

Sin la playa natural, sin un estado original al que volver y a partir del cual edificar un futuro radiante, los humanos somos tan diversos como las condiciones culturales e históricas nos han hecho. Todo lo que somos —nuestros sentimientos y nuestras ideas, nuestros modos de vivir y de amar y de trabajar y de hablar— es un resultado de la historia. Ésa debería ser una buena noticia, porque al no haber nada eterno ni natural, todo lo que es historia está sujeto al cambio. Como afirma Foucault: "todo lo que ha sido construido históricamente puede ser destruido políticamente". Está claro que los más contentos con esta afirmación siempre serán los disconformes con la historia, con lo que somos históricamente.

Si se entiende por política todo lo que afecta al tejido de la vida social, y si se cree que siempre

hay motivos para rebelarse, entonces es esencial estar alerta. Para saber reconocer qué cuestión vale la pena poner en el primer plano de la reflexión y de la intervención, es necesario estar atentos a lo intolerable.

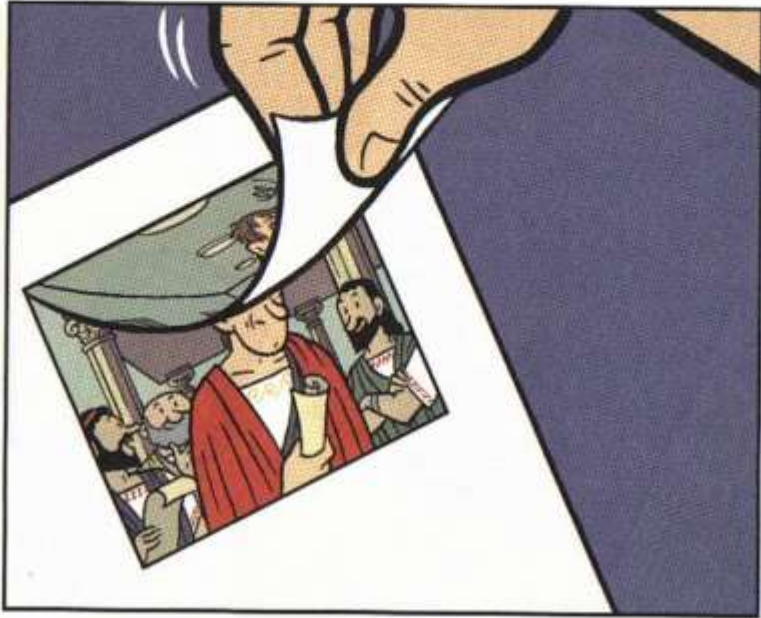
- 14 ¿Qué es intolerable?: no podrá ser, inicialmente, lo que para muchos lo es, puesto que una de las condiciones de lo intolerable es que para la mayoría no es intolerable, sino normal. Una de las cosas que caracterizaba a Michel Foucault era el oído tan fino que poseía, un oído que le permitía percibir a través de lo que se decía —en los medios de comunicación, los libros de divulgación o las conversaciones de las personas corrientes— cuáles eran las evidencias, los lugares comunes incuestionados, sobre los que se edificaban los discursos: esas evidencias podían contener algo de intolerable. Disconforme con lo que la historia hacía separando la locura y la razón, la normalidad y la patología, la delincuencia y la legalidad, Foucault agitó las evidencias con las que aceptamos que existan los manicomios, los hospitales y las cárceles, que cumplan el papel que cumplen, que tengan la forma que tienen.

Cuenta Foucault que comenzó su proyecto de escribir acerca de la sexualidad el día que oyó un programa de radio en el que una periodista interrogaba a un oyente acerca de su vida. El entrevistado reconocía que era infeliz y entonces la periodista le preguntaba por sus relaciones sexuales. A partir de ese momento se generaba un diálogo extraño en el que el oyente quería explicar el motivo de su infelicidad —que tenía que ver con sus amigos, su trabajo— y, en cambio, la entrevistadora continuaba insistiendo en saber algo más de su vida sexual, como si no pudiera pensarse la felicidad o la infelicidad sin tener en cuenta si esa persona hacía o no hacía el amor, si sus relaciones sexuales eran o no satisfactorias. Michel Foucault dice que creyó oír una música, la música del presente. Y quiso saber si esa evidencia nuestra —la de que felicidad y satisfacción sexual, al igual que infelicidad e insatisfacción sexual van a la par— era de las que escondían algo intolerable y, por lo tanto, de las que había que hacer tambalear. Así nació la investigación que le llevó a escribir los tres tomos de su *Historia de la sexualidad*.



"La curiosidad es un vicio que ha sido estigmatizado por el cristianismo, también por la propia filosofía, incluso por una cierta concepción de la ciencia. Curiosidad, futilidad. Sin embargo, la palabra me gusta; me sugiere algo diferente: evoca la "preocupación"; evoca el cuidado con el que se toma lo que existe y lo que podría existir; un sentido agudizado de la realidad, pero que no inmoviliza jamás ante ella; una prontitud en encontrar extraño y singular lo que nos rodea; un cierto empeño en cuanto a desbarnos de nuestras familiaridades y mirar de otra manera las cosas; un ardor en aprehender lo que pasa y lo que está pasando; una desenvoltura respecto de la jerarquías tradicionales en cuanto a lo que es importante y esencial."





2.— Ni palabras, ni cosas

La historicidad de los humanos, la afirmación de que no existe la naturaleza humana, sino que somos productos históricos, es mucho más compleja de lo que a primera vista pudiera parecer. El título del libro *Las palabras y las cosas* encierra una clave para entender el pensamiento de Michel Foucault. Porque en realidad se trata de un título irónico: los seres humanos no son ni palabras ni cosas. Que no son palabras significa que la experiencia humana no es una interpretación de la realidad, una forma de pensar. Que no son cosas significa que la experiencia humana no es algo natural.

También se puede entender en un sentido afirmativo que los seres humanos están entre las palabras y las cosas, que tienen algo de unas y de otras. Las palabras, los lenguajes son cambiantes, están unidos a las diferentes culturas, aprehenden el mun-

do y las cosas desde diferentes puntos de vista. Las cosas son reales, tienen una consistencia que las hace independientes de las interpretaciones con las que las captamos. Pues bien, los humanos somos más consistentes que las palabras, y más evanescentes que las cosas naturales.

Pensemos por ejemplo en la locura. Cuando comparamos la experiencia de la locura de otras culturas con la nuestra, encontramos grandes diferencias. La *mania* de los griegos estaba asociada al enamoramiento, a la poesía y a las prácticas religiosas: estamos lejos del encierro en manicomios y del discurso de la psiquiatría. La figura del enamorado, la del poeta y la de la sacerdotisa están rodeadas de prestigio social: son locos porque han sido elegidos por un dios que los ha trastornado, su locura es pasión, inspiración, delirio profético. Nada, absolutamente nada que ver con la posición del enfermo psiquiátrico de hoy en día.

Cuando nos enfrentamos a estos hechos, nuestra respuesta suele ser que siempre ha habido locos, pero las sociedades les han atribuido papeles sociales distintos: en Grecia, el papel de un loco tenía su

24 importancia y, en cambio, en nuestras sociedades hemos ido relegando a los locos a ser unos pobres desdichados. La locura es, pues, una cosa, y la *mania* de los griegos y la locura psiquiátrica de la modernidad son palabras, es decir, interpretaciones de la misma cosa, la locura. Lo que puede cambiar, según este modo de razonar, no es la locura que siempre ha existido, sino la interpretación de la locura, que es un hecho humano: continuidad, pues, de la existencia de la locura, y discontinuidad de los discursos sobre la locura.

Obsérvese que, de esta manera de pensar, puede nacer un discurso radical que considera la desgracia de la locura como el resultado de una forma de ver las cosas, de una ideología. Y parecerá, por lo tanto, que basta cambiar la ideología para que esa desgracia desaparezca. Que basta cerrar los manicomios para que deje de haber locos o que basta con saber que los locos, en otro tiempo, eran figuras prestigiosas para cambiar la experiencia de la locura.

Nada de esto es lo que Foucault propone. La locura —nos dice— está efectivamente vinculada a los discursos que la señalan, la interpretan, le dan un

sentido, y también a las acciones gracias a las cuales se la localiza, se la aísla, se la convierte en patología. Pero el resultado es una realidad consistente. En efecto, no una realidad independiente de lo que decimos y hacemos con ella, pero sí una realidad que se mantiene a pesar de las buenas voluntades que quisieran hacerla desaparecer.

25

¿Quiere esto decir que no puede cambiar la experiencia actual de la locura? Muy al contrario. Por un lado, Foucault considera que no tiene sentido decir que siempre ha existido la locura porque no hay elementos de continuidad entre la experiencia de los griegos y la nuestra. Pero, por otro, afirma que la existencia de la locura depende de formas de hablar y de formas de hacer que son más resistentes al cambio que las ideas que podamos albergar en nuestras cabezas. La experiencia humana es la que es porque depende de modos de hablar y de modos de hacer, pero cambiarlos no depende tan sólo de la voluntad.

Llamaremos, como hace Foucault, a los modos de hablar y de actuar "prácticas". Y así podremos afirmar que la locura, según Foucault, es el resultado de

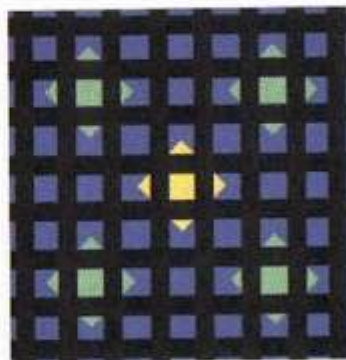
prácticas históricamente determinadas. Resultado de las prácticas quiere decir el correlato, la existencia material, resistente y real de los locos. Si cambian las prácticas desaparece el correlato, pero las prácticas tienen que cambiar para una sociedad en su conjunto: son colectivos de personas los que abandonan unas formas de hablar y de actuar y adoptan otras. Cuando así sucede, una experiencia humana cambia de sentido, se modifican los umbrales de sensibilidad, algunos aspectos se vuelven invisibles y desaparecen, y otros, en cambio, reciben toda la atención y emergen. Porque no somos griegos, porque ya nadie habla ni actúa como los griegos, tampoco tenemos la experiencia de la locura que ellos tuvieron.

Cuando nos referimos a los humanos, las palabras que nombran cosas y las cosas a las que aluden las palabras se sostienen en el mismo plano: son una manera de ver y lo que se ve, son una rejilla de clasificación y lo que aparece clasificado. La psiquiatría y el loco, la mirada médica y el enfermo, el derecho penal y la delincuencia: ninguna de las dos partes es más consistente que la otra, ambas existen conjuntamente y desaparecerán al mismo tiempo.

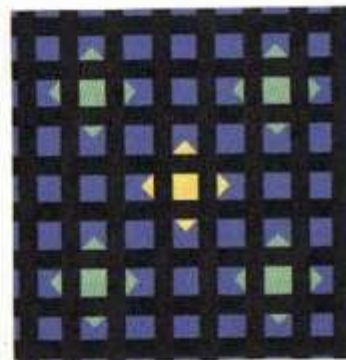
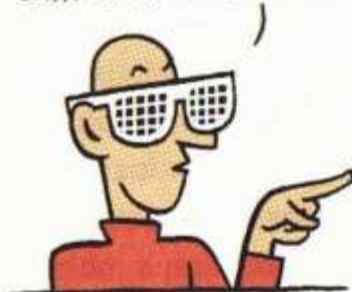


"El orden es, al mismo tiempo, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual de alguna manera se miran unas a otras, y lo que no existe más que a través de la rejilla de una mirada, de una atención, de un lenguaje."

¿Te has fijado en estos cinco rombos?

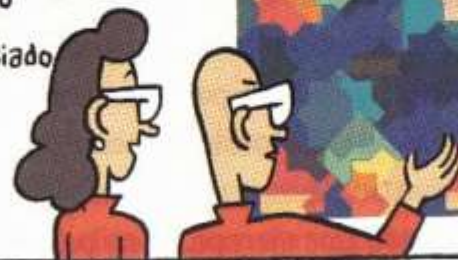


Hmm... Sí, y me gusta mucho cómo combinan con el fondo azul



Es el rombo amarillo el que da dinamismo a todo el conjunto

Sí, sí... pero, ¿no te parece todo un poco demasiado simétrico?



3.— Cuerpos e incorporeales

También la experiencia de la sexualidad es un resultado de la historia, de prácticas históricas. Ahora bien, nuestra tendencia espontánea es entender esta afirmación de la siguiente manera: la sexualidad existe y siempre ha existido, es un invariante histórico; lo que, sin embargo, ha ido cambiando a lo largo de la historia son los diversos puntos de vista, las diferentes maneras de tratar y de vivir la sexualidad.

Pensando en esos términos, una historia de la sexualidad tendría que contar una de estas dos cosas o las dos a la vez: por un lado, la historia de los diversos comportamientos sexuales y su evolución histórica; por otra parte, el conjunto de ideas religiosas, científicas o filosóficas que se han generado tomando la sexualidad como objeto de reflexión. Y así, por ejemplo, nos permitiríamos afir-

maciones del siguiente tenor: Grecia era una sociedad permisiva; la homosexualidad no estaba mal vista; políticos, guerreros, científicos o filósofos eran homosexuales y no lo ocultaban; Aquiles y Patroclo, héroes de la guerra de Troya, eran homosexuales; Platón habla con toda normalidad de la homosexualidad, incluso él era homosexual.

31

El punto de vista de Foucault es muy diferente. Aplica aquí sus mismos presupuestos acerca de la experiencia humana para sostener que la sexualidad de la que hoy hablamos, pese a su apariencia de consistencia, es una invención moderna de la que no podemos contar su evolución, porque no existe más que en el marco histórico que la ha producido; a pesar de lo cual tiene una materialidad y es el referente real de todo lo que decimos y hacemos en el terreno de la sexualidad. O sea, más que una palabra y menos que una cosa.

Lo que para nosotros hoy es la sexualidad, eso que entendemos cuando hablamos de ella o cuando la vivimos, es el resultado, por una parte, de lo que los discursos sabios (médicos, psicológicos, psicoanalíticos) dicen; por otra parte, resultado

igualmente de las reglas e imperativos que los poderes establecen (poder religioso, poder judicial, poder pedagógico, poder médico); y, finalmente, también resultado del sentido y del valor que cada cual le da a su conducta, la serie de deberes que adopta, los placeres que conoce o a los que aspira, sus sentimientos, sus sueños. Así pues, la serie de las prácticas humanas que materializan la sexualidad son los saberes, los poderes, y la manera en que uno mismo se relaciona consigo mismo.

La sexualidad se materializa en los cuerpos, no existe de manera natural, no es algo con lo que se nace, no pertenece por lo tanto al cuerpo, si lo consideramos como algo dado en el nacimiento. La sexualidad no es el sexo (varón/mujer) sino que es un modo de ser que se incorpora a nuestro cuerpo sexuado, a medida que adoptamos los modos de vivir, de hablar, de actuar con los demás y con nosotros mismos que caracterizan a nuestra cultura.

Como modo de ser, la sexualidad se incorpora al cuerpo formando un todo con él. Foucault emplea el concepto de "incorporal" para nombrar esa materialidad incorporada a un cuerpo mediante las

prácticas. El incorporal es todo él histórico y no sobrevive a las prácticas que lo producen. Cambiar el incorporal es posible a condición de entender que para ello tienen que cambiar las prácticas de una cultura.

Hoy en día existen homosexuales y heterosexuales. Utilizamos esa rejilla de visibilidad y de clasificación. De eso hablan nuestros saberes, a eso se refieren nuestras normas y con eso interrogamos nuestro deseo. Podemos responder a la pregunta: "¿eres homosexual o heterosexual?". Pues bien, lo que sostiene Foucault es que la homosexualidad y la heterosexualidad son incorporales, no forman parte de la naturaleza humana, son modos de ser que pertenecen a nuestra cultura actual, no podemos con ellos ni analizar otras culturas ni juzgarlas.



"Mostrar que hablar es hacer algo —algo distinto de expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto también de hacer jugar las estructuras de la lengua...; mostrar que un cambio en el orden del discurso supone transformaciones en el interior de una práctica..."



4.— Desprenderse de sí mismo

La afirmación de que los humanos somos productos históricos surte un efecto tranquilizador entre muchas personas. Tiene un olor a determinismo que nos quita un peso de encima. Nos mostramos prestos a considerar que las prácticas de una cultura nos sujetan y nos obligan a realizar actos involuntariamente: los significados de una lengua nos preexisten, los modos de vivir y de relacionarse, también. El individuo que deviene sujeto de habla y de acción demuestra su competencia como sujeto y su pertenencia a una cultura porque justamente está bien sujetado por esas prácticas. Es un sujeto pasivo que trabajará, hablará y amará como su cultura determine que se realizan esas acciones.

En realidad —nos dice Foucault— somos mucho más libres de lo que pensamos. La conducta de los humanos no sólo está sujeta por las prácticas exteriores a ellos mismos, sino que existe un momento, por así decirlo, en el que esas prácticas

tienen que interiorizarse. Ese momento, ese punto en el que un sujeto dice sí o no a un modo de hacer, incorporando o no incorporando un modo de ser, es lo que nos constituye como sujetos activos, sujetos libres.

Nuestra libertad no es un juego en el vacío, no es una tabula rasa a partir de la cual podemos elegir cómo somos y lo que somos, sino que es un juego con el exterior, esto es, con la serie de prácticas culturales existentes. Gilles Deleuze, refiriéndose a esta libertad de la que habla Foucault, le dio el nombre de "pliegue": un pliegue es un interior hecho de exterior. Plegamos el exterior cuando en la relación que mantenemos con nosotros mismos aceptamos o rechazamos, asociamos, elegimos, combinamos modos de acción que pertenecen a nuestro suelo cultural o que, en tiempos de la aldea global, hemos ido a encontrar en otros suelos culturales. Con todo ello, conducimos nuestra conducta y somos artífices de esa conducción.

Todos tenemos ese punto de libertad, esa actividad en la aceptación o el rechazo. De la desobediencia y el rechazo pueden surgir conductas

negativas previstas, pero también singularidad, originalidad y novedad. Hay creación en el universo de los humanos y no sólo del lado de la obra duradera sino también del lado de la vida misma. (Aún cuando Foucault no haya reflexionado sobre la revolución de las mujeres en el siglo XX, a nadie se le puede escapar que se trata de un magnífico ejemplo de libertad: las mujeres comenzaron a desobedecer a las prácticas que las constituían como tales, en ese punto en el que cada cual tiene que decidir si incorpora o no un modo de ser y, a partir de ese momento, ha habido rechazo y novedad en medidas difíciles todavía hoy de valorar, pero que demuestran que las mujeres han plegado el exterior en un modo no previsto).

La desobediencia y el rechazo nacen de una cierta percepción de lo intolerable. Foucault escribió algunos de sus libros esperando que su propio punto de vista sobre lo que era intolerable sirviera para que otras personas removieran también el suelo de las evidencias y comenzaran a señalar, con sus acciones, que algunas cosas vividas con naturalidad eran, en realidad, incorporales históricos que podían ser cambiados.

En la experiencia sexual actual, a Foucault le parece intolerable lo siguiente: por un lado, que la identificación de la propia sexualidad se haya convertido en algo central para la definición de lo que somos; por otro, que nuestra cultura nos presione para que nos interroguemos sobre la naturaleza de nuestro deseo sexual. Ambos objetivos reciben el apoyo de las ciencias humanas.

Así, por un lado, las ciencias humanas proceden a una totalización de la población: las técnicas de clasificación y las estadísticas tienden a un conocimiento de los comportamientos humanos de manera global, a partir de los trazos que pueden interesar tanto a los fines altruistas de la investigación, como al uso que el poder policial, administrativo y judicial hace de esos estudios (de tal forma que, al final, es difícil creer en los fines altruistas de las ciencias humanas). Pero, por otro lado, la totalización sólo es posible a través de una individualización cada vez más fina, puesto que el conocimiento de las particularidades del individuo son elementos que pueden ayudar a su clasificación. Así, por ejemplo, la psicología sirve a la sociología que, a su vez, sirve al derecho penal.

De esta manera, el imperativo "conócete a ti mismo", que en tiempos de los griegos era una distinción ética que sólo unos pocos practicaban, se ha convertido en una norma para la sociedad en su conjunto, y para cada uno de los individuos que componen esta sociedad. La práctica de la confesión, introducida por el cristianismo a partir de los primeros siglos de nuestra era, se ha transformado, tras algunas modificaciones, en una técnica fundamental para la individuación y la totalización que requiere el ejercicio del poder en nuestra sociedad. El conocimiento detallado de la población es una necesidad del mercado, de la política, de la educación, de la administración.

Puede entenderse que el imperativo foucaultiano, frente a lo intolerable de ese proceso de interrogación, conocimiento y clasificación, sea "despréndete de ti mismo". Desprenderse de sí mismo es desobedecer y rechazar la constrictión a adoptar una identidad sexual según los incorporales que nuestra sociedad nos presenta como elementos de la naturaleza humana; es también una revuelta contra las doctrinas psi- (psicología, psicoanálisis, psiquiatría) y su insistencia en rebuscar en uno mismo

los caracteres que permiten el reconocimiento en alguno de los modelos sexuales que sirven para la identificación del propio deseo sexual; y es también dejar la puerta abierta a nuevas prácticas para inventarse a sí mismo.

"Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir sino rechazar lo que somos. Hay que imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de "doble constricción" política que son la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras de poder modernas.

Se podría decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no es intentar liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le está vinculada. Hay que promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos."



5.—Ya no somos griegos

Puesto que la existencia atemporal de una cosa contribuye a hacerla evidente, la manera preferida por Foucault para conseguir que una evidencia deje de serlo consiste en ponerla frente a un momento histórico en el que esa cosa no se da. Se trata de contraponer la continuidad con la que pensamos la experiencia humana a la discontinuidad o la ruptura de un tiempo en el que la experiencia era otra. El objetivo es que comencemos a distanciarnos de la naturalidad con la que vivimos nuestra propia experiencia. Las rupturas de la historia nos ayudan a desprendernos de nuestras identidades: establecen que somos diferentes, que somos diferencia.

Foucault es una mezcla de historiador y filósofo. En sus libros siempre está presente el objetivo filosófico: hacer que lo que somos en la actualidad encuentre sus límites. Para lograrlo rastrea la historia

con meticulosidad. Critica esos modos de hacer historia a los que hemos sido habituados por los discursos dominantes (hoy en día reforzados por la popularidad de algunos relatos escritos o cinematográficos), que nos presentan los hechos históricos como prueba de la unidad de la experiencia humana: y así, un emperador romano, un revolucionario escocés, una monja medieval, una reina renacentista parece que tienen los mismos sentimientos, aspiraciones, virtudes y vicios que, desde siempre, han tenido los hombres y las mujeres. En realidad, la experiencia humana que se nos muestra a partir de esos relatos y que se pretende única no es sino la experiencia actual superpuesta como rejilla de visibilidad, a través de la cual "comprendemos" a los seres humanos de todos los tiempos, porque "comprender" aquí quiere decir aproximar y reducir.

Foucault se esfuerza por hacer aparecer los elementos históricos en su extrañeza y en su diversidad, no reduciéndolos a lo ya conocido. Es cierto que podría buscar la ruptura por el lado de alejarse geográficamente o culturalmente de nuestro suelo. Sin embargo, no es esto lo que hace. Retrocede en nuestra propia historia hasta encontrar un momento privi-

legiado que nos pertenece y en el que parcialmente nos reconocemos, pero tan diferente a nuestra actualidad que nos sorprende: es una experiencia histórica que es nuestra, pero al mismo tiempo ha dejado de ser nuestra.

48 Así es como hace cuando se trata de demostrar que la sexualidad es una experiencia de nuestro presente, con raíces en el cristianismo, pero inexistente en la antigüedad pagana.

A primera vista, sin embargo, una comparación entre nuestra sexualidad y lo que percibimos en la vida de los antiguos parece arrojar algunos parecidos notables. Si observamos los códigos sexuales de los antiguos griegos y romanos, por un lado, y los nuestros, por otro, o si nos fijamos en la preocupación moral que tanto unos como otros manifestamos en torno a las prácticas sexuales, todo parece indicar que nos movemos sobre un suelo común.

Todas esas características son realmente elementos de continuidad, pero —nos dice Foucault— no es ahí donde se juega lo más importante. Porque en la experiencia de los humanos es fundamental el

modo en el que se constituyen como sujetos de la experiencia. Si al describir una sociedad sólo contamos lo que dicen sus códigos prescriptivos y si éstos han sido obedecidos o no por el comportamiento real de los hombres y las mujeres, nos dejamos fuera un aspecto esencial: la forma en la que los individuos aceptan o rechazan el código, la manera en la que lo viven en relación con ellos mismos, en una palabra, cómo llevan a cabo su particular juego de libertad. Y es justamente en la relación consigo mismo donde se produce la ruptura entre nuestro mundo y el mundo grecorromano.

49

Foucault pone un ejemplo para resaltar la importancia de la relación con uno mismo en la descripción de la experiencia humana. Pensemos en un elemento del código moral sexual, elemento de continuidad puesto que —como dice el propio Foucault— los humanos hemos sido tan poco inventivos en las prohibiciones como en los placeres. Se trata de la fidelidad conyugal. Si sólo nos fijamos en el código y en los comportamientos derivados del código, las diferencias entre distintas sociedades son inapreciables. Pero cambian mucho las cosas si nos preguntamos de qué modo el sujeto vive esa prescripción, si es

fiel porque es capaz de resistir a las tentaciones o porque desea la intensidad y la calidad de una relación permanente; si porque se sabe miembro de un grupo social que acepta ese precepto y lo proclama a los cuatro vientos o porque busca dar a su vida una cierta nobleza o perfección; en resumen, si es fiel por obediencia, por renuncia, o por dominio de sí. Obtenemos así un cuadro complejo de personajes muy diferentes: la prueba la tenemos en nuestra propia actitud frente a ellos ya que, aun cuando todos siguen el mismo precepto —la fidelidad conyugal— y hacen lo mismo —ser fieles—, no nos resultan ni mucho menos igualmente simpáticos.

Pues bien, el mundo grecorromano estableció la relación consigo mismo como el centro de la moralidad, no se preocupó por reiterar el código ni por sancionar los comportamientos, sino que todas sus reflexiones van a parar al modo en que el sujeto de moralidad actúa sobre sí mismo. Por otra parte, cierto es que el mundo antiguo expresó una preocupación moral por las prácticas sexuales (a las que los griegos llamaban *afrodisia*, "las cosas de Afrodita"). Pero esa preocupación forma parte de un terreno más amplio en el que tienen cabida también los

modos de comportarse en la mesa respecto a la comida y la bebida.

La comida, la bebida y las *afrodisia* son objetos del pensamiento moral en la antigüedad, pero la preocupación moral no se centra en separar lo prohibido de lo permitido, sino en el mejor modo de actuar en el seno mismo de lo que el sujeto moral puede hacer en ejercicio de su libertad. Por lo que, teniendo en cuenta que los placeres de la mesa y de Afrodita están amenazados siempre por el exceso, los moralistas de la antigüedad recomiendan la moderación: no se condena la ingestión de determinados alimentos o bebidas, tampoco practicar las *afrodisia* con estos o aquellos, sino que se llama la atención sobre lo reprobable que resulta el exceso en esos ámbitos. Hacen una llamada a la libertad del sujeto ya que, estándole permitido comer como un cerdo, emborracharse y llevar una vida de desenfreno sexual, sin embargo puede elegir tener un dominio sobre sí mismo que lo conduzca hacia un comportamiento en el que brillen la armonía y la belleza.

A Foucault le gusta contar el escándalo que fue para Platón su llegada a Sicilia. Se trataba de una tie-

rra de la que ya algún pensador eminente había hecho el siguiente comentario: "los habitantes de esta ciudad —dice Empédocles refiriéndose a la ciudad siciliana de Agrigento— se abandonan a los placeres como si fueran a morir mañana, y construyen casas como si fueran a vivir eternamente". Platón escribió que cuando llegó a Siracusa, los varones de la corte del tirano Dionisos I comían hasta saciarse incluso dos veces al día y jamás se iban al lecho solos. Con semejante vida, tanto Dionisos I como los que le rodeaban ponían de manifiesto su escaso dominio sobre sí mismos y, en la lógica de Platón, quien no era capaz de conducir su propia vida siguiendo un principio de moderación, esto es, el que no pudiera gobernarse a sí mismo, tampoco podría ser un buen gobernante y gobernar a los demás.

Así pues, preocupación moral por las *afrodisia* sí, pero en un contexto más amplio en el que lo que importa es el modo de conducirse en todos los placeres (los de la comida, los de la bebida y los de Afrodita). Importancia, por lo tanto, no del código de lo permitido y de lo prohibido, sino del modo en que el sujeto se relaciona consigo mismo en el ejercicio de su libertad como sujeto de placeres.



"Hay que desconfiar de la tendencia a plantear la cuestión de la homosexualidad como el problema de «¿Quién soy yo? ¿Cuál es el secreto de mi deseo?». Quizá sería mejor preguntarse: «¿Qué relaciones se pueden establecer, inventar, multiplicar o modular a través de la homosexualidad?». El problema no es descubrir en sí la verdad de la propia sexualidad, sino más bien usarla para alcanzar relaciones múltiples. Esa es la verdadera razón por la que la homosexualidad no es una forma del deseo sino algo deseable. Debemos empeñarnos en devenir homosexuales y no obstinarnos en reconocer que lo somos."





6.— Sólo para varones

En las prácticas sexuales puede distinguirse entre el acto, el deseo y el placer. En la experiencia de los griegos los tres forman un conjunto: la realización del acto sexual va acompañada de placer y eso despierta el deseo. O el deseo desea el placer que se obtiene con el acto. A Foucault le interesa señalar, para que se vea la diferencia con nuestra sociedad actual, que en ningún caso se interroga sólo el deseo o se sospecha que pueda estar presente de manera emboscada en algunas relaciones, independientemente del acto y del placer: cuando se ridiculiza a los filósofos que pretenden que sólo aman de los muchachos sus almas bellas, no es porque se sospeche que tienen deseos inconscientes, sino simplemente porque, cuando están enseñándoles, aprovechan cualquier ocasión para meterles la mano por debajo de sus túnicas.

Los griegos no plantean la reflexión ética en torno a qué actos, qué placeres o qué deseos, sino en torno a la dinámica que une a los tres. Realizan, pues, una discriminación dinámica y no morfológica.

Por una parte, esta discriminación dinámica es, como ya lo hemos visto, cuantitativa. Cuando se habla del comportamiento de alguien, no se hace constar sus preferencias sexuales (por los muchachos o por las mujeres), sino si es una persona moderada, temperante o, por el contrario, si tiende a la exageración y al exceso.

Pero también es una dinámica polarizada en dos extremos, en un papel activo como sujeto y un papel pasivo como objeto. El acto sexual, para los griegos, no es más que uno y consiste en la penetración. En torno a este único acto sexual, hay dos posiciones posibles, una activa y otra pasiva. El privilegio ético y vital de la actividad sobre la pasividad es indiscutible, por lo que el individuo que obtiene placer mediante su actividad en la penetración es el sujeto activo, mientras que el que ocupa el puesto pasivo de ser penetrado no es más que un objeto de placer sexual.

La lengua griega mantiene dos vocablos para designar a los *partners* no intercambiables de una relación sexual: el amante y el amado. De hecho, establecer quién es quién se convierte en un asunto importante en algunas ocasiones, como nos recuerda Foucault que ocurre cuando se trata de saber, por ejemplo, quién es el amante y quién el amado en pareja Patroclo y Aquiles: en *El Banquete de Platón* se responde a esta cuestión diciendo que, sin duda, tiene que ser Aquiles el amado porque no le ha crecido todavía la barba. No hay reciprocidad, no puede haberla: el sujeto libre toma el objeto de placer, ejerce su masculinidad y superioridad sobre el otro, pero no puede, sin perder su dignidad, ocupar el puesto de objeto sexual, u obtener placer en ese puesto.

Los actores de la práctica de las *afrodisia* no pueden ser otros que los varones adultos y libres, a los que por antonomasia les corresponde la actividad en la vida social, en la economía, en la política; y los objetos de placer son las mujeres, los muchachos y los esclavos. A la dinámica del prestigio de la actividad y el repudio de la pasividad le es indiferente que el acto sexual del ciudadano libre se lleve a cabo con varones o con mujeres. El objeto de deseo tiene que

ser deseable y deseable es lo que es bello. Lo que empuja a desear a un varón o a una mujer es el apetito que hay en todos los varones hacia las personas que son hermosas, sea cual fuere su sexo.

¿Quiere esto decir que los griegos eran bisexuales? La pregunta —dice Foucault— tiene interés dependiendo de lo que queramos decir cuando hablamos de bisexualidad. Si pensamos a partir de la rejilla de visibilidad de nuestro presente, que considera que la sexualidad de cada cual está inscrita en la naturaleza de su deseo y que hay que llevar a cabo una labor de desciframiento e interpretación del deseo, entonces probablemente entenderemos también que el bisexual es el que tiene dos deseos diferenciados, un deseo hacia las mujeres y otro hacia los varones y que ambos coexisten en la misma persona. En ese caso, hablar de la bisexualidad de los griegos consiste en aceptar que se puede ser homosexual y heterosexual al mismo tiempo. El descubrimiento de esa bisexualidad carecería de interés.

Ahora bien, si cuando decimos que la bisexualidad se manifiesta en el hecho de que un griego podía amar, según la circunstancia, a un muchacho

o a una muchacha, que un hombre casado podía tener jóvenes amados y reconocerlos públicamente, que muchos ciudadanos adultos habían tenido una inclinación en su juventud a ser los amados de otros varones, entonces la afirmación de bisexualidad adquiere su importancia porque contrasta fuertemente con los discursos y las prácticas de hoy en día y nos fuerza a reconocer que entre la experiencia de los griegos y la nuestra hay una ruptura.



"Quizá llegará un día en el que la gente se asombrará. Se comprenderá mal que una civilización, tan volcada por otra parte en desarrollar inmensos aparatos de producción y de destrucción, haya tenido el tiempo y la infinita paciencia de interrogarse con tanta ansiedad sobre lo que pasa con el sexo; sonreirán quizá recordando que estos hombres que fuimos creían que en el sexo había una verdad por lo menos tan preciada como la que habían pedido que les proporcionara la tierra, las estrellas y las formas puras de su pensamiento; se sorprenderán del empeño que pusimos en fingir que arrancábamos a la noche una sexualidad que todo —nuestros discursos, nuestras costumbres, nuestras instituciones, nuestros reglamentos, nuestros saberes— producía a plena luz e impulsaba con estrépito."

Los españoles son los europeos que menos hacen el amor, según una encuesta recientemente dada a Lucy, dominicana, ardiente y fogosa, te haré sentir como nunca hayas podido imaginar. Verás, estoy casado y tengo dos hijos pero me atraen los hombres. Últimamente los clubs de intercambio de parejas. Matrimonios en busca de nuevos socios. Entre los hombres se sienten acomplejados por el tamaño de su pene, Me gustaría contactar con hombres a los que les gusta el sexo.

¿Sabéis aquel de los dos maricones que se gustan? Las fantasías sexuales son una gran parte de lo que a ellas les gusta que les hagan. Es muy excitante hacerlo en lugares públicos. ¡¡Sexo en la red!! Todo lo que se hace en los orgías sexuales a las que se va a evitar la eyaculación. El hombre que puso su pene entre sus manos durante la masturbación no tiene adicción al sexo. La estimulación sexual es una parte importante de la vida.



7.—El cuidado de sí

El ideal del dominio de sí, a fin de mantener una buena dinámica de los placeres de la mesa y de las *afrodisia*, se concreta —al decir de Foucault— en el imperativo ético por excelencia de la antigüedad pagana: ocúpate de ti mismo.

De nuevo Foucault busca sorprendernos. Perteneció a la tradición de la interpretación del mundo clásico sostener que el imperativo ético dominante era la inscripción del templo de Delfos "conócete a ti mismo". Este imperativo nos resulta fácil de comprender porque coincide con los objetivos de la sociedad actual. Lo tomamos como una frase universal que también avalaría la unicidad del pensamiento humano: desde siempre, nos decimos a nosotros mismos, el hombre ha sabido que él era la gran incógnita y, por eso, la filosofía inicia su recorrido histórico con esta máxima.

En la lectura de los textos clásicos de Platón, Epicuro, Diógenes Laercio, Jenofonte, Séneca, Epicteto, Plutarco y tantos otros, Foucault encuentra todas las pruebas que necesita para sostener que la expresión griega *epimeleia eautou* —que se puede traducir como "ocúpate de ti mismo", "ten cuidado de ti mismo", "preocúpate por ti mismo"— es el centro mismo de la reflexión ética de los griegos. Con ello, refuerza su tesis acerca de que la preocupación moral de los antiguos no giraba en torno al código, sino en torno a la relación con uno mismo.

El ciudadano adulto y libre, único sujeto posible de moralidad, debe conseguir ser moderado y activo en el uso de los placeres que, por su origen, posición social y sexo, le están destinados. Para ello deberá mantener una relación agonística consigo mismo, deberá llevar a cabo un combate del que podrá salir victorioso o perdedor. Desde Sócrates hasta las escuelas helenísticas, ninguna otra cosa se han propuesto los filósofos a la hora de indicar el mejor modo de vivir que no sea establecer los ejercicios, los entrenamientos que se deben de llevar a cabo para conseguir salir vencedor de esa lucha en la que uno se mide consigo mismo.

Si, al decir de Platón, Sócrates fue el primero en enunciar que sus conciudadanos harían bien en no ocuparse tanto de sus riquezas y de sus posesiones y en dedicar, en cambio, tiempo y atención a lograr una buena vida, una vida virtuosa, los discípulos de Sócrates no hacen sino desarrollar ese mismo principio, concretándolo según el momento político, o la salud personal, en ejercicios diferentes. El resultado es que los modelos de vida que ofrecen los epicúreos, los estoicos y los cínicos, partiendo todos del mismo fermento del *epimeleia eautou*, acaban por ser creaciones diferentes.

La propuesta epicúrea es adecuada para todos aquellos de salud precaria que tienen que preocuparse por evitar el dolor. El dominio de sí tiene aquí el nombre de *ataraxia* o imperturbabilidad, y se consigue practicando un tipo de vida que selecciona alimentos, personas y actividades a fin de ser perturbado lo mínimo. Al inicio del canto II del *De rerum natura* dice Lucrecio que es placentero observar desde tierra (la vida apacible y serena del sabio) los fuertes vientos levantando olas en el mar (la vida llena de tribulaciones y batallas del hombre común), no porque el sabio se regodee en ver el sufrimiento, sino porque es dulce

considerar de cuántos males se exime. La idea de que el placer es la ausencia del dolor nos muestra cómo deben comportarse los epicúreos frente a los placeres: tienen que ser muy, muy pocos, y los pocos no muy fuertes.

La propuesta estoica está pensada en tiempos políticos duros y para individuos que no evitan el mundo sino que están en él y por él pueden llegar a sufrir. El dominio de sí es aquí *apatía* o impasibilidad. Los ejercicios que el estoicismo propone son los que nos preparan ante situaciones de carencia, a tener que pasar hambre, a no poder disfrutar de los placeres de la vida. Séneca le cuenta a su amigo Lucilio que de vez en cuando salía a caminar y a correr, ordenaba a sus esclavos que le prepararan sus manjares preferidos y, cuando regresaba a casa y se encontraba la mesa dispuesta, les pedía a sus esclavos que comieran y bebieran todo aquello y él se conformaba con agua y con un trozo de pan. De esta manera se entrenaba para lo peor, sabiendo que en los malos tiempos no desfallecería, ni se plegaría, sino que podría seguir manteniendo un pleno gobierno de sí mismo.

La propuesta cínica es la más radical porque los cínicos consideran la vida entera como un ejerci-

cio permanente. Viven como guerreros, sólo para lo fundamental, para ser libres, y para conservar esa libertad que les hace dueños absolutos de sí mismos. A Foucault le gusta contar las anécdotas de la vida de Diógenes que teatralizan esta opción ética. Diógenes está en la calle, donde vive, enjuagando una lechuga en el agua de una fuente antes de comérsela; aparece Platón que se le acerca y le dice: "si adularas a Dionisos —se trata del tirano de Siracusa, que en su deseo de verse rodeado y refrendado por pensadores ilustres invitó a su corte a Diógenes (que declinó la invitación) y también a Platón (que viajó hasta allí e intentó influir en la vida de la corte)— si lo adularas, no lavarías lechugas"; Diógenes le responde: "y tú, Platón, si lavaras lechugas, no adularías a Dionisos". El dominio de sí es para los cínicos *adiaphoria* o indiferencia. Mediante una vida de entrenamiento, los cínicos se vuelven inalcanzables, nada ni nadie puede esclavizarlos. Son superiores e invencibles como lo demuestra el encuentro de Diógenes con Alejandro Magno. Este último le dice a Diógenes, al que ha ido a ver, que le pida algún deseo y se lo concederá; Diógenes le indica que se aparte de delante porque le está tapando el sol. De esta anécdota se

extrae la idea de que el auténtico soberano no es Alejandro Magno con toda su grandeza, sino Diógenes, sentado en el suelo, apoyado en su única posesión, la tinaja en la que vivía.

Partiendo de una ética que no prescribe otra cosa que el cuidado de sí mismo, las respuestas que los distintos pensadores ofrecieron al modo como mejor conseguir la moderación y la actividad fueron variadas y múltiples. No hay un único modelo de ascesis, no se piensa que a todos los individuos convenga lo mismo. La buena y hermosa vida puede ser retirarse con un grupo de amigos, o ejercitarse en la renuncia, o vivir atendiendo sólo a la libertad y despojándose de todo aquello que sea una sujeción: tres modos de gobierno de sí, ninguno de los cuales es mejor que el otro, aun cuando la elección de cada uno de ellos es lo que los convierte en valiosos, porque demuestra que el sujeto hace una opción y vive su vida ocupándose de sí mismo.



"La noción de homosexualidad es bastante poco adecuada para señalar una experiencia, formas de valoración y un sistema de recorte tan diferentes del nuestro. Los griegos no oponían, como dos elecciones exclusivas, como dos tipos de comportamiento radicalmente diferentes, el amor hacia el propio sexo y el amor hacia el otro. Las líneas divisorias no seguían esa frontera. Lo que oponía un hombre moderado y dueño de sí mismo a uno que se dejaba llevar por los placeres era, desde el punto de vista de la moral, mucho más importante que lo que distinguía entre ellas las categorías de los placeres a los que era posible dedicarse voluntariamente."



8.— Gobierno

La concepción del dominio de sí, del gobierno de sí, es absolutamente varonil.

Por un lado, consiste en una relación agonística consigo mismo, es una historia de vencedores y vencidos. Por otro lado, esta relación tiene como objetivos la moderación y la actividad, ambas cualidades por definición masculinas.

Las mujeres son excesivas en el uso de los placeres. Y cuando no lo son es porque están bajo un poder paternal o marital que les pone límites. Eso lo saben hasta los dioses, y constituye un íntimo secreto de las diosas: cuando Tiresias cambió de sexo y, después de ser una mujer volvió a ser un hombre como lo era inicialmente, declaró que el placer sexual de las mujeres, que él había conocido cuando lo fue, era nueve veces más fuerte

que el de los varones. La diosa Hera se enfadó tanto con Tiresias por haber desvelado ese secreto que lo volvió ciego.

Además, en la medida en que los griegos consideran que el que sabe aplicarse un principio lo hace tanto en su vida privada como en su vida pública, es evidente para ellos que la ausencia de las mujeres de los lugares de gobierno responde a su naturaleza, en la que justamente es imposible implantar ningún principio, a no ser desde fuera de ellas mismas. La relación consigo mismo como base de la moralidad, y ésta a su vez como prueba de que se puede llegar a ser un buen gobernante, es impensable que pueda tener a las mujeres como sujetos.

Desde esta perspectiva —nos hace notar Foucault, subrayando así lo que nos diferencia de los griegos— el individuo afeminado es el excesivo, el que tiene una actitud pasiva ante los placeres, el que se deja llevar por la exageración en los placeres de la mesa y en los de Afrodita, no el que tiene relaciones sexuales con otros varones. También se considera afeminado al muchacho demasiado fácil

o bien demasiado interesado, que acepta una relación con un ciudadano adulto por placer pasivo o por beneficios materiales.

78 Por todo ello, se puede entender que la relación sexual que preocupaba verdaderamente a los griegos era la relación entre un ciudadano adulto y un joven. No es un asunto de tolerancia o intolerancia porque se trata de una práctica libre, es decir permitida por la ley. Pero es una relación delicada, cuyos peligros van más allá de los vicios de exceso y pasividad que amenazan al sujeto del uso de los placeres: existe un riesgo grande no del lado del amante sino del lado del amado.

En efecto, un ciudadano adulto puede tener una relación sexual con un joven amado y llevarla de tal manera que no se pueda decir que dicho ciudadano haya perdido el gobierno de sí mismo y, por lo tanto, podrá ser un magnífico gobernante de los demás, ya sea en su casa o en la ciudad. Pero, ¿qué pasa con la virtud del muchacho? ¿Qué pasa cuando ese muchacho se haga adulto y ocupe el puesto que le corresponde en la sociedad? ¿Su pasividad cuando era un amado empaña su futuro político?

Lo que está en entredicho es el futuro del joven amado como ciudadano, puesto que necesariamente tiene que ser activo y dueño de sí para poder llegar a ser gobernante. Es la intrínseca relación, tan extraña para nuestra propia experiencia, entre la virtud de la moderación en los placeres y las cualidades del buen gobernante. Nosotros lo hemos disociado totalmente: consideramos que el buen comportamiento en la mesa nada tiene que ver con la moral sexual, y no nos parece que la falta de dominio de sí en los placeres sea indicativo de un mal gobernante.

Los discursos morales de los griegos se encaminan a señalar bajo qué circunstancias y atendiendo a qué requisitos puede el joven aceptar ser el amado de un ciudadano adulto. Se discutirá hasta qué edad (cuando empieza a crecer la barba —decían los griegos— la hoja de afeitar debe cortar el hilo de esos amores); si el amado debe aceptar o no favores, regalos del amante (es importante que el amado sepa juzgar el valor del amante no sólo por los regalos); se indagará acerca de las pretensiones del amante respecto del amado (si desea tener una relación también pedagógica, introducirlo en

formas de vida que le serán útiles cuando acceda a la ciudadanía, si es posible que el amor se transforme en amistad).

80 Para un muchacho griego, que por su origen y condición social está llamado a ser un ciudadano libre, sujeto de acción en su vida privada y en su vida pública, no constituye un deshonor que muchos ciudadanos adultos lo persigan, enamorados. Tampoco es un deshonor decidir entrar en el juego. Sólo el uso de esta relación, el modo en que se realiza, determina su valor moral: si esta relación anima la pasividad del joven, si el joven se presta a todos los caprichos del amante y se deja seducir por cualquiera, se trata de algo malo y feo; si, por el contrario, el joven no se deja dominar y se toma esta relación como si se tratara de una prueba de la que desea salir con un mayor dominio sobre sí mismo, se trata de algo virtuoso y hermoso. (Obsérvese toda la dificultad que hay en un uso bueno y hermoso de este placer: prácticamente se está desaconsejando este tipo de relaciones).

En definitiva, en este punto, frente a nuestra preocupación por la naturaleza de nuestro deseo,

que determina el ámbito de lo que llamamos "sexualidad", la preocupación de los griegos gira en torno al objeto de placer, en la medida en que ese objeto está destinado a convertirse en sujeto de placeres.



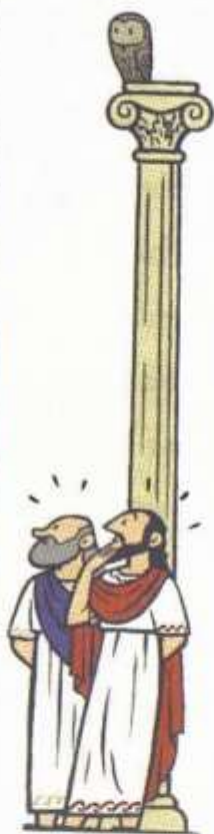
"El que debe dirigir a los otros es el que debe ser capaz de ejercer una autoridad perfecta sobre sí mismo: porque, por un lado, en la posición que ocupa y con el poder que ejerce, le sería fácil satisfacer todos sus deseos, y por tanto abandonarse a ellos, y, por otro, porque los desórdenes de su conducta tienen efectos sobre todos y en la vida colectiva de la ciudad. Para no ser excesivo y no hacer violencia, para escapar a la pareja autoridad tiránica (sobre los otros) y alma tiranizada (por sus deseos), el ejercicio del poder político exige, como propio principio de regulación interna, el poder sobre sí mismo."



WASHINGTON

El presidente se reúne hoy con el primer ministro egipcio para buscar la paz

Washington, D.C. - En un último intento por encontrar un acuerdo de paz en Oriente Medio...



KOVSINA

El presidente recibe hoy a los familiares de las víctimas del accidente de la nave espacial

Kovsina - Los familiares de las víctimas del trágico accidente de la nave espacial son recibidos en un momento de duelo hoy. A...



9.— El arte de vivir

El cuidado de sí, las prácticas por las que el sujeto libre elige el modo de ejercer un dominio sobre sí mismo, constituyen una estilización de la existencia. Estilizar la existencia es darle una determinada forma, siguiendo un gusto y una elección, en el seno mismo de lo que está permitido. Puesto que la estilización es el resultado de ciertos ejercicios, se puede entender que los griegos hablen del arte de vivir (en griego arte se dice *techné*, de donde viene nuestra palabra *técnica*, así pues el arte de vivir es una técnica de vida).

El arte de vivir —nos dice Foucault— es propio del individuo virtuoso. La virtud se entiende entre los griegos como hacer lo mejor posible la actividad misma que define a cada cual: el médico virtuoso es el que realiza la actividad misma que define lo que es un médico, el piloto virtuoso es el que se aplica a la realización de la actividad misma que constituye

ser piloto. Así pues, el humano virtuoso será aquel que realice bien las acciones que se derivan del hecho de ser un humano: lo propio de los humanos es la razón, por lo que, si un individuo lleva una vida conforme a la razón, será virtuoso.

No hay un solo modo de ser virtuoso, como tampoco existe una única elegancia. Todo individuo que ha elegido, en el ejercicio de su libertad, conducirse mediante determinadas prácticas, llevar a cabo este o aquel arte de vivir, no se ha dejado llevar por los apetitos, sino que ha puesto orden en sus placeres, seleccionando cuáles, con quién y cuándo; puede decirse que es alguien que pone en el lugar de mando la parte de sí mismo que debe mandar, y por tanto es virtuoso.

En la medida en que el humano virtuoso es aquel que aplica a su vida lo que verdaderamente lo constituye como humano, y conoce sus verdaderas necesidades y la verdadera jerarquía de las partes que rigen el comportamiento humano, se dirá de él que lleva una vida recta, *una vida verdadera*, ya que se trata de una vida de humano verdadero. Sin embargo estos mismos temas —nos señala Foucault—

fueron retomados y reinterpretados por el cristianismo con una finalidad muy diferente.

88 En efecto, el criterio de estilización de la existencia de los griegos, la idea de que en el interior mismo de nuestras vidas se puede proceder a conducir nuestras acciones de modo que consigamos el mayor brillo y esplendor, la formulación de que es posible llevar una vida verdadera, una vida diferente y *otra que la que lleva la mayoría*, se convierte en el cristianismo en la promesa de una verdadera vida, en *la otra vida* más allá de la muerte; y con ello se introduce la condena de la vida terrenal. Triste ironía de la historia, ya que los griegos no sólo no rechazaban ningún aspecto de la vida, sino que además llegaron a formular una concepción de la vida como obra de arte que fascinó primero a Nietzsche y, tras sus huellas, también a Foucault.

Inspirado en los griegos, Nietzsche dice que debemos aprender de los artistas y ser más sabios que ellos. Ser artista de sí mismo es ser capaz de dar un estilo al propio carácter, aplicando un plan y mediante una práctica y un esfuerzo cotidiano. Hay que tener poder sobre sí mismo para sujetarse a la

propia ley. Ser como jardineros que, en este lugar, quitan plantas que crecen espontáneamente y, en aquel otro, plantan nuevas especies adrede, que disimulan lo que no pueden eliminar y realzan lo que les parece hermoso. Estilizan de ese modo la naturaleza, la vencen, no la dejan en libertad. Ciertamente cada jardín es diferente de los otros y se puede apreciar en cada uno de ellos un único gusto, un estilo.

De esta manera, al igual que un jardín puede ser una obra de arte a pesar de estar hecho de materiales efímeros, también los humanos, más mortales que un jardín y por el hecho mismo de ser mortales, pueden dejar su huella en la memoria de quienes los conocieron y admiraron.

La idea de que la vida puede ser una obra de arte —nos dice Foucault— deja bien claro que el objetivo de la moral griega era más bien estético: se trata de una elección personal, no se está dando un modelo de comportamiento para el conjunto de la población, sino que este tipo de moral está reservada sólo para unos pocos que desean tener una bella vida y poder dejarles a los demás el recuerdo de esa hermosa existencia.



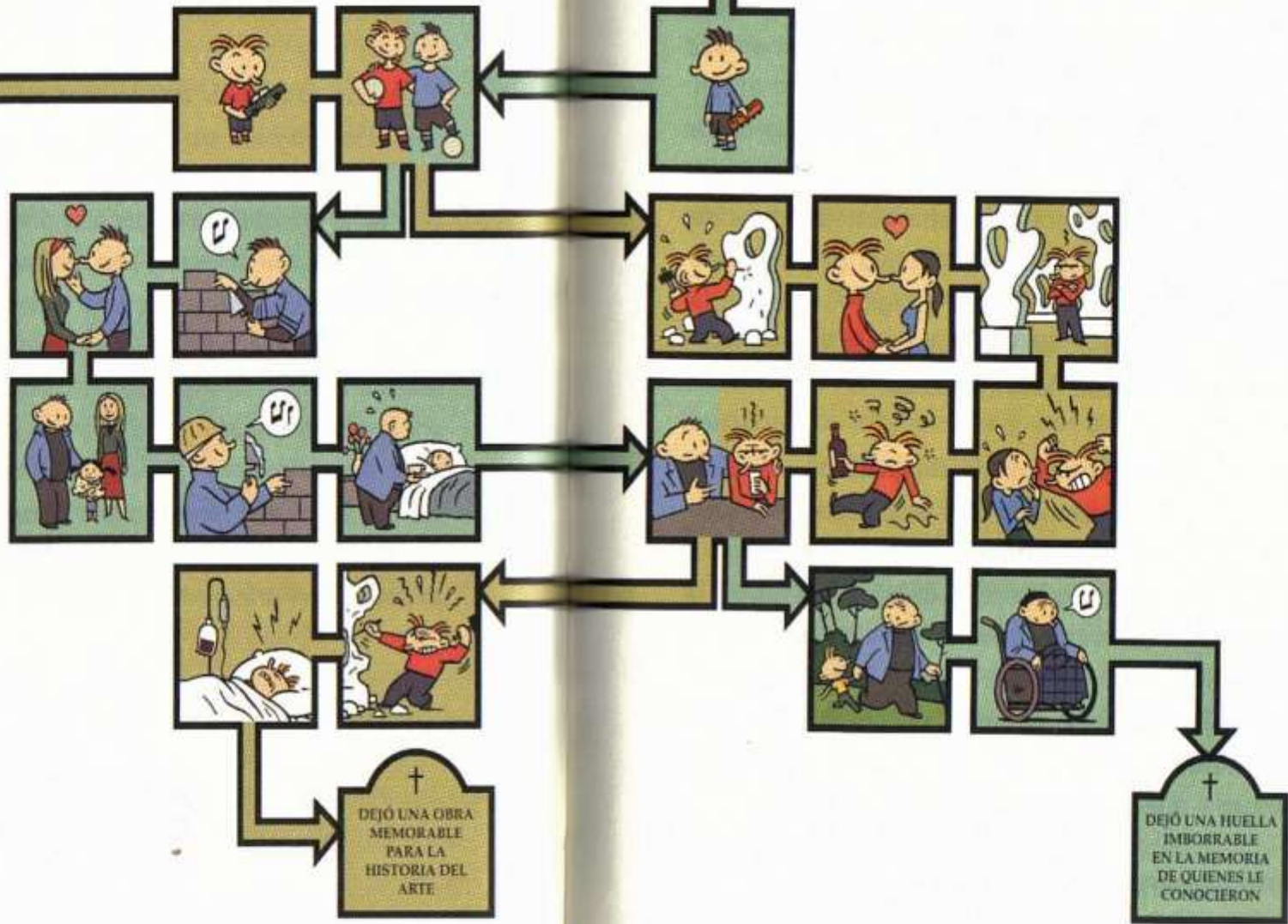
"En la idea del arte de vivir me interesan varias cosas. Por una parte esa idea, de la que hoy estamos muy lejos, según la cual la obra que tenemos que hacer no sólo es, o no es principalmente, una cosa (un objeto, un texto, una fortuna, una invención, una institución) que dejaríamos tras nosotros, sino simplemente nuestra vida y nosotros mismos. Para nosotros, sólo hay obra de arte donde algo escapa a la mortalidad de su creador. Para los antiguos, el arte de vivir se aplicaba, por el contrario, a eso tan pasajero que es la vida del que lo ponía en obra, sin perjuicio de, en el mejor de los casos, dejar tras de sí la estela o la marca de una reputación. Que la vida, porque es mortal, tiene que ser una obra de arte es un asunto notable".



JUAN



CARLOS



10.— ¿A qué se puede jugar?

El contraste entre nuestra sociedad y la de los griegos no tiene como objetivo proponernos que repitamos la experiencia griega. A Foucault le parecen despreciables muchas de las características del uso pagano de los placeres.

Para empezar, la experiencia griega es una experiencia sólo para varones y sólo ellos pueden ser sujetos de placeres y sujetos éticos. Además, esa misoginia está reforzada por la concepción de que la actividad y la moderación son virtudes exclusivamente masculinas. Eso significa que todas las mujeres son excesivas y pasivas, a excepción de aquellas que han sido bien conducidas y gobernadas por un varón —padre o esposo— que ha logrado dominar su naturaleza.

Por otra parte, los griegos tuvieron una escasa imaginación y una práctica singularmente pobre

al concebir la penetración como único acto sexual. Otras sociedades —a las sociedades orientales se refiere Foucault— han sabido elaborar un arte erótica de la que los griegos desconocieron absolutamente todo. La no reciprocidad en las relaciones sexuales, la polarización en forma de sujeto y objeto de placer, tampoco parece una propuesta que pueda entusiasmar a muchos.

Ahora bien, teniendo en cuenta que no se trata de volver a una sociedad misógina y poco imaginativa, es cierto que la experiencia griega nos permite pensarnos de otra manera y, por ende, desprendernos del obligatorio incorporal de la sexualidad.

No deja de ser interesante el modo cómo los griegos integraban la reflexión moral en un contexto más amplio, al lado de la preocupación por el buen comportamiento en la mesa. Eso resta centralidad a las relaciones sexuales y, a la vez, da importancia a aspectos del comportamiento que nosotros hemos dejado de lado.

Además, la idea de la relación consigo mismo como base de la moralidad puede resultar —eso al

menos le parece a Foucault— una alternativa interesante en la actualidad, cuando los códigos han perdido la autoridad con la que estaban revestidos y nos preguntamos qué se puede hacer. Por supuesto que la salida fácil es hacer una llamada a reactivar el código (y de hecho la mayoría de las reflexiones que se hacen sobre la educación tienen ese objetivo), pero al margen del éxito que esta reactivación pueda conseguir en los comportamientos reales —cierto es que ya no somos griegos, pero también hemos dejado de ser cristianos—, se trata de una solución repetitiva, que añora aquellos tiempos en los que el miedo y la vergüenza obtenían vidas obedientes. Si no deseamos la obediencia, porque sabemos que no hace a los humanos mejores, la perspectiva griega nos ayuda a pensar la moralidad como práctica de libertad (en vez de educar en valores, enseñar desde la libertad a crear valores).

Por otra parte, la consideración de que existen modos diferentes de ser sujeto de placeres es la negación de un modelo único de existencia: el individuo elige el modo de existencia que más le conviene en virtud de un análisis de sus fuerzas, de su salud y de las condiciones sociales y políticas en

las que vive. Se abre la perspectiva de un mundo más amplio y más libre, casi una nueva tierra por descubrir.

Y por último, Foucault ha declarado en muchas ocasiones que la interrogación actual por la naturaleza del deseo —eso a lo que llamamos "sexualidad"— presupone justamente que existen deseos sexuales diferentes según el objeto del deseo y, por lo tanto, establecerlos ayuda a conocer los rasgos definitorios de los individuos. Con cierta ironía, Foucault nos relata de nuevo el mito de los humanos superiores tal y cómo Aristófanes lo contó en *El Banquete* de Platón: en un principio los humanos eran seres completos formados por dos cabezas, cuatro piernas y cuatro brazos; unos eran varón-varón, otros hembra-hembra y otros varón-hembra; los dioses se enfadaron con estos humanos por su arrogancia y los cortaron en dos, dejando a cada mitad como somos ahora; desde aquel momento todo el mundo va en pos de su otra parte, y así el que proviene de un ser primigenio varón-varón buscará el amor entre los varones, el varón que originariamente estaba unido a una hembra practicará el amor con mujeres y la hembra que

estaba unida a otra se comportará en el amor como una tribade.

98 Los que escuchaban a Aristófanes ni por un momento se lo tomaron en serio: había hablado el bufón de la fiesta. Hoy en día cuando la sociedad, el lenguaje, la psicología y los humanos mismos dicen que hay homosexuales y heterosexuales, hablan en serio. Es importante saber que para los griegos no hay más que un deseo —y no oculto, sino en la superficie del acto que le está asociado—, el deseo de la belleza, porque nuestras almas tienen naturalmente un apetito de belleza y perfección, y estas cualidades se pueden encontrar indistintamente en un cuerpo de hombre y en un cuerpo de mujer.

La ventaja que hoy tenemos es que nos sentimos perfectamente libres de adoptar o no los criterios que se derivan de la perspectiva griega. Es una propuesta para todos y para ninguno en especial. El juego está abierto: la vida de cada cual es su propia obra, y eso es verdad hasta para quien elige que la vida no admite gobierno propio y que la naturaleza o la historia ya han hecho el juego.

"El arte de vivir consiste en matar a la psicología, crear consigo mismo y con los demás individualidades, seres, relaciones, cualidades que no tengan nombre. Si no se consigue hacer eso en la propia vida, no merece ser vivida. No establezco diferencia entre la gente que hace de su existencia una obra y los que hacen una obra en su existencia. Una existencia puede ser una obra perfecta y sublime, y eso los griegos lo sabían, mientras que nosotros lo hemos olvidado por completo, sobre todo después del Renacimiento."

