

## EL «ÉTHOS» FOUCAULTIANO

Joan Obrador

**RESUMEN:** En esta comunicación, el autor ha intentado ofrecer una visión coherente de la obra foucaultiana. Dejando de lado conceptos tradicionales que han servido para analizar dicha obra —tales serían: *estructuralismo, método arqueológico o método genealógico*—, se intenta rastrear aquí el interés básico del autor francés. Un doble objetivo guía la creación filosófica de Foucault: construir una nueva antropología filosófica y que, a su vez, sirva de base para elaborar *otra ética*. En este sentido, son básicos una serie de conceptos que aparecen en la última etapa de la obra foucaultiana: *subiectus, tecnologías del yo o estética de la existencia*. Por último, se apunta una posible comparación entre la ética foucaultiana y la ética kantiana.

**ABSTRACT:** In his article, the writer has tried to offer a coherent view of the Foucaultian works. Leaving aside the traditional concepts that have been used to analyze it, such as *structuralism, the archeological method or the genealogical method*, the writer tries to find Foucault's main interest. A twofold aim guides his philosophical work: to build a new anthropology and use it at the same time as the basis of a new ethics. In this sense, it is basic to consider a series of concepts which appear in the latest stage of Foucault's work: *subiectus, technologies of the self and aesthetics of the existence*. Finally, the writer suggests a possible comparison between Foucaultian ethics and Kantian ethics.

En una entrevista concedida por Foucault a la revista Concordia en 1984, titulada *L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté* (La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad), explicó qué entendía por *ethos*: la manera de ser y de comportarse de un sujeto. Mi propósito en esta comunicación es mostrar que toda su obra se puede entender como una manifestación del peculiar *ethos* del «sujeto» llamado Michel Foucault. No porque este autor tenga claro cuál es la *manera de ser y la manera en que debe comportarse* un hombre, si fuera así nos encontraríamos ante un moralista, es más, ante un exhibicionista moral. La obra de Foucault, aunque pudiera parecer lo contrario, no es más que un intenso deseo por lograr la libertad. Es la conciencia clara de que el hombre occidental ha sido configurado a partir de unas sujeciones que le dominan. Este autor, a lo largo de toda su obra, intentará encontrar un nuevo *ethos* que haga posible, si no la destrucción de las «sujeciones» —cosa imposible por definición—, al menos una nueva conciencia en libertad. El filósofo que nos ocupa no aspira al pensamiento intemporal, al fundamento imposible, sino que su quehacer reflexivo se empapa del lenguaje y los conceptos vigentes en el momento histórico que le tocó vivir. No es mi pretensión sistematizar la obra Foucaultiana, ni establecer periodos temporales estrictos

en su producción, porque este autor nos lo prohibió explícitamente. Simplemente querría marcar cinco momentos que nos podrían ayudar a comprender un poco más la evolución de su pensamiento:

1° «El aprendiz de psicólogo». Dos obras capitales en sus inicios: *Maladie mentale et personnalité* (1954) y *Histoire de la folie* (1961). En este primer momento, nos encontramos con un universitario que duda entre continuar sus estudios hacia la ciencia psicológica o hacia la filosofía. Su tesis doctoral nos muestra un filósofo reflexionando sobre los límites de la razón y planteando una serie de preguntas turbadoras: ¿Qué representó el devenir de la locura durante el clasicismo: la historia de una enfermedad, en sentido estricto, o la historia de una gran exclusión? ¿Por qué razón apareció el manicomio? ¿Quién es el loco, una vez que la ciencia médica del XIX objetivó su rostro y diseccionó su mente?

2° «El historiador de las ideas y teórico del conocimiento». *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical* (1963) constituye un gozne oportuno entre estas dos primeras etapas. En esta obra, a la vez que continúa desarrollando un análisis histórico de la ciencia médica, Foucault realiza un profundo análisis de una de las cuestiones que más inquieta al hombre, tanto desde la perspectiva de la existencia como desde la reflexión teórica: el problema de la finitud, de la conciencia de la finitud. Durante la lectura de esta obra se me apareció una cuestión que, tal vez, tenga un profundo sentido: ¿Qué influencia tuvo la definición heideggeriana del hombre como «el ser para la muerte» en la redacción de esta reflexión sobre el origen de la medicina contemporánea?. *Les mots et les choses* (1966), en su momento, apareció como la obra cumbre de la creación foucaultiana, central tanto por su contenido como por la metodología empleada. Nuestro autor realiza la arqueología de las ciencias humanas, podríamos decir la «arqueología del hombre», dado que su objeto de estudio como las propias ciencias humanas nacieron a la vez, como fruto de la episteme que constituyó la edad moderna. Así, la desaparición de dicha episteme supondría tanto la desaparición del *hombre* como de las ciencias que lo estudiaban. Sin embargo, Foucault utilizó un tipo de metodología, calificada tradicionalmente como «estructuralista», poco clara y, posiblemente, mucho más oscura de lo que pretendió. De ahí la exigencia de una obra como *L'archéologie du savoir* (1969) que constituyó, más que un nuevo «discurso del método», una creación metodológica «ad hoc». Esta obra constituirá un intento por explicar el tipo de discurso empleado en la obra anterior, nunca puede ser vista como una nueva propuesta metodológica para aplicar en el ámbito de las ciencias humanas, dado que ni el propio autor continuó desarrollando dicha propuesta metodológica, ni tuvo otras aplicaciones. Por ello, creo que es lícito preguntarse si este filósofo fue un auténtico «estructuralista» o simplemente se dejó subyugar por el encanto de la filosofía del momento.

3° «El teórico del poder». En 1975 aparece *Surveiller et Punir*, primera gran reflexión teórica de este autor sobre el poder. La obra presenta también el carácter genealógico-arqueológico de obras como *Nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* o su tesis doctoral. (Dicho sea entre paréntesis: no pretendo identificar lo que nuestro autor llamaba *arqueología* frente a la *genealogía*. Lo único que sucede es que, desde la lectura que desde aquí se ofrece, estos conceptos metodológicos son irrelevantes. No serían más que aproximaciones diferentes, en un sentido estilístico, a diferentes contextos históricos. Pero a nosotros no nos debe interesar el Foucault historiador, sino el filósofo). En *Vigilar y Castigar*, digo, vuelve a analizar la época post-revolucionaria para mostrar el tránsito del suplicio como castigo a la época carcelaria. Este tránsito no significaría

realmente un «avance» en la constitución de un poder más «humanitario», sino, simplemente, un cambio en las estructuras del poder, ni mejor ni peor, diferente. Pero Foucault no será nunca un politólogo, un «científico de la cosa pública», del Poder, porque su concepción de que sea dicha realidad cuasi inmaterial tendrá poco que ver con la concepción tradicional de la ciencia política. El poder no será aquello que actúa en un plano vertical, de arriba abajo... (de gobernante a gobernado, de soberano a súbdito, de amo a siervo) o aquello por lo que luchan las diferentes clases sociales desde los albores de la historia, sino que es una entidad presente en toda realidad social porque es conatural al sujeto. El hombre, por el hecho de serlo, entabla necesariamente relaciones con «el otro» y, toda relación, implica la aparición de relaciones de poder, de dominio: ya hablemos de una relación de amistad, de amor o de poder político, en sentido estricto. Así, el poder no es siempre malo, ni tiene porqué corromper, también puede ser creativo y dar lugar a lo que llamamos «bueno».

Tres aspectos a remarcar: primero, la relación de Foucault con el poder fue tanto teórica como práctica. Escribió una gran cantidad de textos que deberíamos situar en una concepción del poder más allá del liberalismo o el marxismo tradicionales. Sin embargo, nunca debemos olvidar su compromiso en la defensa de los más débiles de nuestra sociedad: los presos llamados «comunes» o los *excluidos*. Aquí, vuelve a plantear una pregunta insidiosa: ¿Existen los llamados *presos comunes* o todo preso, por el simple hecho de transgredir las normas, es *político*?

Segundo, más que con la filosofía política, tal vez debamos relacionar el análisis foucaultiano con la metafísica nietzscheana de la «Voluntad de Poder», pues no piensa el poder como una prerrogativa exclusiva del gobernante, sino como algo constitutivo del individuo, en definitiva, del ser.

Tercero, de esta manera, nos encontramos con un análisis del sujeto, más que con una reflexión sobre las estructuras del gobierno. El tránsito de los textos que reflexionan sobre el poder, a los textos que piensan la constitución del sujeto es natural, incluso necesario; porque el poder incumbe directamente a la constitución del sujeto humano.

4º «El analista del sujeto». La preocupación por pensar qué sea el sujeto está presente en Foucault desde el primer momento. Su tesis complementaria consistió en la traducción de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropología en sentido pragmático) de Kant. Los textos en que reflexiona sobre qué es el individuo, el sujeto, cerrarían sobre sí un curioso recorrido filosófico: del hombre loco, al enfermo y mortal; del hombre disecado por las ciencias, al hombre dominado por la *ley*; del hombre sexual, al hombre ético. Un recorrido eminentemente antropológico. La idea central que mantendrá Foucault sobre la subjetividad humana es que no se trata de una *realidad substancial* —es decir, de una realidad ya acabada, estática—, sino que la interpreta a partir de un principio *formal*. Forma no en sentido platónico, sino en una significación muy próxima a lo estético. Así, la subjetividad humana adquiere la propiedad de maleabilidad de la obra de arte. No hay duda que la constitución del sujeto se determina por una serie de condiciones externas, de ahí la raíz etimológica del término que empleamos: el campo semántico del término latino *Subiectus* abarca acepciones, junto a la de sujeto, como la de *sometido* o *dominado*. De esta manera, la constitución íntima del sujeto se modificaría conforme a la alteración de las condiciones externas. Pero estos cambios en la subjetividad no sólo tienen causas externas, sino que el propio sujeto tiene la capacidad de modificar su propia configuración. A partir de este momento, aparece un nuevo concepto capital en la obra foucaultiana: *tecnología del yo o prácticas de sí*.

Se podría afirmar que la idea de que el hombre es un ser maleable, sin un acabamiento dado de por sí, está presente en toda la obra foucaultiana. Hasta la *Histoire de la sexualité*, Foucault incide en los factores externos que constituyen al hombre en su intimidad: el manicomio, la ciencia, la cárcel, la pedagogía... El loco, el hombre racional, el delincuente, no serían otra cosa que un producto de dichas instituciones sociales. Pero a partir de *L'Usage des plaisirs (El uso de los placeres)*, este autor descubrirá que el individuo puede hacer una labor ascética para construirse desde el interior. Este cambio radical de perspectiva se une al redescubrimiento que hizo Foucault de la antigüedad clásica en las postrimerías de su vida. Una pregunta siempre quedará sin respuesta: ¿qué razones profundas provocaron esta mutación en su pensar?. Tal vez quedase subyugado por el gran descubrimiento griego: la libertad.

Cabe decir que no publicó ninguna obra definitiva sobre esta nueva ontología del sujeto, sino que su reflexión se desarrolla de manera viva: en los cursos que imparte en el *Collège de France* y en conferencias que imparte en diferentes foros universitarios internacionales, especialmente estadounidenses. Muy relevantes son los seminarios y conferencias que ofreció en la Universidad de Vermont entre los años 1979 y 1981, recogidos en los artículos titulados «*Omnes et singulatim: Toward a Criticism of «Political Reason»*» («*Omnes et singulatim*»: hacia una crítica de la «Razón Política») y «*Technologies of the Self*» (*Tecnologías del Yo*).

5º: «El moralista». En 1976, el año siguiente a la publicación de *Vigilar y Castigar*, aparece *Historia de la Sexualidad. I La Voluntad de Saber*. Aparentemente, ambos textos pertenecen al mismo ámbito: el análisis del poder como productor de discursos. Discursos que, en esta ocasión, constituirían al sujeto en su más profunda intimidad: su sexualidad. Incluso hay una clara coincidencia en el tiempo histórico con «*Vigilar y Castigar*» o «*Las palabras y las cosas*»: la modernidad post-revolucionaria. La *sexualidad*, al igual que el *hombre*, no sería más que fruto de la episteme post-revolucionaria. Y su fin, también estaría próximo. De esta manera, Foucault se nos aparecería como un analista del presente «radical», si hablamos en términos históricos amplios. Como si este autor realmente creyera que nuestra contemporaneidad, a partir de una discontinuidad absoluta, no tuviese relación alguna con la época pre-revolucionaria, por no hablar de períodos históricos anteriores. Sin embargo, entre el proyecto inicial, y su continuación transcurrieron ocho largos años. Nunca había estado tanto tiempo Foucault sin publicar una obra. Tal vez por ello, fue el período en que reflexionó con más intensidad y en el que orientó definitivamente un transcurrir filosófico que, en algunos momentos, podía haber dado la sensación de no saber a donde se dirigía. En estos años Foucault marca el límite de su reflexión: la constitución histórica del sujeto, no del sujeto transcendental —impercadero por inasible—, sino un sujeto tan de «carne y hueso» que se permite el lujo de «corromperse en el placer». Así, reconoce un profundo cambio de perspectiva y, consecuentemente, del contenido de su reflexión: «... parece —en todo caso es la hipótesis que quisiera explorar aquí— que hay todo un campo de historicidad compleja y rica en la manera como se conmina al individuo a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual. Se trataría de ver cómo, del pensamiento griego clásico a la constitución de la doctrina y de la pastoral cristiana de la carne, esta subjetividad se definió y se transformó» (Hª S. 2. *El uso de los placeres*, pág. 32).

Ya no se trata de un análisis que, partiendo del poder, pretenda alcanzar al sujeto. Ahora, Foucault acude al origen de la constitución del problema que desde siempre le

preocupó: el sujeto. La búsqueda de la constitución del sujeto ya no se centra en la lectura de textos redactados en nuestro pasado inmediato, sino que Foucault se adentra en la lectura de los textos antropológicos más antiguos que existen: la filosofía clásica griega, los textos más relevantes del helenismo y la filosofía romana. Su historia de la sexualidad debía haber concluido con un análisis de los textos cristianos que dieron origen a la antesala de la subjetividad occidental. Por otro lado, la constitución de la subjetividad humana este autor la contempla íntimamente unida a la configuración de la «materialidad» ética-sexual: «¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta «problematización»? Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento... definir las condiciones en las que el ser humano «problematiza» lo que es, lo que hace y el mundo en que vive». (Ibid, pág. 13). —¿Qué lejos quedan estas palabras del 'profeta' de la «muerte del hombre»!—. Nada que ver con el supuesto filósofo estructuralista que tenía en el humanismo filosófico a su mayor enemigo. Con su retorno a la filosofía antigua, Foucault rompe no sólo con el periodo de la historia que hasta este momento le había interesado en exclusiva, sino que significa el olvido de los dogmas estructuralistas que habían dominado gran parte de su pensar tales como la exigencia de la discontinuidad histórica radical, la inexistencia de un referente para el concepto «ser-humano», la construcción de una filosofía más allá de cualquier reflexión ética, etcétera.

¿Cuál es la causa profunda de que este autor busque la raíz del hombre occidental en el tránsito del helenismo al cristianismo?. ¿Qué pretendía al contraponer la moral clásica griega a la moral que preconizó la pastoral cristiana?. Tal vez pretendió mostrar que no sólo existe una moral válida, la moral del código, aquella que le indica al sujeto qué es el bien y qué es el mal, aquella que se enraíza en las Tablas de Moisés. Esta moral —la moral kantiana también formaría parte de ella— determina una completa sujeción del sujeto. En contraposición, mostrará la viabilidad de morales que hagan recaer el elemento fuerte en el propio sujeto. La justificación de un acto, en este caso, no será externa —el código ya no cumple una función significativa—, sino interna, de lado de la subjetividad. A este esfuerzo del sujeto por justificar su comportamiento desde sí mismo, Foucault le dará el nombre de *prácticas de sí* o *práctica ascética*.

La moral grecorromana supuso el auge de este tipo de morales. Lo curioso es que los dos tipos de moral pueden demandar del sujeto el mismo tipo de comportamiento, un ejemplo de ello sería la exigencia de austeridad sexual que tan exhaustivamente explica en el segundo y tercer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1984). En el mundo de la polis griega no existió el matrimonio igualitario que conocemos: a la esposa se le exigía una completa fidelidad, mientras que el esposo no tenía obligación alguna en su comportamiento sexual. Sin embargo, los moralistas de la época (Foucault cita a Platón, Jenofonte, Isócrates o al mismo Aristóteles) exigen que el marido restrinja, cuanto más mejor, sus contactos sexuales fuera de su contrato conyugal. ¿Por qué razón? Es una cuestión política: si un hombre, que debe ser el jefe de su hogar, muestra un comportamiento austero en la utilización de sus placeres; es decir, muestra un claro dominio sobre su comportamiento, aumenta su valor y capacidad de mando sobre su esposa y el resto de los habitantes del *Oikos*. En el mundo latino se irá extendiendo la idea de la necesidad de la fidelidad mutua en el matrimonio, pero no como virtud política, sino como una exigencia natural. El ser humano sólo alcanza la plenitud existencial en el lazo conyugal, tanto por una exigencia biológica como

sentimental —el hombre sólo llega a su plena realización cuando comparte su vida entera con otro—. Plutarco, en su *Diálogo sobre el amor*, se mostraría como un monógamo a ultranza antes del Cristianismo, dando poderosas razones que explicarían que el único compañero posible para compartir la vida de un hombre es una mujer. Por su lado, la Pastoral Cristiana exigirá el comportamiento monogámico tanto del hombre como de la mujer, no por razones «naturales» o «políticas», sino desde una condena explícita del placer sexual y como mandato divino. A partir del cristianismo, la austeridad sexual no será ya una autoimposición del hombre, sino una heteronomía radical, extramundana. En los dos primeros casos se justifica la austeridad sexual por razones que podríamos llamar «internas al hombre», mientras que en el tercer caso la justificación nos cae del «cielo». Como vemos, la diferencia no recae en el tipo de comportamiento demandado sino en su justificación. A partir de su reflexión sobre la constitución del sujeto, es claro que Foucault se decanta por una moral que se fundamente en las prácticas de sí. Una ética sin unos principios externos al propio individuo, al ser de carne y hueso que actúa. No podía ser de otra manera, porque este es el terreno de la auténtica libertad, el lugar donde el sujeto puede ser aquello que quiera.

Hay quien piensa que una ética sin unos principios incólumes, simplemente no es ética. «¿Cómo podría funcionar una moral sin principios?» —Se preguntan perplejos—. Ahora bien, después de la mucha sangre inocente que se vertió durante el siglo XX en nombre de sacrosantos principios —y que todavía hoy corre—, el *ethos* foucaultiano constituye una apuesta arriesgada: construyamos una ética sin principios. Es posible que pueda parecernos una propuesta inmoral, pero si nos aproximamos sin prejuicios, tal vez descubramos una ética a la medida del hombre de nuestro tiempo.

Quisiera señalar un paralelismo que creo descubrir entre Kant y Foucault. Existe la misma relación en la tríada crítica: imperativo categórico, razón práctica y sujeto transcendental; que en la tríada sobre las *tecnologías del yo*: prácticas de sí, estética de la existencia y *subiectus*. La única diferencia que habría, si se me permite emplear un concepto ya antiguo, sería de índole epistémica.

Si aceptamos la existencia de una Razón Universal, es lógico concluir que de ella podemos obtener una norma moral que nos obligue a todos por igual. Creo que la razón que entró en crisis es de este tipo: una razón que abarca a la vez la tecno-ciencia y la sabiduría moral. Por el contrario, si entendemos la razón humana —con minúsculas— como un componente más de ese *subiectus* que somos y aceptamos que la racionalidad está afectada en su constitución por el devenir temporal que nos posee, las *prácticas de sí* constituyen una de las pocas posibilidades que poseemos de construir una moral con sentido para el individuo que vive hoy día. Este es el punto en que desearía comenzar mi reflexión sobre Michel Foucault en el futuro.