



**LA INVENCION DE SÍ  
(FOUCAULT Y EL  
RETORNO A UNA ESTÉTICA  
DE LA SUBJETIVIDAD)**

Carlos Surghi

## **LA INVENCIÓN DE SÍ (FOUCAULT Y EL RETORNO A UNA ESTÉTICA DE LA SUBJETIVIDAD)**

**Resumen:** el presente trabajo pretende indagar de qué modo las últimas investigaciones de Michel Foucault desarrollaron un enfoque ético sobre la subjetividad y sobre la noción de sujeto. Dicho enfoque se ha llevado adelante en las investigaciones reunidas en relación con la sexualidad, entendida como un dispositivo discursivo de la subjetividad y en torno a las técnicas de sí, que conforman una serie de prácticas en el hacer ser del sujeto. De este modo, hemos centrado nuestra atención en aquellos aspectos que nos permiten observar cómo la indagación realizada sobre el sexo, da lugar a circunscribir la elaboración de una historia crítica del pensamiento que problematiza la subjetividad y el sujeto desde una perspectiva ética, que al intentar retomar la constitución subjetiva por medio del placer, propone una estética de la existencia que le otorga a las investigaciones foucaultianas una profundidad con relación a la antigüedad estudiada como instante singular del discurso del sexo, y una estrecha relación con el presente cuando se enuncia la orientación de dicha investigación.

**Palabras clave:** subjetividad, sujeto, estética, filosofía, ética.

---

## **THE INVENTION OF THE SELF (FOUCAULT AND THE RETURN TO THE AESTHETICS OF SUBJECTIVITY)**

**Abstract:** The present work asks about the ways in which the last investigations of Michel Foucault developed an ethical perspective about subjectivity and the notion of subject. This perspective has been developed by Foucault in the collected investigations related to sexuality as a discursive apparatus of subjectivity and around the techniques that constitute a series of practices that get the subject to be. Somehow we have centered our attention on those aspects that allow us to define the elaboration of a critical history of thought that makes a problematical point of view about the subjectivity and subject through an ethical perspective, which tries to return to the subjective constitution through pleasure, to propose an aesthetic of existence that brings Foucaultian investigations to a deeper relation with his studies on antiquity as a singular moment of sexual discourse, straight relation with the present where it is enunciating the orientation of that investigation.

**Key words:** Subjectivity, subject, aesthetic, philosophy, ethic.

---

**Fecha de recepción:** noviembre 29 de 2010

**Fecha de aceptación:** febrero 28 de 2011

---

**Carlos Surghi:** Licenciado en Letras de la Universidad Nacional de Córdoba. Becario de CONICET en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Investigador en Literatura Argentina del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. Argentina.

**Correo electrónico:** carlossurghi@yahoo.com.ar

# LA INVENCION DE SÍ (FOUCAULT Y EL RETORNO A UNA ESTÉTICA DE LA SUBJETIVIDAD)

---

## 1. EL OBJETO PERDIDO

Plantear preguntas a la filosofía que escapen a su alcance parece ser una forma común de indagación, que al mismo tiempo que construye cualquier objeto a primera vista extraño, piensa también la naturaleza misma de la filosofía. Sin embargo, cuando la pregunta filosófica tiene que ver no tanto con aquella idea que se perseguirá sino con el modo de ir tras sus pasos, la pregunta adquiere un segundo nivel de interés que convive con el nivel inmediato al cual responde. De ahí que podamos divisar una suerte de pensamiento procedimental que va tras las diversas formas de un acontecimiento antes que tras un sentido último e irreducible del mismo. Como podemos ver no se trata entonces sólo de responder a *qué* se ha orientado la indagación, sino también de dar respuesta a *cómo* cualquier valor de verdad se vuelve susceptible de ser aceptado como resultado de un procedimiento posible. Es por ésto que cualquier indagación no sólo construye su objeto, a medida que avanza en sus acercamientos hacia lo que interesa por su incertidumbre, sino que también en ese avance, en esa filosofía futura como alguna vez soñara Benjamin, hay inscrita una huella del proceso que forma al pensamiento en el que ese objeto se origina.

Preguntar por la historia del sujeto, por sus momentos representativos—es decir por su origen, sus características y hasta sus puntos sobresalientes como problemática del pensamiento— es en realidad una interrogación que atañe a diferentes estratos no sólo de la filosofía sino también del pensamiento en general. He aquí entonces que un catálogo de sus diversos rostros, una descripción de sus principales tipologías a lo largo del tiempo, o también una crítica a su imposibilidad cierta de ser pensado, en verdad interesa no sólo por el gran abanico de campos que congrega en torno a un punto inmediato, sino desde ya por el valor asignado a cada intervención de esos diversos saberes.

¿Es posible un sujeto filosófico que no sea histórico? ¿Es acaso posible, aun en la mayor objetividad de análisis, un sujeto semiótico que no esté condicionado en su enunciación por un afuera del discurso? Desde ya que la singularidad del sujeto no está dada por su definición, sino más bien por el espacio en el cual es posible como tal, es decir por *la invención de la subjetividad* que lo hace posible. De este modo el sujeto ha pasado a ser, tanto si extendemos nuestra confianza como si descargamos nuestro escepticismo en él, un punto de discusión y a la vez un punto de reunión no sólo para la filosofía sino también para otras disciplinas del pensamiento. Desde ya que sobre ese territorio de reunión y confrontación donde el pasado y el presente se congregan, más allá de la obvia pregunta sobre la actualidad del sujeto, es posible pensar el sujeto no tanto en el recorrido histórico o de aplicación inmediata, sino más bien a profundidad en su aplicación a la subjetividad que lo produce. De este modo pensar el sujeto es también pensar en un determinado modo de pensar; es plantear qué posibilidad ha desarrollado el pensamiento que restringe como así también que permite enunciar formas de verdad. Para Foucault entonces pensar la subjetividad es mucho más que definir sus alcances, pues en algún punto sus trabajos finales apuntan a situar en la subjetividad la presencia de un pensamiento de la verdad como lo señala el siguiente pasaje: “Lo que intento hacer es la historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad; la historia del pensamiento en tanto que es pensamiento de la verdad” (Foucault, 2002c: 123).

En este sentido, analizar la subjetividad como un acontecimiento, en el cual el sujeto requiere de diversas explicaciones en tanto que ha sido aplicado como categoría a la vida de los individuos de determinadas maneras autónomas en sus procedimientos y concretas en sus objetivos, es *pensar la invención* de un espacio donde indagar no sólo los usos del pensamiento sino también sus efectos sobre nosotros mismos. He aquí el punto central por el cual Foucault le dedica el final de su vida a una problemática que en realidad parecía haber pasado desapercibida por debajo de las matrices teóricas de las ciencias sociales. Tal vez nada importe más que el sujeto y la subjetividad al momento de proponer un análisis del uso tributado a su poder de modelización, o tal vez sea sumamente necesaria una reconstrucción de los intereses perseguidos por los dispositivos de poder que los configuraron como algo cotidiano e invisible, que por supuesto debe comprender una resistencia a sus imposiciones. Además, en realidad, sujeto y subjetividad han configurado la transparencia de lo cotidiano, el alcance sobre la propia existencia en tanto que misterio y secreto por contar u ocultar en el terreno de la cultura; han propiciado este retorno a la ética que en realidad es una estética de la existencia. En relación a sus investigaciones sobre la sexualidad en la Grecia antigua y la importancia de la ética, Foucault expone:

Lo que me sorprende es que en la ética griega se preocupaban más por su conducta moral, su ética, su relación con ellos mismos y con otros más que con problemas religiosos (...) Un segundo aspecto es que la ética no estaba relacionada a ningún sistema social e institucional, por lo menos legal (...)

Un tercer aspecto es que lo que les preocupaba, su tema, era la constitución de un ética que fuese una estética de la existencia. Me pregunto si nuestro problema hoy no es similar a ése, en cierta manera, ya que muchos de nosotros no creemos más que la ética se funde en la religión, ni queremos tampoco un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal y privada (Abrahám, 1988: 191-192).

¿Cuánto podemos decir de nosotros mismos? ¿Con qué autonomía hablamos sobre aquello que nos acontece y nos configura como individualidades? ¿Hasta qué punto soy lo que creo que soy? En cada una de estas preguntas la subjetividad, paradójicamente, más que una respuesta se vuelve un interrogante respecto a cómo en sus diversas prácticas ha sido *problematizada*:

Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (Foucault, 2002c: 124).

En verdad, lo que Foucault pretende configurar como el objeto de sus últimas investigaciones, como el curso emprendido por su orientación hacia una discusión sobre qué podemos hacer con nosotros y sobre qué hemos hecho de nosotros es en realidad *las prácticas discursivas del deseo*. Pero aunque suene extraño y en ello no se niegue cierto efecto de sentido, lo que denominamos el último Foucault de las técnicas y tecnologías de la subjetividad, el que propone una ontología histórica de nosotros mismos, es verdaderamente el rostro de una primera instancia de un modo de pensamiento que, al integrar en sus preguntas saber, poder y sujeto, ha elaborado una máquina para interrogar a la cultura. Sólo así podemos entender la pregunta por lo que somos como una simple apariencia, pues en ella se esconde ese segundo nivel siempre rico y problemático de lo connotado, que nos interroga por saber cómo hemos llegado a ser los sujetos que efectivamente creemos que somos. Así, podemos apreciar en las últimas investigaciones sobre la sexualidad, que pensar la subjetividad parece ser el inicio de una pregunta que la filosofía está destinada a efectuar desde siempre.

## **2. SABER QUÉ HACER CON UNO**

Por más que resulte extraño, *el conocimiento de uno mismo* vuelve una y otra vez a la discusión filosófica. Tal es así que hablar sobre el sujeto que encontramos en esa práctica remite a una serie de movimientos introspectivos, se asocia con prácticas de autocontemplación y se vincula a aspectos inherentes a un espacio de la intimidad en el que se producen las representaciones del mundo donde el sujeto se ha desarrollado. Afirmar entonces que el sujeto es *una forma de verdad* es, en cierto sentido, sostener que las versiones de la realidad son el resultado de un proceso

de subjetivación llevado adelante por un determinado conocimiento de nosotros mismos. Por ejemplo, cuando en el siglo XVI Montaigne se preguntaba por su propia naturaleza, cuando el retiro del mundo le permitía reparar en la intimidad de su pensamiento, de algún modo el sujeto que éste construía en sus *Ensayos* era producto de una serie de fuerzas tanto históricas como sociales. Auerbach, en su libro *Mímesis*, señala que en los ensayos de Montaigne “por primera vez, se hace problemática, en un sentido moderno, la vida del hombre” (Auerbach, 1950: 274). Ahora bien, dicha vida problematizada por la escritura responde a una forma de subjetividad a medio camino entre el fin de la tradición clásica –de donde proviene su colosal uso de las citas–, y a comienzo de la modernidad –cuando asoma ese uso del fragmento, la yuxtaposición y la impostación de la palabra de los otros–, y por otro lado el saber de sí que propone el Renacimiento como retorno al modelo clásico, y el sujeto moderno que Descartes desarrollará para el futuro de la filosofía. De ahí entonces que el ensayo –forma indeterminada, si la hay– sea el modo pertinente para esta experiencia extremadamente singular de la subjetividad. Ahora bien, Auerbach resalta también en ello que los ensayos llegan a su forma definitiva luego de haber sido en un primer momento “sartas de lecturas acompañadas de observaciones”, “glosas” que enseguida “rebasan lo leído” (Auerbach, 1950: 288) y se pueblan de experiencias concretas tanto vividas como oídas, pero que nunca en su conjunto caen en la confección de una psicología abstracta de quien se expone como sujeto de la escritura, justamente por contar con todo el tiempo del mundo para pensar en soledad sobre sí mismo. Desde ya no hay que dejar pasar que el condicionamiento histórico de la subjetividad desaparece en la forma de una escritura bastante viva, cercana, próxima e inmediata a la intimidad del tono hablado; y que por ésto mismo, sólo sería acorde con el temperamento selecto de un reducido círculo de lectores, ya que el ensayista –o deberíamos decir mejor el melancólico– “escribe el primer libro de conocimiento profano de sí mismo” (Auerbach, 1950: 291).

Lo singular es que en Montaigne la práctica de la autocontemplación adquiere un nivel de conciencia que lo lleva a ser el interés de su práctica ensayística. Desnudarse ante los otros, captar las más leves variaciones del humor o simplemente prepararse para lo impostergable son partes de una serie de ejercicios propuestos por la tolerancia que él pretende atribuirse\*. Cabe señalar que para la condición del propio Montaigne en el Renacimiento, el yo es simple transcurso, fluidez, cambio

---

\* Antes que nada cabe señalar que para la condición del propio Montaigne en el Renacimiento, el yo es simple transcurso, fluidez, cambio perpetuo que para su comprensión no puede ser aislado en una distancia objetiva, sino que más bien debe ser tomado como una cercanía total y unívoca que sólo otorga la experiencia, aunque se presente en las sucesivas menciones como fragmentos aislados en los cuales se busca destejér esa experiencia. Sin embargo, esa voz que vuelve una y otra vez a llamar nuestra atención sobre su distancia, sus actos virtuosos y su deseo de buena vida, es quien intenta presentarse en sus “maneras sencillas, naturales y ordinarias, sin disimulo ni artificio”, es decir, como *autenticidad por lo dicho*, pues en la afirmación “píntome a mí mismo” parece estar toda la intencionalidad de quien expone la transparencia de sí (Montaigne, 1994: 35).

perpetuo, en cuya comprensión no puede ser aislado a una distancia objetiva, sino que más bien debe ser tomado como una cercanía total y unívoca sólo otorgada por la experiencia; aunque se presente en las sucesivas menciones como fragmentos aislados donde se busca destejer esa experiencia. Sin embargo, esa voz que vuelve una y otra vez a llamar nuestra atención sobre su distancia, sus actos virtuosos y su deseo de buena vida, es quien intenta presentarse en sus “maneras sencillas, naturales y ordinarias, sin disimulo ni artificio”, es decir, como autenticidad por lo dicho, pues en la afirmación “píntome a mí mismo” parece estar toda la intencionalidad de quien expone la transparencia de sí (Montaigne, 1994: 35).

Distinto es cuando Foucault se propone encontrar esa serie de prácticas que tiene que ver con lo que hemos hecho de nosotros mismos, que han sido de algún modo invisibles para los sujetos, que están de algún modo asimiladas a la inmanencia de la existencia y no puestas en función de una instancia superadora. He aquí entonces que la intención de sus últimas investigaciones es buscar los procesos por medio de los cuales la subjetivación es resultado de una serie de acontecimientos, al mismo tiempo que es también efecto de una experiencia que la transforma en objeto susceptible de ser observado y así comprendido en su alcance como efecto de control y dominación.

En algún punto, las últimas investigaciones de Foucault, impulsadas por los fantasmas de nuestra sexualidad, permiten releer su anterior producción como etapas de una orientación que busca concebir “una historia crítica del pensamiento” (Foucault, 2002c: 114). Sin embargo, ¿a qué responde la importancia otorgada a la sexualidad? ¿De qué modo es posible pensar en ella la subjetividad y el sujeto? Aquí debemos destacar que, si la filosofía es un proceso en el cual los objetos se construyen como resultado de una serie de prácticas, entender la sexualidad como una “experiencia históricamente singular” es de algún modo entender en ella esos procesos por medio de los cuales el sujeto se objetiva ante sí y los otros a través de esa serie de prácticas que lo lleva a ser un objeto de interés para el saber. Foucault entonces no hace más que tomar aquella experiencia en la que, uno a uno los aspectos del saber, en ejercicio de un poder, actúan sobre la realidad y predisponen un modo de ser, una forma de existencia, una identidad cultural. Sin embargo, lo que interesa a esa supuesta historia del pensamiento es desentrañar qué hemos hecho con nosotros mismos, y determinar cuál ha sido *el deber ser* introducido en nuestra intimidad en tanto sujetos. A diferencia de la modernidad que ha producido subjetividades como la analítica cartesiana o la fenomenológica de Husserl, el proyecto final de Foucault asume la necesidad de explicar cómo se han determinado *los modos de subjetivación, los juegos de verdad*.

¿Es posible entonces hablar de un retorno introspectivo, de una terrible necesidad de contemplarnos una vez más ante el espejo de los discursos? En realidad la atención puesta por Foucault a la invención de la subjetividad como posibilidad de hablar de una verdadera *historia crítica*, responde a un deseo de comprender

el presente en tanto que éste puede ser objetivado. ¿Hablamos por demás de nuestra sexualidad? ¿Condicionamos esa sexualidad al análisis antes que al placer? En todos lados parece estar presente el fantasma del sexo, su uso, su interrogación y su condicionamiento identitario. Aún así, más que esa presencia obstinada, lo que importa a Foucault es la perfección de los dispositivos que le han dado visibilidad difusa en el discurso y en las prácticas. Desde esta perspectiva podríamos afirmar que en la sexualidad, más que un tema, podemos observar “cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto que sujeto, objeto de conocimiento” (Foucault, 2002c: 115).

Volver entonces al sujeto significa para Foucault determinar en él un posible nivel de sentido que le otorgue un valor por su comportamiento antes que por su definición inmanente. Aquí, el sujeto es el resultado de sus prácticas, en tanto parece estar condicionado por sí mismo como por un otro. Lo que hay que resaltar es que de este modo, para Foucault el sujeto sería el acceso a “los mecanismos formadores de significación y la estructura de los sistemas de sentido” (Foucault, 2002b: 115) que toda filosofía debe fundamentar como un saber que se encuentra por detrás de cualquier régimen de poder. Sin embargo la importancia otorgada al sujeto reside no tanto en cómo podamos definirlo desde esta perspectiva, sino más bien en los efectos que podemos apreciar en él y que son constitutivos de su existencia como tal. Aquí el proyecto de Foucault adquiere un carácter descriptivo, que se niega a realizar cualquier tipo de observación moral sobre su objeto, pues en verdad el objetivo de la historia crítica está enfocado en *relatar las vicisitudes del deseo* en tanto que subjetividad, antes que proponer una resistencia sostenida que debería producir otra forma de deseo. De ahí entonces que Foucault pretenda “salir de la filosofía del sujeto haciendo una genealogía del sujeto moderno” que le permita estudiar “las formas de aprehensión que el sujeto crea a la vista de sí mismo” (Foucault, 2002b: 116-117) en tanto que estas son operaciones sobre el cuerpo, el alma, la conducta y el pensamiento que se transforma.

Por lo visto la subjetividad pasaría a ser un repertorio de las imágenes que hemos construido de nuestro deseo, los modos como nos hemos relacionado con él ya sea ignorando su poder o temiendo a sus consecuencias, siempre teniendo en cuenta un modo de relación con el sexo que se orienta hacia una finalidad reglamentada por el tiempo, el espacio, la economía o la cultura. En realidad, dejando un poco de lado la particularidad sexual, podríamos definir la subjetividad como un campo de aplicación donde la genealogía del sujeto, estaría estrechamente relacionada con lo que Foucault denomina “las técnicas de sí” (Foucault, 2002b: 159); técnicas que vendrían a ser algo así como las aplicaciones más profundas del poder, ya que le permiten al sujeto acceder a una verdad –por caso la castidad– que sólo es posible en tanto exista un relato de sí mismo –la confesión– que al mismo tiempo implique una renuncia a sí mismo –el ascetismo–. Estas técnicas han establecido diversos tipos de sujetos, en diferentes momentos y contextos



institucionales tendientes a reproducir un *cuidado de la subjetividad* que en verdad es una invención de la misma; serían los procedimientos existentes “propuestos o prescriptos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo” (Foucault, 2002b: 160).

### 3. UNA VIDA RETIRADA

En el primer tomo de *La historia de la sexualidad* (1995) se planteaba la paradoja de una sociedad que habla sobre la sexualidad para de algún modo condenarla a su estado de develamiento perpetuo, de acto en secreto, de exégesis deliberada o de invisible legislación a través de sucesivos enunciados, Foucault señala en ella, de un modo por demás sorprendente, la idea de un discurso que busca *hacer hablar al sexo* pero no para acabar de este modo con la obsesión que por detrás de él nos obliga a sospechar de la naturaleza planteada como fin de cada una de sus prácticas; sino más bien para precisar que si hay discurso del sexo es porque existe una sexualidad que ha hecho del sexo “algo que debe ser dicho, y dicho exhaustivamente según dispositivos discursivos diversos pero todos, cada uno a su manera, coactivos” (Foucault, 1995: 43) así como la confesión religiosa o la implementación médica de tipologías sexuales.

Ahora bien, ¿qué significa la presencia de esos dispositivos\* en la enunciación del sexo? De algún modo ellos son la construcción misma de la subjetividad, su posibilidad de existencia en tanto que el poder está dispuesto a producir, como en el caso de la homosexualidad en el siglo XIX, “un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indirecta y quizás una misteriosa fisiología” (Foucault, 1995: 56) en donde reconocerse como sujeto. Sin embargo, el simulacro montado alrededor de la voz que habla sobre el sexo, es decir el enunciado de la sexualidad que aquí y allá repite la línea otorgada a su sentido, claramente desde el enfoque foucaultiano de los dispositivos, nos posibilita leer una construcción de la realidad antes que una descripción del deseo, nos permite seguir una orientación de esas líneas de sentido que responden a las posibilidades de hablar que tiene dicha voz coaccionada.

La sexualidad, entonces, como dispositivo, como proceso de modelización que se diagrama desde un poder pastoral o científico, otorga una constitución de sujeto y una producción de verdad, orientadas según *una regulación de la vida* que

---

\* Para la noción de dispositivo hemos tenido en cuenta la perspectiva planteada por Gilles Deleuze, quien propone leer un dispositivo como “un conjunto multilineal” de líneas de enunciación que en direcciones diversas atraviesan un territorio de enunciación (AA.VV, 1995: 155).

responde al sueño de inventar nuevos placeres. Aunque resulte sorprendente, ya que la invención de nuevos placeres debería sonarnos como algo alentador; seguir esta afirmación de Foucault sobre la invención de un placer que estaría situado en la invención de la verdad –en la precisión de los dispositivos, en la celeridad de las técnicas y en la conquista de toda interioridad– es en cierto sentido *corroborar el exterminio de la intimidad, certificar la imposibilidad de una vida retirada* en la que toda experiencia de reconocimiento es en realidad una fascinación por *el mero placer de producir verdad*:

Al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer (Foucault, 1995: 89).

Cada uno de los dispositivos que estemos dispuestos a analizar, sería en realidad no sólo la objetivación de una serie de prácticas legalizadas, sino también la objetivación misma del placer por la verdad. El hecho es que la puesta en discurso de ese placer no asegura en nada la posibilidad de una vida retirada, que sería algo así como la imposibilidad misma del deseo, y justamente lo que hace es circunscribirla más aún; por ello el placer de la verdad no es para nada *el fin del sexo*, su anulación o su silencio, sino más bien todo lo contrario; allí comienza una y mil veces el conocimiento de uno mismo, *el padecimiento de Delfos* que nos recuerda que “es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (...) a la totalidad de su cuerpo (...) a su identidad” (Foucault, 1995: 189). De ser así, cabe hacernos la siguiente pregunta: ¿No estaremos, en lo más íntimo de nosotros mismos, condicionados por el placer perverso de un Otro que goza en producir las posibles formas de verdad respecto al sexo?

Foucault nos propone entonces pensar la subjetividad no sólo como aquello que somos, sino también como aquello que el discurso ha hecho de nosotros en la historia crítica de los diversos sistemas de pensamiento, en esos juegos placenteros por el dominio de la verdad. Por tanto, toda pregunta por la subjetividad es susceptible de ser entendida como una pregunta que nos interroga sobre la sujeción experimentada por el sujeto. Por cierto que en todo interrogante de este tipo, no hacemos más que certificar una descripción pormenorizada de los alcances del discurso, sin llegar a detectar en algún momento, una línea de fisura en el dispositivo, una fuga hacia posibles formas de resistencia que, una vez que corroboran la imposibilidad de vivir al margen del imperativo que nos obliga a saber quiénes somos, plantea también un deseo por inventar nuevas formas de existencia.

Es llamativo por cierto este interés en el sujeto, para de alguna forma corroborar su voz tomada, su palabra raptada por una legislación abstracta que una y otra vez se transparenta en lo cotidiano de un modo casi imperceptible en aquello

que creíamos resuelto –por caso la disposición del deseo–. Pero aún así resulta interesante observar cómo Foucault desplaza al sujeto moderno inmanente, solipsista y hasta epifánico, hacia una dimensión moral que está condicionada por la circulación discursiva en donde los dispositivos entretejen sus líneas de sentido. Al respecto Foucault sostiene que “aún si fuera verdad que la filosofía griega fundó la racionalidad, ella siempre sostuvo que un sujeto no puede acceder a la verdad si primero no realiza sobre sí mismo un cierto trabajo que lo haría susceptible de conocer la verdad”; el trabajo para la verdad es entonces la técnica de sí que el sujeto debe desarrollar como una práctica que lo define (Abrahám, 1988: 218). Dicho desplazamiento no sólo apunta a transformar al sujeto en objeto de sus investigaciones, sino más bien a señalar que su sujeción, tanto como su resistencia, depende de una constitución de sí como sujeto moral, constitución que no puede escapar a la realidad en donde se inscribe pues es resultado de ella. Nuestro lazo entonces con la civilización greco-romana, con *el primer impulso por conocerse a sí mismo*, parece de este modo por demás estrecho, y la búsqueda de Foucault encuentra en él nuestro presente atemporal. Allí es donde las primeras formas de experiencia de sí conviven de igual manera con “las artes de la existencia”, pero no como descripciones del comportamiento subjetivo, sino más bien como problematizaciones “a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma, y las prácticas a partir de las cuales se forman” (Foucault, 2008a: 34).

En cierto sentido plantear una vida retirada como orientación del deseo que se remonta hacia sus primeras invenciones para superarse a sí mismo, resulta para Foucault una apuesta esperanzada que aspira a devolverle a la existencia cierta posibilidad de *añorar el placer de la práctica erótica* antes que el padecimiento del rigor inscripto en *la scientia sexualis* que imperceptiblemente nos inquieta. Como señala John Rajchman (2001), Foucault dedicó sus últimas obras y sus últimos años a “precisar una «erótica» nueva después del Deseo”, la cual simplemente pretendía “dotar al eros de su sentido de improbabilidad, de innovación, de belleza de la «experimentación» sin dirección interna” (Rajchman, 2001: 111). Por esta razón la subjetividad debería pensarse en su obra no como una analítica del sujeto, sino más bien como *una estética de la subjetividad*; es decir, como un trabajo sobre el deseo para ganar los favores del placer.

#### **4. LA EQUIVOCACIÓN DE EROS**

Las investigaciones sobre la sexualidad en la antigüedad fácilmente pueden interpretarse como un análisis histórico de formas perecedoras que resultan de la lectura atenta al discurso en el que se producen; aun así, la mirada puesta en ellas por Foucault responde al presente y a la inquietud de saber por qué no hemos desarrollado una erótica o un arte de amar cuando el origen de nuestra sexualidad supone justamente un dominio de sí, un cuidado del deseo y una técnica de las

pasiones. En ese sentido una historia de la sexualidad, en la que la subjetividad encuentra sus formas y sus modos de ser, es en realidad una observación sobre la felicidad negada, sobre cierta nostalgia por experiencias inmanentes regidas tan sólo por la equivocación manifiesta de Eros.

El retorno a la subjetividad, el hecho de analizar instancias en las cuales ha sido problematizada por medio de las prácticas del sexo como un uso de los placeres y un cuidado de sí, hace también hincapié en la ausencia de nuevas formas de intersubjetividad en el presente; busca mostrar de qué modo, a la descripción del poder y sus aplicaciones, necesariamente, sigue un llamado de atención –lo que en cierto sentido fastidia a Foucault– que evidencia un grado de obstinación por llegar a la verdad del sexo y no a *la intensidad del placer*: "En Occidente no tenemos arte erótico. Dicho de otra forma, no se aprende a hacer el amor, ni a darse placer, ni a producir placer en los demás; no aprendemos a maximizar, a intensificar más nuestro propio placer a través del placer de los otros" (Foucault, 2002a: 188). Por cierto que para Foucault una vida como ésta sin la intensidad que promete el sexo, no sólo es una vida sin aspiración al placer; sino que también es una vida sin dominio de uno, sin templanza, sin gobierno, sin verdad; es decir sin "un orden ontológico" que asegure una "estética de la existencia" (Foucault, 2008a: 100).

Para el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* antes que las prohibiciones del sexo, que en toda sociedad las hubo, lo que importa ahora es ordenar los excesos que escapan a una concepción armónica del individuo, quien se desempeña en una sociedad donde la vida debe ser una práctica ejemplar como la que ya no hemos vuelto a repetir; sin embargo, las formas, los principios, la distribución, los límites y las jerarquías en el uso de los placeres, no son más que una reglamentación de la existencia moderada que aspira a ser práctica de lo que Foucault denomina "una libertad activa", ya que en ella la reflexión moral del sujeto en relación a los placeres que se le otorgan, se orienta sin prohibición alguna hacia "una estilización de la actitud" (Foucault, 2008a: 104). La orientación de la investigación parece entonces haber cambiado hacia una pregunta central que lleva en sí cierto grado de reprimenda, al mismo tiempo que superpone los alcances de la ética al campo de la estética: ¿Cómo podemos vivir en un mundo donde el placer de algún modo ha perdido el encanto de la belleza?, o en palabras del mismo Foucault: "¿Pero no podría la vida de cada uno transformarse en una obra de arte? ¿Por qué pueden la lámpara o la casa ser una obra de arte y no nuestra vida?" (Abrahám, 1988: 198).

Vivir entonces en virtud de una existencia digna de ser admirada –tanto en la antigüedad como en el presente del propio Foucault– no tiene por caso revelarnos una naturaleza singular o en última instancia extraña como puede ser a primera

vista el Eros que actúa en favor de la *efebía* que para los griegos significaba la forma más bella y perfecta de toda relación; sino más bien todo lo contrario, debe revelarnos la necesidad de desarrollar una *estilística propia*, una actitud para con uno mismo como la desarrollada por Sócrates ante Alcibíades en el *Banquete* o en última instancia, debe propiciarnos un conocimiento detallado de lo que Eros pone en juego, ya que según Foucault

...en la Erótica, el juego es más complejo; implica el dominio de sí del amante; implica también que el amado sea capaz de instaurar una relación de dominio sobre sí mismo, e implica, finalmente, en la elección sensata que hacen el uno del otro, una relación entre sus dos moderaciones (Foucault, 2008a: 221).

De este modo el sexo, como si se tratara de una ejecución de pasos en una danza o de proporciones en una composición escultórica, habla a la interioridad del sujeto, quien así intensifica su placer –no importa si es un ciudadano virtuoso o un bello muchacho–. Pero al mismo tiempo, ese comportamiento virtuoso ante el placer que le obliga a guardar medida, lo define con relación a lo que existe más allá del placer. En el afuera –en la vida pública, en el día a día de la ciudad donde lo que cuenta sólo es la templanza y donde aún todo está bajo la *aphrodisia* del deseo– el sexo en las redes de la erótica es “la mejor forma de medirse ante el poder de los demás asegurándose a sí mismo su propio dominio” (Foucault, 2008a: 231). Que el sexo hable por medio del deseo ha sido en cierto sentido la preocupación de Foucault por encontrar una forma en la cual éste anhelo se lleve adelante hacia una actividad conciente de los placeres que aún el sujeto debe proponerse. Ocurre que el yo que descansa en la subjetividad a la que podemos retornar para inventar una y otra vez nuestro presente, es el fin de una orientación que se piensa desde la aplicación de valores estéticos que, indudablemente, tienen que ver con ese mismo deseo. Pero aun así ese yo que cada individuo deberá inventar en sus prácticas, en todo caso es un yo alentador que mira a la cultura clásica y envidia su transparencia, su naturaleza sin misterio alguno, ya que la subjetividad de la modernidad en la que nos encontramos tras la búsqueda de un secreto, parte en realidad de una *renuncia a saber quienes somos por medio de nosotros mismos*.

Para el poeta latino Ovidio conocer la naturaleza del amor era en cierta medida someterse a un conocimiento embriagador ya que

hay en los corazones tantos modos / de ser, como expresiones en el rostro.  
/ El experto en amor se adaptará / a los innumerables caracteres, / y al igual que Proteo, algunas veces / se deshará en ligeras ondas de agua, / ahora será un león, después un árbol, / y más tarde un hirsuto jabalí (Ovidio, 2004: 429). No es extraño entonces, ante esta fascinación del deseo, el recaudo

que en sus versos ha dejado a los jóvenes romanos que quieran continuar con esta aventura que requiere de una *militia amoris* pues “noches, inviernos y caminos prolongados / y severos dolores y todas las fatigas / se hallan en este tierno campamento” (Ovidio, 2004: 450).

Atravesar entonces el deseo, militar en procura de cualquier nombre que se le dé al amor, es asumir la posibilidad de una invención de sí que requiere de una guerra a aquello que imposibilita cualquier intimidación que salvaguarde nuevos vínculos con el deseo. Tal vez Foucault después de librar sus propias batallas, nos ha entregado la terrible responsabilidad de gozar en la soledad de nuestra mayoría de edad.ϕ

## REFERENCIAS

AA.VV. (1995). “¿Qué es un dispositivo?”, En: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona: Gedisa.

Abrahám, T. (Compilador) (1988). “Sobre la genealogía de la ética. Entrevista a Michel Foucault”, En: *Foucault y la ética*, Buenos Aires: Biblos.

Auerbach, Erich (1955). “L’humaine condition”, En: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, Gilles (1996). *Foucault*, Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel (1995). *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2002a). “Sexualidad y poder”, En: *Dichos y Escritos I*, Madrid: Editora Nacional.

Foucault, Michel (2002b). “Sexualidad y soledad”, En: *Dichos y Escritos II*, Madrid: Editora Nacional.

Foucault, Michel (2002c). “*Foucault*”, *Dichos y Escritos III*, Madrid: Editora Nacional.

Foucault, Michel (2008a). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2008b). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Montaigne, Michel de (1994). "Al lector", *Ensayos I*, Barcelona: Altaya.

Ovidio (2004). *Amores. Arte de amar*, Madrid: Ediciones Cátedra.

Rajchman, John (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México: école lacanienne de psychanalyse.