

J. Julián Martínez *

Prácticas de la libertad y formas de ser

RESUMEN

En este artículo analizo el concepto foucaultiano de “técnicas de sí”. Igualmente planteo la vinculación entre dichas técnicas y nuestro libre albedrío. Esto es, la vinculación entre libertad y formas de vida: la posibilidad de ser agentes morales capaces de esculpir nuestras propias vidas en la medida de lo posible.

Palabras clave: JUEGOS DE VERDAD, TÉCNICAS DEL SÍ MISMO, CUIDADO DE SÍ.

ABSTRACT

In this paper I analyze Foucault's concept of “techniques of the self”. I also state the connection between these techniques and our free will. It is to say the bond between freedom and ways of life: the possibility of being moral agents capable to sculpture our own life as much as possible.

Keywords: GAMES OF TRUTH, TECHNIQUES OF THE SELF, SELF-CARE.

Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España.

We know what we are, but not what we may be.
Shakespeare.

Podría decirse que la famosa pesadilla¹ nos describe con absoluta claridad: somos marionetas. Un genio maligno y pícaro mueve los hilos y nos hace creer que hacemos cosas y tomamos decisiones. Ergo, nuestra libertad es un espejismo y nuestras supuestas acciones son meros efectos causados *en algún lugar por algún otro*.

También podría decirse exactamente lo contrario: cada uno de nosotros, a su manera, es el genio maligno. Desde esta otra perspectiva somos nosotros mismos los que pulsamos las cuerdas y los exclusivos causantes de nuestros actos.

“(…) tenemos un privilegio” –escribe Chisholm– “que muchos atribuirían solamente a Dios: cuando actuamos, cada uno de nosotros es un primer motor inmóvil. Al hacer lo que hacemos, causamos ciertos acontecimientos y nada –o nadie– es la causa de que generemos esos acontecimientos”²

El carro de Chisholm, equipado con el motor inmóvil aristotélico, pretende superar la barrera de la cadena causal, en la que todo movimiento supone una causa motora que lo genera. Según esa cadena, nuestras acciones estarían generadas siempre por otras acciones, y entonces aquello que “hacemos” se reduciría finalmente a efectos producidos por factores externos a nosotros... ¿Cómo podemos evitar esto? Pues siendo dioses, claro está.

El motor inmóvil llega para ayudarnos a escapar del efecto dominó de la causalidad. A diferencia de Aristóteles³, Chisholm no coloca este motor en un “ser divino” sino en el agente humano. Pero lo hace con la misma intención de proponer un “alguien” que no es el efecto de un movimiento ajeno, sino el causante de todos sus actos. En otras palabras, Chisholm nos atribuye características que supuestamente son humanas y, sin embargo, nos convierten en seres sobrenaturales.

Todo esto pareciera respirar de la ontología sartreana, en la que se plantea un proyecto inicial que no le debe nada a nadie, y que se produce a partir de

¹ Aparece, entre otros, en casi toda la obra de Descartes y Borges.

² Chisholm R., *Human Freedom and the Self*, Oxford, UKP, 1964, p.89.

³ Aristóteles, *Metafísica*, en *Obras Completas*, Lib.XII,Cap.7, Madrid, Aguilar, 1977.

nuestras decisiones (de donde se sigue que *la existencia precede a la esencia*). Se trata de un proyecto derivado de una libertad absoluta: “el Hombre no es otra cosa que lo que él se hace”⁴. Pero ¿de dónde viene esta capacidad de ser auto-generados?

Viene de la ilusión de creernos los únicos regidores de nosotros mismos. Aristóteles, al vislumbrar aquel maravilloso motor, advirtió que era algo “separado e independiente de los seres sensibles”⁵. El Estagirita sabía que aquello no era cosa de mortales. Sin embargo es comprensible que exista la ilusión de la auto-generación entre los seres humanos. Después de todo, en la vida cotidiana, hacemos cosas formidables que parecieran venir de la nada. Cuando hablamos, por ejemplo, olvidamos que lo hacemos a través de una estructura biológica y social, a la que pertenecemos desde antes de que aprendiéramos a hablar. Por lo general, una vez que alcanzamos cierto grado de madurez y autonomía, solemos desenvolvemos como si no tuviéramos una deuda con el mundo.

No somos conscientes de todas las tendencias y conocimientos que recibimos del medio en que nos desenvolvemos; y tampoco estamos al tanto —en la vida diaria— de las operaciones metabólicas que nos mantienen vivos. De igual forma, hemos *interiorizado* un sinnúmero de técnicas que van desde el arte de caminar hasta el arte de ver; así como técnicas para la reflexión y el pensamiento. Maneras de “estar” y “ser” en el mundo que, sólo tomando distancia, serán captadas no como un conjunto autónomo, sino como un tejido de relaciones.

A partir del hecho de que casi nunca percibimos esa materia de otredad de la que estamos hechos (sea porque no tenemos acceso a esa información, sea porque no le brindamos mucha atención) puede surgir la ilusión de que actuamos más o menos como motores inmóviles. He aquí el razonamiento de la ilusión: si lo que hacemos viene *sólo* de nosotros, entonces ¡no le debemos nada a nadie!

Sin embargo cualquiera sabe que le debemos mucho a muchos. Nuestros gustos, deseos y creencias son una composición a varias manos, el producto de una creación de la que sólo somos coautores. Al fin y al cabo el

⁴ Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1992, p.17.

⁵ Aristóteles, ob.cit. , XII, 7, 1073a, p.1055.

mundo es el lugar en el que las opciones se presentan como *opciones* y las ideas nacen como *ideas*. Antes de nacer existe un contexto biosocial en el que nos formaremos, y con el que tendremos un intercambio de fuerzas e influencias. No somos agentes que se hacen desde la nada (ni tampoco somos fichas de dominó en un juego determinista). Recogemos una herencia cuyo tesoro no significa un télos rígido, sino nuestra posibilidad de hacer y de *hacernos*. Por eso es inhumano proponernos como los creadores absolutos de nosotros mismos.

Técnicas de sí

Como acabamos de decir, heredamos un nudo de relaciones en el que nos constituimos mientras actuamos. Únicamente en el seno de lo social (del encuentro de unos con otros) aparecerá lo que Aristóteles llama “modos de ser”⁶. Que en Foucault no están necesariamente vinculados a la virtud en el sentido griego, pero que recogen la idea de un *êthos* (carácter) emparentado a un *êthos* (hábito, costumbre) en la que el carácter procede en buena medida de la costumbre.

Las técnicas de sí son estilos, creencias y formas de actuar. Son modelos de vida. Respuestas –felices o desacertadas– a la pregunta socrática por la vida que hemos de vivir. Maneras de crearnos y de crear a través de las posibilidades que ofrece nuestra libertad. Una libertad que está referida a la capacidad de conducirnos; “ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una relación de dominio, de señorío, que se llama *archê*”⁷.

Este señorío, limitado en sus atribuciones, tiene jurisdicción únicamente dentro de nuestras acciones libres; y no con respecto al azar o la necesidad. Somos simples mortales que, aunque llegemos a mirar la muerte con indiferencia, no podemos (todavía) desterrarla para siempre. Por eso resulta de considerable importancia colocar *lo que hacemos* en un saco distinto al de *lo que ocurre*. Si aquello que nos ocurre es el arribo de nuestra muerte, tal vez no podremos obligarla a irse por donde vino, pero sí podremos hacer lo que esté a nuestro alcance para recibirla según nuestra elección. “Pues una de las acciones de la vida” –dice Marco Aurelio– “es también aquella por la cual morimos. En

⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, libro II, Madrid, Gredos, 2000.

⁷ Foucault M., *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p.399.

efecto, basta también para este acto disponer bien el presente”⁸.

Claro que, si se nos niega toda libertad, no podremos disponer de nada. Si una persona camina por la acera y de pronto le cae un piano encima, no diremos que se ha suicidado. Obviamente el “pianazo” es algo que le sucedió, no algo que la persona hizo. Es absurdo esperar de nosotros una determinada manera de actuar ante *lo que no hacemos*. El asunto es saber, como quería cierto estoicismo⁹, cuándo algo depende de nuestra actuación y cuándo escapa de nuestras manos. O dicho de otra manera, es importante saber qué pertenece sólo al mundo de la causalidad y qué pertenece, además, al de las acciones que llevamos a cabo con un trasfondo de reflexiones¹⁰.

En el primer caso (el de las meras causas) todo está hecho de eventos involuntarios, sucede de acuerdo a un diseño de causa y efecto, en el que cuando la primera ocurre el otro se sigue forzosamente. En el segundo caso (el de las “acciones libres”) existen las consideraciones, la voluntad y las creencias. No obstante, ocurre un mestizaje: las reflexiones, los deseos y las creencias pueden ser causas. Lo que produce “X” puede estar orientado por nuestras razones para actuar.

Obviamente aquí hablamos de “maneras de ser” (tendencias, gustos, estilos, etc.) que generan acciones donde, a la hora de averiguar la causa de “X”, cabe preguntar por los antecedentes; indagar, por ejemplo, acerca de ideas recientes o pasadas que repercuten en nuestro actuar, o si las razones surgieron simplemente en el momento en que algo particular acontecía. Cabe preguntarnos si se trata de un hábito inconsciente, o una acción a partir de un razonamiento que “habitualmente” disparamos frente a determinadas circunstancias.

⁸ Aurelio M., *Meditaciones*, libro VI, Madrid, Gredos, 1977, p.113.

⁹ Para los estoicos “nuevos” era muy importante saber qué estaba en nuestras manos y qué no, y actuar en consecuencia. Véase Vg. Epicuro, *Manual y conversaciones*, en *Textos de los grandes filósofos*, Edad Antigua, Barcelona, Herder, 1982, p.99 y s.s.

¹⁰ En la medida en que podamos determinar que las acciones de una persona tienen un origen causal independiente de toda reflexión, en esa misma medida juzgaremos esto como un atenuante a la hora de pedirle que responda por sus actos. Mientras más se trate de algo que le ha *sucedido* dentro del mundo de la mera causalidad, menos responsabilidad moral cacerá sobre sus hombros. Por otra parte, sólo si sus razones han podido ser causas, podemos preguntarle a alguien “por qué ha hecho algo”. Sobre esto véase *La explicación en las ciencias de la conducta* (varios autores), México, Alianza, 1974, p.19-50.

Las razones para actuar son también sentimientos, miedos, deseos, rebeliones, dudas... forman parte del impulso de nuestras elecciones, son “inteligencia deseosa o deseo inteligente”¹¹ que se desarrollan mediante las diversas técnicas que usamos para ser quienes somos. Técnicas que se sedimentan o se reaniman a través del cuidado de uno hacia uno mismo; eso que, con Foucault y los griegos, llamaremos “cultivo de sí”: dedicación a esculpírnos, esmero por ocuparnos de nosotros. Cuidado que idealmente ocurriría tras procurar conocernos, y que podría ser, en principio, el objetivo del autoconocimiento.

SÓCRATES: Y bien, Alcibiades, sea fácil o difícil, el hecho con que siempre nos enfrentamos es éste: que conociéndonos a nosotros mismos podremos conocer la manera de cuidarnos mejor, cosa que, en otro caso, desconoceremos radicalmente¹².

El conocimiento de nosotros mismos es una guía de acción y un arma para salvar los errores. No ocurrirá sólo dentro de las especulaciones teóricas, sino que será una práctica. Un ejercicio que empezaría por evitar “creer que se sabe lo que no se sabe”¹³; y que por tanto determinaría la necesidad de un aprendizaje.

Ésta, como cualquier otra práctica, implica un conocimiento anterior y posterior a su realización. Conocimiento de lo “requerido” en el arte de vivir y en el redescubrimiento del *alma*, antes y después de sus aprendizajes y transformaciones. “Ninguna técnica y ninguna habilidad profesional” –dice Foucault– “pueden adquirirse sin ejercicio; tampoco se puede aprender el arte de vivir, la *téchne tou bioú*, sin una *áskeis* que hay que considerar como un entrenamiento de sí por sí mismo”¹⁴

Prácticamente verdad

Ahora bien, las técnicas y sus prácticas pueden darse de diversos modos y desde distintas perspectivas. A diferencia de lo que ocurre en las religiones, en el antiguo pitagorismo, en los estoicos y en general en los modelos más o menos articulados, las técnicas de sí encuentran en el mundo contemporáneo fuentes

¹¹ Aristóteles, *ob.cit.*, VI, 1139b, 164.

¹² Platón, *Alcibiades*, Buenos Aires, Aguilar, 1961, p.128.

¹³ *Ibid.*, p.84.

¹⁴ Foucault M., *ob.cit.*, p.291.

tan insólitas como la televisión y el centro comercial; pasando por fenómenos como la llamada literatura de autoayuda. Son, tal vez, casos menos rigurosos que los del sabio que disciplina su aprendizaje luego de admitir su ignorancia, o los de cualquier persona que, con profundidad, “problematiza” (se pregunta por) su relación consigo mismo. Sin embargo no dejan de ser técnicas de sí, adquiridas mal que bien desde la libertad de cada cual. Al fin y al cabo las técnicas y la libertad no surgen sólo desde la reflexión, sino que se conforman —como todo lo humano— a través de las artes y los espacios ofrecidos en una determinada red social.

“(…) el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber”¹⁵.

Entonces el “cuidado de sí” echa mano de prácticas conscientes e inconscientes, que a su vez generan nuevas prácticas y conocimientos, y que se forjan en medio de los otros, en una especie de hilo solitario que es siempre parte del tejido.

Este tejer —grosso modo— comprende dos niveles de cuidado de sí¹⁶. En el *nivel 1* estaría la persona que se compromete en la constitución de sí mismo como agente moral, el que asume una vida de reflexión y prácticas “en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se han establecido y un examen de su franqueamiento posible”¹⁷. El *nivel 2* sería aquel en el que las prácticas que nos hacen ser de cierta manera han pasado casi inadvertidas. La pregunta socrática se intenta responder en ambos niveles, sólo que, en el segundo, la pregunta quizá no se ha formulado explícitamente.

En el *nivel 1* del cuidado de sí, damos prioridad a la libertad como deliberación reflexiva (a manera de visión crítica sobre nuestra vida). En el *nivel*

¹⁵ Foucault M., *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p.43.

¹⁶ Niveles que no están claramente delimitados por fronteras rígidas, y que simplemente hablan de la intensidad y la atención que se brinda a la adquisición conciente de las técnicas de sí.

¹⁷ Foucault M., *Estética...*, p.351.

2, la libertad se parece a la de caminar sin pensar mucho cada paso. Aparece aquí un correlato importante con la libertad, en el sentido de que la elección consciente no es la única bandera de los seres libres, ni tampoco lo es volar sin pensar, como el viento.

Estos dos niveles de libertad y de cuidado de sí, en mayor o menor grado, existen en casi todos nosotros. Nuestro *éthos* se vive como nuestra manera de caminar, de vestirnos, de hablar, etc. Al mismo tiempo, se vive como la posibilidad de reflexionarse como *éthos*. Igual sucede con la libertad: es el placer de tocar un instrumento dejándonos llevar por la música, y es la opción de detenernos a ver si lo estamos haciendo bien e, incluso, de preguntarnos por qué queremos hacer música.

“Pero” —advierte Foucault— “para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *éthos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo”¹⁸. Para Foucault esto significa realizar las prácticas (modelos de pensamiento, normas y costumbres) que redimensionen la visión (y la versión) de lo que somos; o sea, que sacudan los cimientos de lo que asumimos como nuestras verdades. Sacudón que traerá nuevas verdades que después volverán a ponerse a prueba.

Encontramos otra vez un parentesco con Sócrates, quien constantemente convidaba a las gentes a poner en duda lo que creían saber. En su caso, *los límites que se han establecido*, serían aquellos que se presentan como las sólidas certidumbres de una persona, y que por tanto jamás invitarían a repensar nada. No obstante, hay en Foucault una visión que difícilmente encontraríamos en un pensador de la antigua Grecia. Para este autor transgredir los límites podría significar la negación (o la superación) de algunos de los cimientos más fundamentales de nuestro entorno social. El *análisis histórico* de esos límites podría llevarnos a ver como mentiras, o como perspectivas equivocadas, enormes parcelas de valores y creencias de la sociedad en la que vivimos. Semejante crítica sería impensable en Sócrates y sus contemporáneos.

Junto a esta mirada crítica sobre nosotros y nuestro entorno social, se encuentra el vivir de acuerdo a nuestras “nuevas” verdades. Se trata, en general, de interesarse por la persona que somos o estamos llegando a ser. Interés por

¹⁸ *Ibid.*, p.399.

modificar—cuando sea necesario— no sólo las ideas sino también las conductas; donde se pone en juego nuestra capacidad de arriesgarnos a ser un poquito “otro”. Cambiar lo que se requiera, en virtud de los pensamientos y las acciones que nos impulsan a un cambio.

En palabras de Gabilondo:

(...) la verdad no se perfila como concordancia de un pensamiento con su objeto, sino que se configura como lo que apremia a un pensamiento a pensar de una cierta manera
(...) La verdad es lo que efectivamente hace que tengamos una historia, una historia efectiva; es lo que permite liberarnos de una lectura simplista de Foucault, según la cual todos sus esfuerzos se encaminarían a deconstruir el sujeto, cuando de hecho busca historizar la noción de sí, a fin de que pueda emerger un nuevo sujeto ético¹⁹.

Uno de los principales horizontes de este sujeto ético es la crítica de las historias que lo conforman; la revisión de lo que, en parte, venía aceptando como un *éthos* inamovible. El planteamiento de Foucault es que, justamente porque las verdades tienen una historia, uno puede comprenderse mejor a través del conocimiento de esa historia. Se trata de auscultar el panorama de lo que somos según ciertas verdades asumidas.

En muchos casos esas verdades no tendrán por qué ser modificadas. Después de todo algunas de ellas forman parte de principios que, lejos de eliminar, queremos potenciar. Cuidar de nosotros no significa únicamente ser otro, sino también resguardar lo que ya somos. Incluso podríamos decir—tal vez contra Foucault— que la búsqueda y destrucción de los límites establecidos puede convertirse en paranoia.

Pero no hay duda de que el estar pendiente de uno mismo tiene que ver con un “pellizco” que nos hace reaccionar. Esa especie de “¡Ouch! ¡He estado ciego todos estos años!” por el que hemos pasado varias veces a lo largo de nuestras vidas. El golpe que nos hace reaccionar es un importante paso para movernos. “La medicina” —dice Séneca— “comienza a hacer efecto cuando la palpación excita el dolor en el cuerpo insensible”²⁰.

Sexo, verdades y juegos

Según Foucault, hay un *juego de verdad* en el que, siguiendo una selección

¹⁹ Gabilondo A., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos 1990, p.182.

²⁰ Séneca L., *Cartas morales a Lucilio*, carta LXXXIX, Barcelona, Iberia, 1965, p.78.

natural y antinatural, se designan verdades ganadoras y perdedoras. “Cuando digo *juego* digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o hacer la comedia de...”²¹. Obviamente, no se está diciendo que la verdad no exista, o que sea algo parecido a un truco de magia. Lo que sucede, sobre todo en el ámbito político y ético (donde se ve con más claridad) es que las verdades se entrelazan con el cultivo y las técnicas de sí; como hemos dicho más arriba: las técnicas de sí dan lugar a “la elaboración de un saber”. Lo que Sócrates intenta enseñarle a Alcibiades, es que para cuidar de algo hay que *saber* la constitución y las necesidades de ese algo. Hay que conocerse a sí mismo para poder cuidarse. A su vez, el conocimiento de uno implica el conocimiento de normas, posturas y *verdades*: nuestro punto de vista sobre el mundo y sobre lo que nos conviene, nuestros principios, nuestras creencias. “Cuidar de sí es apertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad”²².

Sin duda hay mucho más que decir con relación al problema de la verdad, pero por desgracia (o por suerte) Foucault vuela superficialmente²³ por encima del problema con el fin de resaltar lo que le interesa: el papel de los juegos de verdad en nuestras vidas. Cómo y por qué, por ejemplo, esperamos que algo esté *científicamente comprobado*, para aprobarlo o desaprobalo. Cómo las verdades (el conocimiento) del médico, suelen convertirlo en *el Sr. Doctor capaz de traer la solución y la última palabra*, cuando no es más que un simple mortal sumergido en una ciencia casi infinita en complejidad e inexactitud. O también ver, desde una perspectiva más positiva, cómo el conocimiento del maestro puede convertirlo en alguien digno de ser seguido y escuchado, porque con él o ella nos llevamos siempre algún beneficio para el alma y volvemos a casa “más curados o más curables”²⁴.

Igualmente, por supuesto, se trata de ver la relación entre el “cómo” y el “qué”, entre el “cómo” y el “dónde”. Entre el filósofo (o psicólogo, pediatra, sociólogo, etc.) y su entorno. Entre las instituciones que elaboran conocimientos y los tipos de conocimientos que se generan. Toca averiguar dónde estamos

²¹ Foucault, *ob.cit.*, p.411.

²² *Ibid.*, p.398.

²³ Hasta donde sabemos esto es así. Ni siquiera en *La arqueología del saber*, Foucault hace un análisis profundo con relación a la verdad en las ciencias o en las ramificaciones de la lógica.

²⁴ Séneca, *ob.cit.*, carta CVIII, p.197.

parados y de qué estamos rodeados, porque eso es una guía –no determinista pero innegable– sobre lo que hacemos en el campo de la moral, las ciencias y las artes.

A este respecto lo primero que diremos es que la validez de una ciencia –o un argumento– no se destruye por el hecho de que los juegos de verdad estén interconectados con relaciones de poder. Tampoco “se puede en modo alguno decir que los juegos de verdad no son sino juegos de poder”, eso sería “una caricatura tremenda”²⁵.

Sin embargo, si la gente oye al obstetra y no a la comadrona yanomami (cuyas técnicas se están aplicando ahora en algunos hospitales de Italia) es, tal vez, porque cuesta escapar a la legitimación social del saber. ¿Por qué uno está por encima de la otra si estadísticamente la comadrona yanomami tiene un enorme porcentaje de éxito?

Nadie niega que pueda haber criterios de verificación en la verdad; no obstante, esos criterios –generalmente borrosos en lo que a la moral se refiere– no surgen de una cápsula impoluta, sino que están inmersos en relaciones mundanas que los influyen y los orientan. La sexualidad en occidente, por ejemplo, está cubierta de tantas capas de verdades, que se hace difícil echarle un nuevo vistazo. Los tabúes y los duendes malos siguen rondándola. El tema del sexo se acepta cotidianamente como chiste o como pecado. Rara vez se le trata como un tema de sobremesa tan normal como la política o el fútbol: está prohibido.

Pero, sobre todo, la sexualidad ha sido “normalizada” (estandarizada, tipificada, etiquetada) en los patrones heterosexuales y en la obligación de fidelidad conyugal. “El matrimonio es uno de esos deberes por los cuales la existencia particular toma valor para todos”²⁶. El matrimonio, la institución oficial por excelencia, se vuelve una de nuestras grandes razones de ser; parte constitutiva de una supuesta cadena de la vida en la que crecemos, trabajamos, nos casamos, procreamos y morimos. El matrimonio heterosexual, en lo que atañe a nuestra vida sexual y amorosa, es el gran *deber ser* social. “Se concede un privilegio natural, a la vez ontológico y ético, a expensas de todos los demás, a esa relación dual y heterosexual”²⁷. Y no es que el matrimonio sea en realidad

²⁵ Foucault M., *Estética...*, p.410.

²⁶ Foucault M., *ob.cit.*, p.142.

²⁷ Foucault M., *ob.cit.*, p.152.

un error, o un mal *per se*. Lo que ha ocurrido, en la mayoría de los casos, es que su imposición y su “victoria” como modelo ideal, ha patrocinado una mirada intransigente hacia otros modelos (homosexualidad, poligamia, soltería, ascetismo, etc.).

No obstante, tal vez hay un modelo que antecede (y posibilita) estas etiquetas y normalizaciones de la sexualidad. Nos referimos al precepto de que cuidarse abierta y explícitamente de sí es algo “feo”. Esta idea, potenciada por, aunque anterior a, la cultura judeocristiana, ciernen sobre el cuidado de sí una sombra de “sospecha”. El cuidado de sí aparece como “una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo”²⁸.

Según lo dicho resulta de “mal gusto” mirar hacia uno mismo. Es pecado procurarse una buena vida en sentido pleno. Lo cual es muy curioso, porque tanto en el ámbito moral como en el sexual, el conocimiento de uno es la llave para la buena convivencia con el otro. En la medida en que nos adentramos en las posibilidades de *nuestro* placer podemos dar placer a *otros*. Después de todo no se puede dar lo que no se tiene. Por eso “en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: Cuida de ti mismo”²⁹.

Lo que decimos es que el cuidado hacia el mundo y hacia los otros empieza por uno. Sin embargo en lo moral y en lo sexual los grupos humanos suelen girar en torno a sentimientos de culpa. No es de extrañar encontrarnos con que en nuestras sociedades “no se aprende a hacer el amor, ni a darse placer, ni a producir placer en los demás”³⁰.

El cultivo de sí lleva un trabajo: el conocimiento y, a la vez, la constitución de uno a través de uno mismo y de los otros. Pero también implica atreverse a dirigir la vida en dirección a uno. La valentía de nadar a contracorriente –si es el caso– con el fin de hacer lo bello y lo adecuado; como los salmones.

²⁸ Foucault M., *Estética...*, p.397.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p.133.