

## **LOS SENTIMIENTOS EN LA HISTORIA DE LA SEXUALIDAD DE M. FOUCAULT**

**Miguel Morey**

Hablar de sentimientos en relación con la historia de la sexualidad es, en un principio, algo un poco complejo. Lo que intentaré será tratar el tema de qué tiene que ver la historia de la sexualidad con el modo en que hoy podemos pensar los sentimientos. Quiero proponerlo así porque en los dos volúmenes "póstumos" de la Historia de la Sexualidad de Foucault se habla poco de sentimientos o, en todo caso, se habla poco de sentimientos tal y como los entendemos nosotros.

Y es que, parodiando a Foucault se puede decir aquello de que el sentimiento es un invento reciente. Para los griegos lo que nosotros entendemos por sentimientos está diluido en otra serie de conceptos, en otra serie de áreas. No hay una presencia del sentimiento como tal hasta, curiosamente, el advenimiento del Racionalismo. En el momento en que aparece la razón aparece también su simétrico opuesto que son los sentimientos. Tanto el concepto o la categoría como el papel que juega en los discursos el término sentimiento se construirá de Descartes a Kant (para decirlo rápidamente). Antes, lo que hoy podríamos entender como sentimientos está diluido en diversos dominios, que van desde ámbitos que tienen que ver con la mitología, hasta las virtudes, por poner los dos extremos opuestos.

Foucault, en los dos volúmenes a los que me refiero de la Historia de la Sexualidad, trata de analizar la constitución de todo un complejo entramado de técnicas y de conceptos alrededor de eso que hoy

conocemos como sexualidad en el mundo griego, desde la Grecia arcaica hasta el mundo greco-latino de los siglos II, III y IV después de Cristo.

La idea es, no tanto hacer una historia de la sexualidad, sino interrogar qué tiene que ver la sexualidad con el dominio ético, cómo se constituye ésta como parte de la historia de la moral occidental. Dice Foucault en algún lugar: "esto debería ser una aportación a la historia de la ética", y la historia de la ética entendida en el sentido más estricto.

Hay una hipótesis que es que, mediante el conocimiento y la práctica de esto llamado sexualidad (que también es un concepto reciente que se funda hace un par de siglos, como mucho, como tal concepto), se puede llegar a entender un poco más qué es eso llamado moral; mediante toda esta serie de prácticas que nos invitan a desarrollar una serie de aspectos, reprimir otros, etc, que proponen todo un cuerpo de entramado de prohibiciones y prescripciones alrededor de unos comportamientos específicos que reconoceremos como dotados fuertemente de sentido y que son los llamados sexualidad, toda esa serie de prohibiciones y prescripciones que me pongo como sujeto son una pieza importante de la construcción de los europeos como sujetos morales, o del sujeto moral de la cultura occidental.

Según Foucault, si sus estudios sobre la historia de la sexualidad fueran, como él pretende, una aportación a la historia de la ética, surgirían de algo así como una perplejidad -y recuérdese que el asombro es el padre del filosofar. Es decir, existe una situación de perplejidad primera que es la perplejidad que viene suscitada por el hecho de que exista una relativa estabilidad en los códigos morales. Es posible establecer algo parecido a una continuidad en las cosas que han estado prescritas y prohibidas a lo largo de los diversos códigos morales.

Establecer entonces algo así como una ética griega y decir, de una manera mecánica "lo que estaba prohibido en Grecia, luego el Cristianismo no lo prohibirá", o al revés, es, piensa Foucault, una mala

manera de hacer historia de la ética, porque por más que queramos ser paganistas y anticristianos, o viceversa, nos encontramos con que existen unos códigos que, para bien o para mal, persisten. Las mismas cosas, poco más o menos, están prohibidas en el mundo griego y en el cristiano. Los objetos de prescripción y prohibición no serán radicalmente diferentes, sino que es posible establecer una continuidad.

Sin embargo, y ahí es el lugar donde Foucault quiere señalar la atención y por ello la historia de la sexualidad le parece un buen dominio de interrogación, el hecho de que los códigos sean los mismos, no quiere decir que sea el mismo el modo como cada uno de los sujetos de la cultura griega, de la cultura cristiana, de la contemporánea, integran eso que está prohibido, prescrito en una relación amplia y global con eso que es uno mismo. Ese modo ha cambiado.

Así Foucault en relación con la historia de la sexualidad, y más allá de la minucia del detalle histórico, señala el lugar de atención que se supone pertinente para la ética. No tanto establecer un análisis comparativo de los códigos morales en las diversas culturas, cuanto suponer que los códigos morales son más o menos los mismos, que siguiendo la vía de los cambios de sus códigos morales no vamos a encontrar la diferencia específica entre Grecia y el Cristianismo, por ejemplo. Pero por el contrario, sí han cambiado radicalmente los modos como el sujeto se entiende a sí mismo en tanto que sujeto moral, por más que el código moral sea aproximadamente el mismo.

Es decir, se trata de analizar el modo como uno se relaciona con uno mismo, lo que Foucault llamaba de diversos modos: las técnicas de sí, la relación de uno con uno mismo, etc. El título del último volumen de la Historia de la Sexualidad "**Le souci de soi**", que podría traducirse por "La inquietud por uno mismo", ya indica cual va a ser el objeto de reflexión. Por tanto, el objeto de reflexión no van a ser tanto "las tablas de la ley", que más o menos vienen a ser iguales, cuanto el modo como estos sujetos entienden su relación consigo mismos.

El ámbito histórico que se da en Foucault es Grecia, toda la historia de Grecia (por más que la Grecia arcaica y la greco-latina, sean los momentos más tratados). Y es importante que sea Grecia precisamente el dominio de estudio por dos efectos que Foucault suele conseguir muy bien. Son, en primer lugar, que Grecia, en su definitivo alejamiento de lo que hoy somos, nos ofrece algo parecido a un contramodelo, es la patria originaria de Europa, pero también es eso que ya no puede ser recuperado. De alguna manera es un espejo que nos devuelve una imagen deformada de lo que somos.

En segundo lugar (más importante, creo), Foucault siempre empieza sus escritos con una declaración de principios, planteando el objeto de estudio, el que sea, y diciendo: "esto es un objeto reciente", "el hombre es un invento reciente", "la sexualidad es un invento reciente", es decir, tiene una fecha de nacimiento. "Normalmente" tenemos tendencia a pensar que esos objetos mayores que tutelan nuestra existencia ha existido **desde siempre**, por más que antaño estaban más o menos enmascarados, confundidos, envueltos en supersticiones. Lo que hoy llamamos sexualidad, que hoy contemplamos en toda su verdad desvelada, antes era lujuria, o concupiscencia, estaba enmascarada cargada con un cuerpo de supersticiones y adherencias que, finalmente, la cultura burguesa ha conseguido limpiar hasta mostrarnos en toda su pureza la verdad de lo que este objeto detentaba.

Foucault se niega a este **desde siempre**. El dice "hay un **desde cuándo**". Un desde cuando, casi desde un punto de vista positivista, que es "desde cuando se nombra". La palabra sexualidad aparece en un momento dado en la confluencia entre una serie de estrategias de saber y de poder, hay una serie de discursos que la toman como tema, una serie de prácticas policiales, médicas, jurídico-políticas y demás que hacen presa en este nuevo objeto llamado sexualidad. Entonces se constituye socialmente este objeto llamado sexualidad. Así pues, hay un "desde cuando" como pregunta originaria en la reflexión foucaultiana y de modo casi simétrico casi todos los libros terminan con algo parecido a una declaración: este objeto que hoy cubre buena parte de la inteligibilidad de nuestro mundo ha tenido un origen histórico y también tendrá un final.

El primer volumen de la "Historia de la Sexualidad" acaba con unas palabras que son, creo, emblemáticas al respecto: tal vez -nos viene a decir Foucault- algún día, dentro de unos siglos, los habitantes de este mundo se interrogarán, se sorprenderán de por qué en esta cultura o sistema social nuestro, que está tan encarnizadamente volcado a producir aparatos de producción, a saturar mediante la técnica toda la realidad, cómo encontró la infinita paciencia para interrogarse sobre esta mínimo detalle que es la sexualidad, cómo, además, fué posible que concediera a este detalle de la vida cotidiana que es la sexualidad la importancia y el valor que antaño otras culturas concedieron a las estrellas, o a las formas puras del pensamiento.

Lo que se nos anuncia al final de todos los textos es la caducidad de nuestros modos de inteligibilidad del pensamiento. Son modos que han tenido un origen histórico, que su presencia actual no es más que efecto, no de un mejor conocimiento de lo real, sino de este nacimiento histórico; y cuando otras circunstancias soliciten otros objetos u otras prácticas, estos conceptos que hoy saturan el todo de nuestra inteligibilidad desaparecerán también.

Con lo cual se consigue un efecto importante que es el de producir algo así como una extrañeza respecto a estos objetos tan obvios que nos rodean, como la misma sexualidad, tan naturales, tan razonables, tan racionales; ¿respecto a qué podríamos preguntarnos con más sentido que respecto a la sexualidad, o a la locura...?

Foucault si quiere producir algún efecto, en primerísimo lugar es el de hacer saltar esta sensación de obviedad o de naturalidad que tenemos ante los objetos o conceptos que tutelan nuestros modos de inteligibilidad; es decir, no es obligado que sean tan obvios como lo son en el presente.

Nuestros modos de entender qué es la ética, de entender nuestro propio comportamiento moral, van a ser así fuertemente interrogados.

En primer lugar, los griegos producen lo que podríamos llamar si-

guiendo a Nietzsche un "efecto **intempestivo**". Los vemos alejados de la cotidianidad que tienen estos conceptos en nuestra vida.

En segundo lugar, se pregunta acerca de la sexualidad y se pregunta por ella porque es uno de los lugares donde se han aplicado más encarnizadamente lo que Foucault llama las "técnicas de sí", el lugar donde el hombre ha operado más sobre sí mismo para corregirse, para ordenarse en una dirección u otra, para gestionar lo que es su propia existencia, para llevar a cabo la **techné tou biou**, que podríamos mal traducir como "La técnica sobre la vida".

La sexualidad, junto a la economía doméstica (término muy amplio "oikos" griego, es decir, con la gestión de la casa, incluida descendencia, mujer, etc) y la dietética (también entendida en un sentido muy amplio), serán lugares eminentes donde se lleva a cabo esa "técnica de sí".

Genealogías, dirá Foucault, se pueden hacer de muchos tipos. En el nivel que nos movemos podríamos definir las genealogías como este preguntar por el "desde cuándo". Hemos dicho que Foucault se niega desde siempre a ningún concepto, práctica o institución que se legitime por un recurso al origen. Suponen, por ejemplo, que siempre ha existido la locura, y que lo que pasa es que, en el siglo XIX los médicos descubren en qué consiste realmente. Foucault piensa que detrás de esto hay una trampa, una legitimación del saber médico, no un reconocimiento de eso que se llama locura. Hacer genealogía vendría a ser interrogar específicamente este "desde cuándo", en qué momento surge una práctica, un discurso, una institución, un saber determinado; y, evidentemente, en este "desde cuándo" hay que interrogar sus condiciones de posibilidad, cómo es posible que aparezca un objeto nuevo, un objeto para la reflexión para la práctica que sea nuevo, cómo es posible y por qué o para quién es necesario. Genealogías hay de muy diversos tipos y toda la obra de Foucault van a ser diversos ensayos de dominios genealógicos. Se puede hacer una genealogía histórica de nuestra relación con la verdad, del modo como en Europa, en Occidente, nos constituimos en tanto que sujetos de conocimiento, en tanto que sujetos y objetos de un saber. Es

posible analizar históricamente el nacimiento de los diversos saberes y de la constitución de los sujetos de esta sociedad en tanto que sujetos de saber.

Es posible también un segundo tipo de genealogía que consiste en ver cómo se constituyen, cómo nos constituimos como sujetos en relación a lo que son los campos de poder posibles, lo que en un sentido muy amplio se podría llamar dominio político. Cómo nos constituimos en tanto que seres que actuamos sobre los demás y que somos actuados, o recibimos la acción de los demás sobre nosotros, nuestras reacciones a estas acciones, las reacciones de los demás ante nuestras acciones, etc. Se puede hacer también una genealogía histórica de los diversos modos y cómo se articulan y cuál es la necesidad de este dominio de reflexión. Y finalmente, en tercer lugar es posible establecer una genealogía de nosotros mismos en relación con la moral, es decir, de cómo nos constituimos en cuanto que sujetos morales.

Toda la obra de Foucault se puede ir repartiendo en cada uno de estos apartados. La parte de su obra que tradicionalmente suele caracterizarse como "Arqueología del saber" pertenecería al primer tipo: la pregunta por el modo como Occidente, los occidentales, nos constituimos como objeto de saber, cómo se forman los diversos dominios de saber que hoy son los nuestros.

La segunda parte de su obra, la que suele caracterizarse como "Genealogía del Poder", correspondería al segundo tipo de genealogía: cómo, de qué modo, los occidentales se constituyen en cuanto sujetos que influyen o son influidos por los demás según prácticas, normas y espacios institucionales que nos son específicos.

Y finalmente, las dos obras "póstumas", los volúmenes II y III de la Historia de la Sexualidad serían un interrogante dirigido a cómo nos constituimos en tanto que sujetos morales, poniendo toda la atención, no tanto en la diferencia de códigos morales, cuanto en la diferencia de actitud de uno respecto a uno mismo en tanto que sujeto moral. La pregunta primaria que determina su investigación podría ser: Cuando nos queremos o reconocemos en tanto que sujetos morales,

lo que obviamente no es en el 100% de nuestra vida sino momentos específicos en los que decidimos reconocernos como sujetos morales, ¿cuáles son todos los dominios que tienen que ver con esta decisión?. Trataré de explicar este aspecto un poco más.

Más allá de las prohibiciones o las prescripciones que tutelan nuestros actos, Foucault aísla este objeto específico, este elemento que es la relación de uno con uno mismo: la **souci de soi**. Una relación en la que es posible hallar cambios significativos, en la que es posible ver diferencias de grado, de naturaleza entre las diferentes culturas, cosa que parece bastante difícil si lo hacemos a nivel de códigos morales, a nivel simple de las prohibiciones y las prescripciones.

Así, deberíamos interrogarnos cómo un sujeto se constituye a sí mismo como sujeto moral, porqué no se constituyen en las diferentes culturas de la misma manera. En ese constituirse, de un modo u otro, tenemos la diferencia específica que hay entre el sujeto moral griego y el sujeto moral cristiano. Tendremos, si se quiere, la diferencia específica entre lo que es la moral griega y la moral cristiana, más allá de las posibles similitudes entre los preceptos de una y otra cultura, similitudes que han hecho, por ejemplo, que se haga de Sócrates un proto-mártir, un pre-cristiano, o que se haga de Platón algo así como un cristiano **avant la lettre**, por el simple recurso de poner "Dios" en mayúscula en sus diálogos. Este tipo de complicidades o confusiones son las que Foucault intenta atacar mediante la posición en primer plano de estas "Técnicas de sí" o las relaciones de uno con uno mismo.

En caso de que el problema fuera interrogarse por la constitución de estas relaciones de uno con uno mismo, deberían aislarse una serie de elementos que son, piensa Foucault, los que las constituyen. La relación de uno con uno mismo vendría constituida por una serie de elementos que tutelan o dirigen esta relación.

En primer lugar, esta relación de uno con uno mismo vendría diferenciada, en las diferentes culturas, por lo que Foucault llama la



substancia ética. La substancia ética sería esa parte, ese aspecto de nuestro comportamiento que en una cultura se determina como relacionado con la moral. No todas las culturas tienen la misma substancia moral, según Foucault. Existe en la relación que uno mantiene con uno mismo, un determinado ámbito de comportamientos, de aspectos de nuestra individualidad, que son privilegiados como susceptibles de ser objeto ético.

Para los griegos la substancia moral será lo que se designa con un término, según Foucault, un poco vago, que son los **afrodisea**: los actos en su relación con el placer o con el dolor o displacer. Este campo de experiencia, este ámbito conceptual va a ser la substancia moral de la cultura griega. Cuando uno mismo se siente como sujeto moral y reflexiona en tanto que tal sobre el aspecto moral de su existencia, pensará según esta red conceptual. Mientras que los cristianos no harán tal cosa, dice Foucault, no son los actos en su relación con el placer o el displacer lo que primariamente es substancia moral, en todo caso secundariamente. Lo que primariamente es objeto o substancia moral es el deseo, es las formas de la concupiscencia, si se quiere decir así.

Para la cultura moderna, de Descartes a Kant, lo que va a ser substancia moral son las intenciones; todos los actos quedan agravados o aligerados por las intenciones. El objeto de reflexión no es el puro y crudo acto, sino su intención.

Foucault supone que en la actualidad no podemos entendernos como sujetos morales sino por referencia a nuestros sentimientos. La substancia moral que Foucault va a suponer que es donde debe hacerse cala hoy para una reflexión de uno sobre uno mismo, orientada a producir eso que llamamos sujeto moral, van a ser los sentimientos.

Así pues, en primer lugar tenemos un elemento que articula esta relación de uno con uno mismo que es lo que se llama substancia moral.

En segundo lugar, estará lo que él denomina "modos de sujeción", que en francés tiene una connotación que en castellano resulta más

dura: sujeción en el sentido de modos que nos hacen sujetos y modos que nos sujetan, jugando con la ambigüedad del sujeto, del "ser un sujeto" o "estar sujeto" (en castellano, con el "ser" y el "estar" podemos diferenciar dos conceptos que en francés se dan juntos). Así, modos de sujeción serían algo como modos de "sujetamiento" y modos de subjetivización, modos de auto-sujetarnos o de estar sujetos.

En este segundo plano habría que interrogar, dice Foucault, el modo según el cual los individuos deben reconocer las obligaciones que se les imponen, el modo como se asumen las reglas que una sociedad propone o impone. Por ejemplo, todas las culturas han dicho "no matarás", todas tienen un decálogo de mandamientos con bastantes analogías, pero no es lo mismo acatar el "no matarás" porque es ley de la naturaleza, que hacerlo porque se entiende que es un principio racional, no es en absoluto lo mismo. Y no es lo mismo, suponemos, el comportamiento efectivo práctico de las poblaciones; pero seguro que no es el mismo el modo como uno dialoga, se interroga y media consigo mismo antes de decidir determinadas acciones. No es el mismo el diálogo, la relación de uno con uno mismo ante el hecho de matar, por poner un extremo prescrito por todo código moral, si este "no matar" viene cubierto como ley divina o como principio racional.

Así, habría que interrogar cuáles son los dominios de legitimación que hacen que yo me avenga a aceptar una norma, es decir, que yo me sujete a un código que está prescrito por una sociedad.

En tercer lugar, otro de los grandes elementos que constituyen esta relación de uno con uno mismo, donde podemos apreciar cómo está constituida esta relación, sería lo que Foucault llama las "prácticas de sí", las prácticas de uno con uno mismo. Son toda aquella colección de medios a los que apelamos, por medio de los cuales trabajamos nuestra substancia ética. Toda aquella serie de instrumentales, del tipo que sea, que aplicamos sobre nuestra substancia ética, la que sea. Si para los griegos eran los actos y su relación con el placer y el displacer, toda aquella serie de procedimientos, técnicas, prácticas, etc. que tienen que ver con mi gestión de las ac-

ciones en su relación con el placer y con el displacer. Esto para Foucault se llamaría "prácticas de sí".

Y en último lugar quedaría lo que Foucault llama "el teleologismo moral", es decir, la respuesta a la pregunta "¿en qué clase de ser queremos convertirnos por medio de nuestro comportamiento moral?", ¿qué tipo de sujeto moral queremos ser?. No es lo mismo querer ser un buen hijo de Dios a querer ser dueño de sí mismo, por más que la cultura que nos empuja a ser buenos hijos de Dios nos diga que eso es ser dueños de sí mismo, y por más que la cultura que nos dice que hay que ser dueños de sí mismo, tenga como beneficio secundario el ser buenos ciudadanos. Es decir, lo que importa es qué tipo de finalización de nuestra acción se supone con las prácticas a las que nos entregamos, en qué tipo de sujeto moral nos convertimos.

La intención de Foucault es evidentemente taxonómica; es la intención de establecer una clasificación que esclarezca el confuso dominio de la ética.

En el caso de Grecia diremos que, tal como Foucault la analiza, tiene por substancia ética lo que denominamos **afrodisea**, es decir, los actos en cuanto placenteros o displacenteros; como modo de sujeción una opción ciudadana, o política, en el sentido originario de "polis", un compromiso con la ciudad y a la vez un compromiso con uno mismo como ciudadano; como sistema de prácticas de sí, como sistema de ascetismo, todo cuerpo de técnicas, eso que llamamos la "**techné tou biou**" y que podríamos traducir como "técnicas sobre la vida". Y como **teleologismo** moral, es decir, aquello en lo que queremos convertirnos por medio de la acción moral, la soberanía soñada que la moral nos promete es ser dueños de nosotros mismos, ser dueños de sí.

A partir de aquí, el que los griegos tomaran como problema ético tal aspecto y no tal otro, el que discutieran tanto de tal problema que para nosotros es trivial, se esclarece diciendo: es el modo como dialoga un sujeto ético consigo mismo, es diferente en la cultura griega que en la cristiana, por ejemplo. De ahí el que tal institu-

ción o tal práctica fuera objeto de un debate amplio cuando en términos de código o cumplimiento es un aspecto más o menos trivial o insustancial.

Frente a la cultura griega, ¿qué deberíamos decir de la moderna?. Foucault no hace más que dar algunas pistas, pero creo que son lo suficientemente ricas como para invitarnos a abrir una reflexión sobre la especificidad de la ética y más en un momento en que la ética parece gozar de bastante mala salud, o por lo menos, de una salud señaladamente débil en el seno del teorizar contemporáneo.

En la actualidad la substancia ética, Foucault lo dice específicamente, son los sentimientos. Esto viene a querer decir que no podemos hacer presa en nosotros mismos en tanto que sujetos éticos más que reflexionando nuestros propios sentimientos. Es ahí donde encontraremos lo moral o inmoral, los criterios que nos abren a una vida ética.

Los modos de sujeción actuales serían lo que Foucault ha definido a menudo como **normalizaciones**, es decir, donde antaño la cultura griega proponía como ideal a los individuos libres, autónomos, soberanos de una sociedad la fama, lo que para el cristianismo era la virtud, hoy se nos propone como un ideal bastante más extraño, el ideal de la normalidad. No tenemos que ser virtuosos, no tenemos que ser famosos, sino que debemos ser normales y basta. Con lo cual hay como una especie de cambio de plano, un cambio de plano que afecta por completo a todo nuestro modo de entender nuestros sentimientos, al modo de medirnos con ellos. Debemos medirnos con ellos sobre el trasfondo de nuestra presunta normalidad. Lo que detrás del sentimiento viene definido, algo así como la conciencia de una presencia que es irreductible a términos conceptuales **racionales**, eso que sentimos, ese precipitado del sentir debe ser tutelado o gestionado por la pregunta "¿es o no normal lo que siento?". Las prácticas de sí, entonces, lo que para los griegos era la "**techné tou biou**" es en nuestra cultura contemporánea un cierto tipo de "conócete a tí mismo", un tipo específico, que es el autoanálisis, la interminable pregunta en sordina de "¿soy o no soy normal?".

Y finalmente eso que se nos invita a conseguir con nuestro tecnolo- gismo moral, el resultado de "eso que pasará si somos buenos", mien- tras que para los griegos era "seremos dueños de nosotros mismos", es para nosotros "conquistaremos nuestro verdadero yo", algo que ya viene articulándose desde la vieja problemática de la desalienación, etc., que cubriría desde el término de alienación en el Idealismo alemán hasta términos que diversifican una idea análoga de categoría psicoanalítica.

Lo importante es que Foucault nos invita a colocarnos en algún lugar desde donde reflexionar la relación que hoy tenemos con la moral, obvia, aquella en el seno de la cual, y a menudo en contradicción con ella, tenemos verdaderas decisiones morales, que están en contradicción con la moral que nos han enseñado, decisiones morales que tienen que ver con la urgencia de determinados sentimientos que se imponen más allá de lo que son las convenciones morales.

Es decir, más allá de los hombres normales que somos, ocurren senti- mientos que no pueden ser gestionados por esta normalidad y que nos empujan a tomar decisiones morales. Foucault nos invita a dejar de pensar el comportamiento moral en términos de relación o cumpli- miento de un código o cuerpo de reglas morales y pensar en el diá- logo con uno mismo que es **condición de posibilidad** para el cumpli- miento de decisiones morales. Este período de deliberación en el cual llevamos a cabo una relación con nosotros mismos para tratar de romper no sólo el hombre normal al que nos han condenado a ser las técnicas de gestión de poblaciones contemporáneas, sino también otros inventos que, por el lado teórico de la filosofía, apuntan en la misma dirección abstracta que es la construcción de un sujeto universal, de Descartes a Kant.

Para Kant los sentimientos no son un dominio moral y esto es impor- tante. Los sentimientos tienen que ver con el dominio estético. Lo que tiene que ver con el dominio de la moral son las intenciones. Esto lo expone en la **Crítica del juicio**, dedicada a analizar el sen- timiento, la puerta de entrada al dominio de la estética.

Foucault nos propone que volvamos a pensar lo que es la ética, pero no en términos de actos/código, sino en términos de la relación que uno mantiene consigo mismo; de qué modo se coloca en una cultura dada como sujeto moral, de qué modo puede y quiere colocarse uno como tal sujeto.

En segundo lugar, al decir que nuestra substancia ética son los sentimientos, nos está desplazando del tradicional dominio rigorista moral a otro espacio que parece que sin solución de continuidad nos confunde o nos cruza ética y estética. La pregunta final de Foucault creo que puede ser un buen desafío: "¿Por qué sólo entendemos el arte aplicado a los objetos?", ¿por qué tendemos a aplicar el concepto de artístico a una exterioridad?. ¿No sería pensable una serie de prácticas, procedimientos, discursos, reflexiones que tuvieran por meta, no producir una obra de arte, sino hacer del sujeto, de este sujeto que según nuestra modernidad tiene como finalidad conquistar su verdadero yo, un sujeto con existencia artística?. Para ello debería inventarse una serie de nuevos procedimientos. E inventar quiere decir siempre en Foucault "bricolar" pequeños procedimientos y construir con ellos nuevas prácticas de sí y estrategias de distanciamiento de los modos de sujetamiento-subjetivación que constituyen la normalización que nos impone la sociedad moderna.

Foucault nos propondrá el primer término y el último: la materia y la finalidad. La materia que tenemos son los sentimientos; la finalidad constituirnos como sujetos estéticos, hacer de nuestra vida una vida bella, con finalidad moral. Respecto a los procedimientos, "medios de sujección" y "prácticas de sí", con un gesto característico a lo largo de toda su obra, Foucault dice que no debe ser el filósofo, sino los hombres, que intenten hacer de su vida una vida bella, serán los que descubrirán cada uno de los elementos que permitan desplegar este nuevo dispositivo moral, lo que día a día los están descubriendo hoy ya.

Finalmente, el aforismo 290 de la **Gaya Ciencia** Nietzsche dice que la finalidad de una educación es hacer hombres que estén satisfechos de sí mismos. Una cultura debe aspirar a hacer hombres que estén jus-

tamente satisfechos de ellos mismos. Porque aquellos que no lo estén harán pagar a los demás su insatisfacción, es decir, quien se siente feo, nos dice Nietzsche, no podrá relacionarse con los demás sin obligarles continuamente a pagar el precio por su fealdad. Importa poco las reglas morales que cumpla o deba cumplir; siempre, en substancia, sus acciones para con los demás serán una venganza por su propia insatisfacción, se convertirá, además de feo, en malo y sombrío y sus acciones lo serán también.

Frente a esto, dice Nietzsche, por medio del arte o la ficción, hay que producir un modelo que permita a los hombres estar satisfechos de sí mismos. Sólo un hombre satisfecho de sí mismo, un hombre que ha tallado con estilo su vida, que ha hecho de su vida un estilo de vida, sólo la visión de un hombre así es soportable.

Es decir, que ahí donde la modernidad nos propone conquistar el verdadero yo, asumir esa verdad que somos, por el derrotero nietzschiano, Foucault nos dice que lo que importa es, por medio del arte o de la ficción (donde **arte** tiene esas connotaciones arcaicas de mecánica o procedimiento), conseguir que los hombres estén satisfechos de sus propios sentimientos, reconciliados con ellos: a la altura de sí mismos, una altura que sólo una vida bella nos garantiza de modo inequívoco que hemos conquistado.

