

LA PRÁCTICA ÉTICA Y LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Universidad Unisinós. Sao Leopoldo. Brasil

«No se puede perder de vista que el presente tratado no es una pura teoría, como pueden serlo otros. Nosotros no nos consagramos a estas indagaciones para saber qué es la virtud, sino para aprender a ser virtuosos y buenos; porque, de otra forma, este estudio sería completamente inútil. En consecuencia, es necesario que consideremos todo lo que se refiere a las acciones para aprender a realizarlas porque ellas son las que deciden soberanamente sobre nuestro carácter, y de ellas depende la adquisición de nuestras cualidades, como acabamos de decir»¹.

1. Las raíces hermenéutico-simbólicas de la ética

El término ética es un concepto cargado de sentidos diversos que se encuentra incrustado en el horizonte de la historia. Su definición etimológica -de la palabra griega *ethos*, como comportamiento o práctica- no elucida ni borra los otros muchos sentidos que podemos dar a la ética. La ética, más allá de cualquier definición conceptual, aparece como un símbolo abierto a una pluralidad de significados. Esta virtualidad simbólica hace que la ética sea constantemente redefinida con nuevos conceptos que se adecuan a las variadas circunstancias de las prácticas humanas. El símbolo, por (in)definición propia, impide que encerremos de forma conclusiva su sentido. En este caso, tampoco conseguiremos definir qué es ética, porque la ética no es, primordialmente, un concepto sino que se ejerce como práctica de vida. La ética no se restringe a un código de principios y valores, sino que es un modo histórico de existencia, una práctica de vida. Esa práctica se articula a partir de principios y valores, que forman parte de la ética como práctica. Sin embargo, lo definitivo de la ética no se encuentra en los códigos históricos de conducta, sino en la propia

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 88.

conducta. La ética no se restringe a los códigos de valores y principios, sino que remite a la práctica histórica de los sujetos.

Desde esta perspectiva, lo prioritario de la ética es mostrar cómo los sujetos son en su práctica y cómo la práctica constituye a los sujetos, y sólo en un momento posterior ella indica el deber ser de la práctica. No es el deber ser el que define la ética, es la práctica histórica la que manifiesta el modo ético como se conducen y se construyen los sujetos. Esta es la tesis que queremos desarrollar en este trabajo.

Si desviamos nuestra mirada conceptual hacia el término latino *morus-i*, costumbre o hábito, del que deriva el término moral, nos encontraremos con otros muchos intentos de definir, clasificar y relacionar la ética con respecto a la moral. Los sucesivos intentos por definir, relacionar y clasificar la ética o la moral son válidos en cuanto representan diversas perspectivas o visiones sobre las mismas, pero nunca serán modos conclusivos de especificar qué es la ética o la moral. Esa rebelde indefinición de la ética emana de su estrecha vinculación con la práctica humana, que a su vez remite a una comprensión hermenéutica siempre abierta y siempre por hacer.

Al introducirnos en el inagotable horizonte semántico-simbólico de la ética, cualquier teoría sobre ella representa una perspectiva, sin embargo nunca puede pretenderse que esa teoría sea un sistema conclusivo. Esa incapacidad de cercar conceptualmente la ética parece humillar las pretensiones absolutistas de nuestra racionalidad occidental, pero en realidad la perspectiva hermenéutico-simbólica de la ética nos otorga una sana humildad a la hora de enjuiciar la validez y el sentido de las prácticas humanas. La perspectiva, en cuanto condición epistemológica, nos somete a una relación de contraste y escucha con otras visiones de mundo. Con esta «perspectiva» que nosotros mismos estamos presentando, no nos hundimos sin más en el pantanoso terreno del relativismo, para el cual deberemos encontrar alternativas. Nuestra intención no es afirmar el relativismo como principio ético, sino confirmar la fecundidad de la tensión relacional, o sea, histórica, inherente a la práctica ética. Los sentidos éticos contienen una relacionalidad histórica con respecto a las prácticas de los sujetos. La tensión se da en una sana y agónica *dialéctica dual* (*dualéctica*) entre las prácticas de los sujetos que instituyen los sentidos y la práctica de los sentidos que constituyen las subjetividades. En cualquier perspectiva que contemplemos la ética, ella se nos revela marcada por el signo de Hermes, el signo de la historicidad creativa.

La raíz hermenéutico-simbólica de la ética no impide sino que exige que nos formulemos otra vez las cuestiones clásicas: *¿qué es ética para nosotros?, ¿existe algún fundamento normativo o al menos algún criterio que pueda servir de referencia para valorar la práctica humana? A estas cuestiones clásicas proponemos un interrogante más incisivo, ¿cuál es la relación que existe entre ética y subjetividad?*

2. La perspectiva de la ética como código

Históricamente la ética es vista como una compilación de principios, valores y normas que los individuos tienen que cumplir para mantener una conducta socialmente buena, decente, legal o normal. La ética, desde esta perspectiva, es el saber que prescribe qué tienen que hacer los individuos, cómo y cuándo deben hacerlo. A la ética correspondería el espacio de la normatividad consuetudinaria del valor, de la costumbre y del hábito considerado bueno y justo. A esta perspectiva ética podemos denominar ética como código, porque pone su énfasis principal en la definición y codificación de los principios éticos normativos, de los valores que deben ser vividos y de los preceptos que deben ser observados por los sujetos.

En cierta medida la ética como código disputa espacio de poder y de saber con la normatividad del derecho positivo. La perspectiva de la ética como código era hegemónica en las sociedades tradicionales donde las normas instituidas eran concebidas como deberes naturalmente definidos. Por el mero hecho de pertenecer a esa colectividad, los individuos tenían que cumplir esos deberes éticos surgidos de la tradición, de las creencias o de los costumbres. En esta perspectiva ética existe una gran tendencia a la naturalización de los valores. Por eso en las sociedades con fuerte raigambre en las tradiciones, así como en los grupos sociales cerrados y en los colectivos con creencias muy definidas, existe una propensión a identificar la ética con el código de principios, valores y normas del grupo.

Para la perspectiva de la ética como código, la prioridad ética se define por el cumplimiento estricto de los principios, normas o valores establecidos como buenos y justos. En este caso la ética es la responsable de definir con claridad y corrección lógica los principios éticos a seguir, los valores a observar y las normas a cumplir. Consecuentemente será considerado un individuo ético aquél que conoce con perfección y observa con fidelidad los códigos. En este caso, la exterioridad de la norma tiende a constituirse en el criterio ético por excelencia, una exterioridad que se desdobra en su observancia correcta y en su cumplimiento estricto. De esta forma la ética se funde con el código, operando una metonimia en la cual el modo formal de la norma se transforma en la forma normal de ser ético. Los modos de la norma se proponen socialmente como el modo normal de la ética y la ética es correferida al modo como el sujeto cumple la norma. Dentro de esta coherencia lógica, se considera que la base de la ética es una definición correcta de los principios éticos y una codificación bien elaborada de las normas.

Es ingenuo pensar que, una vez que se hizo un juicio crítico de la ética como código, se la puede superar fácilmente. Y esto por dos motivos. En primer lugar, porque desde cualquier perspectiva que se considere a la ética, siempre será necesario elaborar principios, establecer valores y codificar normas sobre lo

que es considerado bueno, justo, correcto, etc. A pesar de la reflexión crítica que podamos hacer sobre las versiones leguleyas, formalistas, farisaicas, etc., de las éticas como código, no podemos caer en la trampa de pensar que podemos crear una perspectiva ética que supere totalmente cualquier necesidad de código o que no necesite de prescripciones.

En segundo lugar el código ético no puede ser anulado con facilidad debido a la incidencia de toda norma para legitimar las conductas y con ello normativizar (y normalizar) comportamientos². La norma ética da una apariencia de normalidad a aquello y aquellos que se ajustan a lo que se prescribe. A través de la norma codificada se establece la legalidad formal para las conductas y las instituciones. Sin la legitimación de la norma, cualquier institución o práctica pasa al ámbito de la anormalidad, cuando no de la ilegalidad. El ajustamiento del sujeto y de la institución a la norma refuerza su aceptación social.

Si nos resulta imposible salir del campo de la norma y de la normalidad, lo que existe es una disputa de poder en torno a lo que debe ser considerado normal. Esta es una disputa ética, o mejor dicho, es una disputa de poder por conseguir el mando de la definición ética de lo que es normal y normatizable. De esta forma la dimensión hermenéutico-simbólica de la ética se encuentra irremediabilmente atravesada por el campo del poder. La lucha de intereses se establece en torno a la capacidad de producción de significados éticos para constituir la norma y poder definir el espacio ético de la normalidad. Quien consigue producir los sentidos éticos de lo normal, está capacitado para establecer la normativa correspondiente, contando para ello con el suficiente consenso social.

Dada la importancia e influencia que tiene la ética como código para poder definir el campo de la normalidad dentro de una sociedad, ese campo siempre será un terreno de disputa de poder. En él se definen las legitimaciones de los dispositivos de poder de una sociedad y su consiguiente aceptación por la mayoría de las personas. A su vez, la consolidación de un código de ética como lo normal del imaginario de una sociedad, posibilita establecer modos de subjetivación de acuerdo a los códigos aceptados. Esos modos de subjetivación tienden a normalizar a los individuos sujetando su comportamiento a las referencias éticas prescritas. Un sujeto normalizado pasa a ser un individuo normal, su normalidad se mantendrá en cuanto su práctica se encuadre dentro del código de principios y valores hegemónicos definidos socialmente como importantes. Como veremos posteriormente, la sujeción del individuo responde a un modelo de subjetivación específico que utiliza la ética como código para controlar más eficientemente los comportamientos.

² Sobre el uso de la ética en la normalización del individuo cf. RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. «A ocultação do poder nos interstícios da verdade ética», in *Filosofia-Unisinos*, n. 5, 2002, p. 59-76.

3. La perspectiva de la ética de los comportamientos

«Si no fuese que la moralidad ya tiene por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomásemos tan grandes esfuerzos para inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos que con tanta abundancia usan los moralistas»³.

Concluimos que, a pesar de todas las críticas que se pueden hacer, el código será siempre una perspectiva importante a la hora de considerar la ética. Sin embargo, el interrogante que proponemos investigar es saber si se puede reducir la ética al código, o si el código es la mejor perspectiva para comprender la ética. Como afirmamos anteriormente, es necesaria una cierta dimensión consuetudinaria y positiva de la ética, un código, pero existen otras perspectivas de la ética que la presentan con mayor densidad humana que la mera formalidad del código. Entre estas perspectivas nos interesa analizar en este momento aquella que denominamos ética de los comportamientos.

La ética de los comportamientos es una perspectiva ética que no se restringe a definir principios, codificar valores o prescribir normas. El foco principal de una ética de los comportamientos se direcciona para analizar la relación que cada persona debe tener con el código. El objeto principal de estudio no es el código material o formal, sino la relación que el sujeto debe tener con el código ético. En esta perspectiva lo que interesa destacar como estrictamente ético es la forma en que el sujeto se apropia del código, la manera como debe elaborar los principios, la relación que debe establecer con los valores, el modo como debe observar las normas. La ética de los comportamientos produce una ruptura epistemológica con la ética del código e introduce el campo de la ética al interior del sujeto, especialmente en el análisis del deber ser. En esta perspectiva lo específico de la ética es analizar la conciencia del sujeto en relación a dos dimensiones: a) en relación al origen de la naturaleza ética del sujeto y en relación al código, sin limitarse a verificar si el sujeto cumple o no lo prescrito. La ética de los comportamientos realiza una introspección en la conciencia para definir el deber del sujeto, busca delimitar las leyes naturales, divinas, racionales, etc., que originan el deber ético del sujeto y consecuentemente el modo como el sujeto debe relacionarse con el código ético. La perspectiva de la ética de los comportamientos procura analizar cómo se construye el deber ético en el sujeto y la relación entre la subjetividad y la norma. En esta perspectiva la ética se define por la *relación* del sujeto con su naturaleza ética y con los deberes que de ella se extraen.

La ética de los comportamientos parte del presupuesto de que tanto el sujeto como el código se encuentran naturalmente dados. Concibe al sujeto como una conciencia universal, común a todos los individuos y que se desarrolla éticamente de modo paralelo en todas las culturas y sociedades según el mismo conjunto de principios éticos naturalmente dados. De esta forma, los principios éticos también son considerados naturalmente dados, aunque se admite que la

³ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana: Libro III De la moral*, Barcelona, Folio, 2000, p.437.

diversidad de culturas y sociedades posibilita aplicaciones prácticas diversas, aunque nunca pueden ser éticamente divergentes. Según las diversas teorías y sistemas éticos que defienden esta perspectiva, puede ser percibida la naturaleza ética y sus leyes así como la naturaleza del sujeto y el origen de la normatividad en diversos lugares como en la conciencia, en las pasiones o en cualquier otro elemento antropológico, cosmológico o divino. Sin embargo, todas las versiones de la ética de los comportamientos destacan la relación que el sujeto debe tener entre su práctica y los principios naturales de la ética. Esta perspectiva define como tarea específica de la ética el análisis de las leyes naturales que definen cómo un individuo debe practicar los diversos valores de honestidad, justicia, sinceridad, etc., correferidos a unos principios universales.

La ética de los comportamientos entiende que la persona y las leyes éticas que originan el código son naturalmente dados. Parte del presupuesto de que la persona incorpora un modo ético naturalmente definido por la propia naturaleza humana. No sólo el ser ético sino el cómo ser ético también se encontraría definido en la naturaleza humana. En la mayoría de las visiones, esa naturaleza humana es definida por su carácter racional, de tal modo que lo natural y lo ético tienden a identificarse con un tipo de racionalidad. En este caso la historicidad de la ética se restringe a las aplicaciones racionales de los principios universales naturalmente dados. La persona y la ética estarían correlacionadas a principios universales (esenciales) naturalmente definidos que se desdoblan en las singularidades particulares (accidentales) de cada individuo y de cada cultura. En el supuesto de que la naturaleza humana se desarrolle siguiendo un a priori universal, el objetivo de la ética sería estudiar los principios de esa universalidad para que todos los individuos actúen según ese patrón ético universal.

El objetivo principal de la ética de los comportamientos es conectar de modo preciso y coherente a la persona con los principios éticos, a las conductas con los valores. La perspectiva que caracteriza a la ética de los comportamientos es la de singularizar con eficiencia los universales éticos, desarrollar un saber que oriente de modo racional el comportamiento de las personas siguiendo los principios universales de la naturaleza humana.

Históricamente ya se plantearon serios interrogantes a esta perspectiva ética. Entre ellos podemos destacar dos: a) en primer lugar la crítica a la concepción de persona, entendida como una naturaleza racionalmente definida y universalmente homogénea, en la cual los sujetos se desdoblan en meros accidentes de una misma esencia; b) la segunda crítica se dirige a la pretendida universalidad de los valores y principios éticos, que suscita una cuestión clave: ¿por qué serían universales estos valores y no otros? ¿por qué es universal esta forma de racionalidad y no otra? Al final todos los por qué pueden ser resumidos en una cuestión: ¿por qué todas las pretensiones de fundamentación definitiva de la persona y de la ética, cuando son contrastadas con las culturas o los hechos concretos, resultan siempre relativas?

Estos cuestionamientos hechos a la ética de los comportamientos no invalidan algunos de los elementos más característicos de esa perspectiva. En primer lugar su esfuerzo por encontrar criterios éticos de carácter universal para evitar el relativismo inconsecuente, ya que, si partimos de un principio relativista absoluto de las prácticas humanas, nos llevaría a no reconocer la posibilidad de formular derechos humanos, y así se abre el camino para, en nombre de la relatividad ético-cultural, enunciar la superioridad de unos sobre otros o simplemente para negar la humanidad de otros que consideramos diferentes. En este caso estaríamos resbalando hacia el imperio de la fuerza donde si todo es válido, porque no existen criterios éticos universalizables, prevalecerá quien pueda imponer con más fuerza o persuasión sus criterios y su fuerza será el principio de validación ética que todos deberán aceptar.

A pesar de las controversias que suscita la ética de los comportamientos, continuamos empeñados en el desafío por encontrar algunos criterios para formular una cierta universalidad tanto para el sujeto como para la ética. Seguramente no podremos pensarlos dentro de los moldes de una naturaleza humana universalmente definida y homogeneizadora, sino que habrá que introducir la historicidad como un componente inextricable de la subjetividad y de la ética. Pero, al mismo tiempo la historicidad no puede disolver al sujeto en meros individuos ni a la ética en simples convencionalismos culturales. De forma sucinta y a modo de titular inicial, proponemos el criterio de la alteridad como referencia universal que respeta tanto la singularidad de los sujetos como la historicidad de los valores. La alteridad de la vida y del otro son referencias universales intransponibles y orientadoras de la práctica humana que pueden servir de criterio para definir, con pluralismo, lo que es éticamente bueno y justo en cada circunstancia histórica y en cada código cultural.

4. La ética como práctica de subjetivación

La raíz hermenéutico-simbólica de la ética hace posible su comprensión desde diversas perspectivas, entre ellas las ya enunciadas de la ética como código y de la ética como comportamiento. Existe también otra perspectiva de la ética que, aunque ya fue ampliamente desarrollada en la filosofía clásica, en la actualidad permanece marginada en los sótanos de los saberes poco útiles. Nos referimos a la ética entendida como práctica de constitución de la subjetividad.

Desde esta perspectiva, lo que define a la ética es la práctica del sujeto, es decir, su forma de vida y el modo como él interactúa con los valores y los principios. Se parte del supuesto de que la ética es una práctica y no un mero saber; en cuanto práctica ella se constituye en referencia a un código de principios, valores y normas. Es decir, la ética en cuanto práctica de subjetivación busca identificar el modo particular según el cual cada sujeto se apropia o rechaza los códigos establecidos o busca construirse a partir de valores marginados. Lo singular de esta perspectiva estriba en entender que la ética se identifica con la práctica concreta, con el modo como los sujetos viven los valores

y realizan sus principios de vida. La ética no está en las leyes naturales del deber ser ni en el código, sino en el modo de ser de los sujetos. No se mira tanto a cómo debe ser la relación entre el sujeto y el código, sino que se contrasta la manera como cada sujeto, de hecho, estructura su vida, organiza sus comportamientos, define su conducta, implementa los valores y el modo en que esa práctica, que siempre es una práctica ética porque se hace en relación a valores, repercute en la constitución de su subjetividad.

La práctica ética es histórica porque se elabora en el contexto existencial de cada sujeto; por eso la subjetividad también es histórica, porque se estructura a partir de prácticas históricas o de modos particulares de relacionarse con el mundo, con la vida, con el otro, con la sociedad, etc.

La práctica ética incide de forma dialéctica sobre el sujeto que la realiza, de tal modo que la subjetividad histórica pasa a ser constituida a través de la práctica ética que ella misma -la subjetividad- realiza. La ética, en cuanto práctica histórica, se manifiesta como procedimiento a través del cual la subjetividad, al mismo tiempo que implementa un estilo de vida, se constituye como tal subjetividad histórica. La práctica ética incide en las dos direcciones: a) ella define el estilo de existencia de la persona; b) a través de ella se construye la subjetividad de esa persona. La práctica ética del sujeto concretiza un modo de vivir los valores, y ese mismo modo de vida del sujeto construye los rasgos identitarios de la subjetividad. Esta doble incidencia de la ética como práctica que implementa un estilo de vida y a su vez define un modo de subjetivación, es lo que denominamos *ética como práctica de subjetivación*. La perspectiva de la ética como práctica de subjetivación se realiza siempre en relación a un código ético existente o definido por el sujeto, pero el énfasis de la ética no se encuentra en el cumplimiento fiel del código sino en las repercusiones de la práctica del sujeto respecto a sí mismo.

También se toma en cuenta la perspectiva de la ética de los comportamientos desde el momento en que el sujeto debe definir su práctica a partir de una relación con su naturaleza de sujeto histórico así como reconoce en la ética una dimensión insuperable de la existencia humana. Pero la perspectiva de la ética como práctica de subjetivación no se queda con la mirada paralizada en las leyes del deber ser ni acepta el supuesto de una naturaleza humana universalmente determinada por esas leyes. Destaca que en la singularidad de cada subjetividad se manifiesta lo específico de la dimensión ética del sujeto, al mismo tiempo que afirma como específicamente humano, en el sujeto, la universalidad de su capacidad creadora y en ella la dimensión ética del sentido.

La perspectiva de la ética como práctica de subjetivación no niega la importancia de las otras perspectivas éticas, sino que las integra y cuestiona tomando como dimensión prioritaria la incidencia de la ética para la constitución del propio sujeto. La gran contribución de esta perspectiva está en mostrar que cualquier modo de subjetivación se realiza a través de una práctica ética y que, consecuentemente, la subjetividad histórica es el resultado abierto de las prácticas éticas del sujeto.

5. ¿Cómo la práctica ética incide en la constitución de la subjetividad?

«Es necesario estudiar la sociedad por los hombres y los hombres por la sociedad; quien pretenda tratar separadamente la política de la moral no entenderá nada de ninguna de ellas»⁴

No basta afirmar que la práctica ética constituye a la subjetividad, tenemos que analizar cómo la práctica ética constituye de hecho la subjetividad, cómo se da, en concreto, la relación de la ética y el modo de subjetivación.

Hacemos una primera reflexión introductoria con un toque de alerta para no identificar la reflexión sobre la ética con el fundamento de la misma. La ética es una dimensión inherente a la creación humana, ella se manifiesta como práctica valorativa que instituye sentido para el mundo y, concomitantemente, concretiza la historicidad del sujeto. En la práctica ética se manifiesta la capacidad creativa del sujeto que instituye sentido para el mundo, creando, a su vez, un mundo de sentidos para todo lo que vive y para sí mismo. Aunque pongamos el énfasis de la ética en la práctica, no podemos dejar de ejercer una capacidad reflexiva permanente sobre nuestra práctica y el universo simbólico-valorativo, no para quedarnos en la enunciación de principios teóricos, sino para entender cómo incide, de hecho, la práctica ética en la constitución del sujeto.

Para captar la incidencia de la práctica ética en la constitución del sujeto, tenemos que analizar necesariamente alguna experiencia concreta. Como referencia para nuestro estudio vamos a retomar algunas experiencias de la ética como práctica de subjetivación que fueron repensadas en la Grecia clásica y en la Roma imperial. La mayoría de las éticas construidas en esa época tenían como objetivo ayudar a crear ciudadanos libres. Consideraban que una sociedad sólo sería libre si sus ciudadanos fuesen realmente libres y que esa libertad no era un derecho natural que se recibía al nacer, sino una conquista que cada persona tenía que conseguir con mucho esfuerzo al construir su modo de ser y de vivir. Estas éticas tenían como objetivo explícito incidir en el modo de subjetivación de los ciudadanos, entendían que la libertad era una tarea ética que cada persona tenía que construirse para sí misma a través de la virtud de la *enkrateia* (fortaleza), sabiendo gobernar sus deseos y no dejándose llevar por ellos a través de la *sophrosune* (templanza), aprendiendo a definir lo que es bueno a través de la *phronesis* (prudencia), para culminar en la práctica personal y política de la *dikaiosine* (justicia).

Para una gran parte de las prácticas éticas que procuraban formar ciudadanos libres tanto en Grecia como en Roma, la relación entre la ética y la subjetividad pasaba por dos elementos principales que eran: *el cuidado de sí y la práctica de la virtud*.⁵

⁴ ROUSSEAU, Jean J., *Émile*, op. cit., 524.

⁵ Sobre *el cuidado de sí* en la Grecia y Roma imperial cf. FOUCAULT, Michel, *O cuidado de si*. Vol. III, Rio de Janeiro, Graal, 1998.

Tomamos como primera referencia el diálogo de Sócrates con Alcibíades sobre el cuidado de sí en el que afirma: «- Sócrates - *Siendo así, dime qué es cuidar de sí mismo; pues es de temer que muchas veces, aun creyéndolo hacerlo, no lo hagamos. ¿Cuándo un hombre cuida de sí mismo? ¿Cuidando de sus negocios cuida de sí mismo?*»⁶

El cuidado de sí que el ciudadano libre de Grecia y de Roma se proponía como tarea ética, está correferido a un modelo de subjetivación que tenía como paradigma la obra de arte. La subjetividad, como la obra de arte, es una creación, en este caso la creación se refiere al modo de ser de la propia subjetividad. Estrictamente hablando, no podemos crear la subjetividad ya que la recibimos como don de la vida humana y como tarea a construir. Pero también estrictamente hablando, la subjetividad sólo puede existir si le damos una forma histórica, la modelamos con un estilo de vida, la estilizamos con un modo de ser y la consolidamos con una identidad de sujeto histórico. Ya en los pensadores clásicos había una percepción clara de que el sujeto se crea a sí mismo en cuanto subjetividad histórica, en su estilo de vida y en su modo de ser persona. La subjetividad remite al cuidado de sí; ese cuidado de sí exige saber crear en sí mismo un estilo propio de ser persona. Y esta creación de sí se compara a la creación de un artista que tiene que dar a luz una obra de arte por sus propias fuerzas.

Ser artista y crear una obra de arte exige capacitación. La creación de la subjetividad no es algo espontáneo o que se hace por un instinto inherente a la naturaleza humana. La persona, como cualquier artista, tiene que capacitarse para conseguir crear una auténtica obra de arte en sí mismo. Plauto confirma: «*El sabio es el artesano de su propia felicidad*»⁷. Una gran parte de los pensadores greco-romanos entendían que la obra de arte más importante que existe es poder construir la propia subjetividad, ya que en ella se deslinda el espacio de la libertad o de la esclavitud. Lo bello de una existencia está correferido al poder de la ética, poder que determina si el sujeto se capacita para ser libre dirigiendo su existencia o cae hasta convertirse en un esclavo de sí mismo que debe ser gobernado por otros. En el modo de subjetivación se lidian las más terribles batallas del poder, aquellas en que se fabrican los esclavos de sí mismos cuyo destino es ser gobernados por otros, o las personas libres con capacidad de autogobernar su existencia. Escuchemos la reflexión que Sócrates hace para Alcibíades que quiere prepararse para ser un buen gobernante.

«Sócrates – *Consecuentemente, no es el poder absoluto lo que es necesario ambicionar, mi querido Alcibíades, ni para ti ni para la ciudad, si quieres ser feliz, sino la virtud.*

Alcibíades – *Es verdad*

Sócrates – *En cuanto no se posee la virtud, es más conveniente obedecer a otro mejor que uno mismo, que sepa gobernar, ya sea hombre o niño.*

⁶ PLATÓN, *Alcibíades*, Madrid, Alba, 1997, p.145.

⁷ MONTAIGNE Michel, *Ensaïos*. XLII

Alcibíades – *Evidentemente.*

Sócrates – *¿Y lo que es mejor, no es también lo más bello?*

Alcibíades – *Sí.*

Sócrates – *Ya que lo que es más bello es también lo más conveniente*

Alcibíades – *Sin duda*

Sócrates – *Consecuentemente, es mejor para un hombre sin virtud servir, por ser más conveniente para él.*

Alcibíades – *Sí*

Sócrates – *Carecer de virtud, ¿no es lo propio de una naturaleza esclava?*

Alcibíades – *Así es*

Sócrates – *¿Y no es, por lo contrario, la virtud el propio hombre libre?*

Alcibíades – *Sí.*

Sócrates – *¿Y no es necesario huir, amigo mío, de todo lo que es servil?*

Alcibíades – *Más que todo en el mundo, Sócrates.*

Sócrates – *Entonces, ¿te das cuenta, ahora, de tu estado? ¿Posees o no, lo que es necesario a un hombre libre?»⁸*

6. El poder de la práctica ética

«Decide no servir más, y serás inmediatamente libre. No te pido que extiendas tu mano para derribar al tirano, simplemente no lo apoyes; entonces verás cómo un coloso cuyo pedestal fue retirado, cae sobre su propio peso y se rompe en pedazos»⁹

El punto anterior sobre el dilema de los modos de subjetivación, libre o esclavo, nos remite a nuestra contemporánea sociedad de control. El control de las sociedades actuales tiene como eje central de sus dispositivos de dominación la fabricación de subjetividades flexibilizadas que se adapten de forma eficiente y dócil a las demandas institucionales. En la sociedad de control los dispositivos de poder despliegan toda su fuerza para conseguir fabricar subjetividades flexibilizadas que se adhieran con facilidad a los mecanismos de inducción de conducta. Su objetivo es fabricar subjetividades dóciles que, pretendiendo disfrutar de las ventajas del sistema, internalizen su universo simbólico como parte constitutiva de su proyecto de vida y de su identidad personal¹⁰.

⁸ PLATÓN, *Alcibíades*, op. cit., p.158-159

⁹ BOÉTIE Etienne de la, *Discours de la servitude volontaire*, Ginebra, Slatkine, 1967, p. 14.

¹⁰ Sobre los dispositivos de poder contemporáneos y la producción de subjetividades flexibilizadas cf. RUIZ, Castor Bartolomé, *Os labirintos do poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação*, Porto Alegre, Escritos, 2004.

En contraste con los dispositivos de poder de la sociedad de control, la apuesta por la creación ética de la propia subjetividad provoca una interferencia política de primera magnitud. La propuesta por construir modelos de subjetivación autónomos con base en la práctica ética, implica un conflicto personal y político con las estructuras dominantes de las actuales sociedades de control, en las cuales la producción y el control de los modos de subjetivación se han convertido en su objetivo estratégico, pues a través de él consiguen el consentimiento activo de las grandes masas.

En contraste con los modelos de fabricación de subjetividades flexibilizadas impuestos por las actuales sociedades de control, es posible pensar en la práctica ética como método alternativo para ejercer un trabajo directo y eficiente sobre la propia subjetividad, poniendo como objetivo la constitución de un sujeto libre y no flexibilizado y dócil a los dispositivos de poder. Como decía Cicerón: «*No es suficiente tener cualquier arte sin practicarlo. Cualquier arte, por lo menos, aunque no se practique, puede ser considerado como ciencia; pero la virtud se afirma por completo en la práctica, y su mejor uso consiste en gobernar la República y convertir en obras las palabras que se oyen en las enseñanzas.*»¹¹

El *cuidado de sí*, tan propagado por las filosofías clásicas, se fundamenta en el presupuesto antropológico de que la subjetividad no se recibe naturalmente determinada, el sujeto no se forma de modo natural por el desarrollo espontáneo de leyes internas. Para constituirse como sujeto, y especialmente como sujeto libre, es necesario un trabajo consciente y minucioso sobre la propia subjetividad; es imprescindible que el sujeto se tome a sí mismo como objeto de su propio esfuerzo. El qué ser o cómo ser, son cuestiones y decisiones que el sujeto tiene que proponerse para su existencia, y a partir de ellas debe aprender a trabajar su propia subjetividad como si se tratase de esculpir una obra de arte.

Afirmar que la subjetividad es un fruto delicado de nuestro propio esfuerzo ético, no significa diluir la subjetividad en la historicidad ni reducir la persona a una efímera epidermis tramada por las circunstancias. La humanidad inherente a la persona remite a una dimensión insondable de creatividad. La persona no existe como naturaleza homogénea y universalizable, pero tampoco se disuelve en la mera eventualidad de lo histórico. La persona es un *sin fondo* inagotable de creación cuya subjetividad siempre se realiza de forma histórica. El sujeto, para poder adquirir el gobierno de su propia existencia, o sea, su autonomía y libertad, tiene que comenzar por aceptar el desafío de poner su subjetividad como objeto que debe ser construido a partir de las circunstancias¹².

El trabajo sobre sí, o *cuidado de sí*, es una práctica de poder. Es el poder de constituirse a sí mismo, de dirigir la propia existencia; éstas son las bases para la constitución de una subjetividad autónoma. El poder atraviesa y aparece en

¹¹ CICERÓN Marco Túlio, *Da República*, São Paulo, Atena, 1956, Livro I, p..16

¹² Sobre el concepto de sin fondo humano y de sujeto cf. RUIZ, Castor Bartolomé, *Os paradoxos do imaginário*, São Leopoldo, Sinisinos, 2003.

todas las prácticas humanas, y la práctica ética no es un anti-poder, pues no existe propiamente una práctica del anti-poder, a no ser que identifiquemos, de forma errónea, el poder con las formas hegemónicas de dominio. La práctica ética genera una forma propia de poder. Específicamente el poder de producir la propia subjetividad y de conducir la propia existencia. La clave está en el dominio de sí mismo, una versión diferente de lo que modernamente llamamos autonomía.

«Calicles - ¿Qué es dirigirse a sí mismo (*auton heauton archein*)?

*Sócrates – Ser sabio y dominarse (*sophrona onta kai auton heautou*), dirigir los placeres y los deseos en sí mismo (*archein ton hedonon kai ephthumion*)»¹³*

El trabajo sobre sí exige un saber específico que ayude al sujeto a conducir correctamente su acción. El poder de constituir la propia subjetividad está correferido a un saber. ¿Cuál es el saber que tiene el poder de capacitar al sujeto para constituir su modo de subjetivación? Esta cuestión remite al principio de nuestra reflexión, en la cual enunciábamos que la constitución de la subjetividad está implicada en la práctica del sujeto, y que la práctica remite al sentido, el cual, a su vez, siempre es una forma de valoración. La valoración ética estructura la práctica del sujeto que a su vez constituye el modo de subjetivación. En la filosofía clásica había un amplio consenso a este respecto: el saber que tiene el poder de constituir el modo de subjetivación es la ética, ya que la ética debía ser entendida, esencialmente, como una práctica de sí. Como ya indicaba Epicuro, «de esta forma la filosofía es útil tanto al joven como al viejo»¹⁴

La literatura filosófica sobre la importancia de la ética para crear el propio modo de subjetivación es muy amplia. Toda ella tiene como objetivo básico constituir un saber que capacite al sujeto a tener el poder de constituir de forma libre su subjetividad para dirigir su propia existencia. Séneca es uno de esos grandes pensadores que reflexionó ampliamente sobre este punto en sus diversas obras, entre ellas podemos destacar las cartas a su amigo Lucilio. «Comprendo Lucilio que no me modifíco, sino que me transformo, sin que por eso piense que exista algo en mí que no pueda modificar. ¿Cómo sería posible que no hubiese en nosotros mucho para abarcar, recortar y mejorar»¹⁵

Desde la perspectiva de la ética como práctica de subjetivación, la ética deja de ser un mero conocimiento de códigos que debemos cumplir y se transforma en la práctica de un saber que tiene el poder de constituir el propio modo de subjetivación. Una práctica y saber que remiten a un poder, el poder de adquirir autonomía, el poder que otorga al sujeto la libertad primera de forjar su propia existencia y de no ser dirigido por otros.

¹³ PLATÓN, *Gorgias*, 491 d.

¹⁴ EPICURO, *Carta sobre a felicidade a Meneceu*, São Paulo, Unesp, 1999, p.21.

¹⁵ SÉNECA Lucio Anneo, *Cartas a Lucilio. Carta VI*, Buenos Aires, Orbis, 1984, p.21.

A su vez la constitución de la propia subjetividad, como si de una obra de arte se tratase, remite la ética a un paradigma estético de existencia. Es lo que los clásicos denominaban una vida bella. Lo bello y lo bueno forman parte del símbolo de libertad que el sujeto debe vivir. La estética se incorpora dentro de la práctica ética como referente de la creación del sujeto. Desde la perspectiva estética de la ética, no existen modelos acabados o naturalmente definidos de cómo ser persona, cualquier estilo de subjetivación deberá asumir los desafíos de la creación estética. Ética y estética no discurren como dimensiones paralelas del sujeto, sino que se imbrican de tal modo que el único modo de pensar una práctica ética del sujeto es bajo la forma estética de la creación. La creación ética de la subjetividad demanda un sentido para la existencia, un modo o modelo de ser persona, pero ese estilo de existencia no se encuentra predefinido en ningún código natural o racional, no está prescrito en un deber ser generalizable. El estilo de existencia es una opción histórica que el sujeto realiza según parámetros de sentidos y valores que él se otorga y asume como mejores para su vida. Es lo que podemos denominar una existencia estilizada, o un estilo personal de ser que tiene como base la capacitación del sujeto para dirigir su modo de vida¹⁶.

7. Por una ética y estética de lo político

La ética como práctica constitutiva de la subjetividad se desdobra en varios aspectos, imbricándose en otras dimensiones de la existencia humana, tanto en una estética de la existencia como en el poder político de dirigir la propia vida. La estrecha vinculación que existe entre ética y política ya formaba parte de la tradición griega. El eje articulador de ambas dimensiones es la felicidad humana o la también denominada vida buena; hoy en día hablaríamos de realización personal o de calidad de vida. Aristóteles es el gran maestro de esta vinculación ético-política con la busca de la felicidad. «*Expliquemos cuál es el bien supremo de la política y, consecuentemente, el bien supremo que podemos procurar en todos los actos de nuestra vida. La palabra que todos aceptan, tanto el vulgo como las personas ilustradas, llama a ese bien supremo felicidad y, según la opinión común, vivir bien, obrar bien es sinónimo de ser feliz*»¹⁷

La felicidad está inextricablemente vinculada a la práctica de los valores (virtudes), en una dimensión estética y con una incidencia política. Sobre la prioridad de la felicidad al definir la práctica humana, su dimensión ética y su incidencia en el modo de subjetivación podemos proponer otro párrafo muy ilustrativo, esta vez de la obra de Epicuro, *La carta a Meceo, sobre la felicidad*.

«*De todas las cosas, la prudencia es el principio y supremo bien; razón por la cual ella es más preciosa que la filosofía; de ella se originan todas las demás virtudes; es ella la que nos enseña que no existe vida feliz sin prudencia, belle-*

¹⁶ Sobre la ética como estética de la existencia cf. FOUCAULT Michel, *O uso dos prazeres. História da sexualidade. Vol. II*, Rio de Janeiro, Graal, 1998.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 60.

za y justicia y que no existe prudencia, belleza y justicia sin felicidad. Porque las virtudes está íntimamente ligadas a la felicidad, y la felicidad es inseparable de todas.»¹⁸

Según enunciamos anteriormente, la ética es el saber que habilita al sujeto para poder constituir su modo de subjetivación. La profunda conexión que existe entre poder y saber en la práctica ética requiere una mayor profundización. ¿Cuáles son los saberes éticos que estructuran el poder del sujeto para trabajar la propia subjetividad? ¿Cómo se aplican estos saberes para poder conseguir una existencia libre?

Cualquier artista que quiera crear una obra de arte tiene que tener adquiridos dos saberes: conocimiento y técnica. Estos requisitos estéticos se aplican de igual forma a la práctica ética, de tal modo que la constitución ética de la propia subjetividad requiere un cierto saber (*mathesis*) sobre sí mismo y sobre la realidad, y una habilidad personal (*techne*) para saber aplicar creativamente esos saberes. A su vez la *mathesis* y la *techne* sólo adquieren un buen resultado en la constitución de la subjetividad si se integran con la práctica correcta de la virtud.

El símbolo de la virtud remite a dos sentidos: habilidad y bondad. En el primer sentido la virtud demanda habilidad y capacitación para ejecutar algo. Alguien es virtuoso si sabe ejecutar con precisión aquello que se propone. La virtud, que los griegos denominaban *arete*, implica una exigencia de sí mismo, demanda esfuerzo para dar todo lo que sea posible de sí mismo a fin de conseguir excelencia en todo lo que se hace. Este sentido de virtud, cuando se aplica a la constitución de la subjetividad, exige que la persona se esfuerce al máximo para conseguir lo mejor de sí mismo para su propio estilo de vida. La práctica ética exige que la persona sea virtuosa al máximo, o sea, que ella se esfuerce y dé todo lo que pueda de sí misma para conseguir constituir su modo de vida como el más depurado posible según el modelo de libertad y felicidad que se desea ser.

En el segundo sentido, la virtud siempre está asociada al bien. No es posible pensar en la realización ética de la felicidad del sujeto ni de su libertad a no ser como realización del bien. Este es un punto muy controvertido de las éticas clásicas, pues también es clásico el cuestionamiento de por qué los malos son felices e incluso, mirando alrededor, por qué se constata que los más malvados pueden ser también los más felices en cuanto las personas buenas viven la humillación y la infelicidad de soportar injusticias. Maquiavelo -gran admirador de los republicanos clásicos, de sus éticas y modos de vida- quiso dar respuesta a estos cuestionamientos apostando a favor de que el poder no puede hacer concesiones a la ética del bien, tiene que ser realista y usar los medios necesarios para preservarlo. No podemos profundizar como sería necesario en este punto, pero anunciamos que éste es un punto insoluble de tensión en que el sujeto siempre tendrá que definirse según las circunstancias. No obstante,

¹⁸ EPICURO, *Carta sobre a felicidade a Meneceu*, São Paulo, Unesp, 2001, p. 46-47.

percibimos que el concepto de felicidad no puede ser restringido a los intereses y deseos del sujeto, como lo habían limitado la mayoría de las éticas clásicas. El símbolo de la felicidad debe tener como referencia la alteridad del otro, ningún sujeto es feliz sólo por sí mismo, ninguna libertad se construye sólo a partir de sí; el otro es alguien constitutivamente presente en mi modo de subjetivación, por eso, a la hora de pensar la felicidad, la alteridad debe ser una referencia imprescindible.

Desear un modo feliz de existencia es sólo un deseo pero, ¿cómo saber cuál es el modo feliz de mi existencia? Este saber ético requiere la virtud del discernimiento (*phronesis*). Discernir es la virtud primordial para orientar el conocimiento hacia la práctica correcta. El propio Aristóteles es maestro en esta reflexión: «*En lo que se dividen las opiniones es sobre la naturaleza y la esencia de la felicidad, y en este punto el vulgo está muy lejos de estar de acuerdo con los sabios. Unos la colocan en las cosas visibles y que resaltan a los ojos, como el placer, la riqueza, los honores; mientras que otros la colocan en otra parte...*»¹⁹.

La construcción de un saber que articule la práctica ética ya es en sí misma una forma de práctica. Las referencias para construir la búsqueda de la felicidad, las formas de la virtud o los estilos de práctica ética, son plurales y están sujetas a la diversidad de los universos simbólicos de cada cultura. Por eso el mismo Aristóteles, citando a Hesíodo en la obra *Los trabajos y los días*, fragmento 293, aconseja que «*cuando uno no está en posición de conocer el hecho ni la causa, debe aplicarse esta máxima de Hesíodo:*

*Lo primero es poder dirigirse a sí mismo,
sabiendo lo que se hace en vista del fin.
También es bueno seguir el sabio consejo de otro;
pero no poder pensar y escuchar a nadie
es una acción propia de un tonto de todos abandonado»*²⁰

Los textos de Aristóteles, a pesar de la calidad reflexiva que tienen, se encuentran plagados de prejuicios de clase. Prejuicios comunes a todos los círculos platónicos en que el vulgo siempre representa un nivel inferior de humanidad, llegando a sustentar que la esclavitud es una forma natural de relación social. Eso muestra la relatividad histórica de cualquier saber o práctica humana. Pasando por alto los prejuicios anteriormente mencionados, la cuestión propuesta sobre la necesidad de construir un saber sobre sí para poder articular una práctica ética, continúa siendo un desafío contemporáneo. Recordemos que la vinculación entre saber y poder, entre hermenéutica y praxis, es tan estrecha que cualquier saber construido sobre el sujeto es una creación (praxis) que se abre a posibles aplicaciones o desdoblamientos imprevistos.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 60-61.

²⁰ *Ibid*, p. 61-62

Sócrates deja bien claro este punto en el diálogo que mantiene con Alcibíades: «Sea fácil o no, Alcibíades, siempre estaremos en la presencia de este hecho: conociéndonos podremos conocer la manera de cuidar de nosotros mismo; sin eso es imposible»²¹.

8. La fabricación del deseo, el objetivo estratégico de la sociedad de control

Una vez que hemos esclarecido cómo la ética es la práctica privilegiada del sujeto para construir su modo de subjetivación y que esa práctica está correferida al paradigma estético de la obra de arte, es necesario plantearnos la pregunta de cómo podemos discernir correctamente el mejor modo de subjetivación para alcanzar la libertad, cómo podemos escoger correctamente el tipo de subjetividad que nos permita el dominio de sí y nos haga felices. ¿Cómo conseguir lo que los pensadores clásicos denominaban una existencia bella? Bella en el sentido de una vida en que el sujeto se siente realizado como persona.

Estas cuestiones nos alertan, de modo implícito, sobre el hecho de que al pensar los modos de subjetivación, se pueden proponer dos paradigmas diferentes. De un lado, el paradigma de lo que denominamos *subjetivación autónoma*, y de otro el paradigma que podemos calificar como *sujeción del individuo*.

Como ya enunciamos brevemente, este dilema en torno a los modos de subjetivación es una cuestión central de la filosofía política contemporánea, pues en ellos se juegan las disputas de poder más sinuosas de nuestra época. Nuestra reflexión va dirigida a pensar la posibilidad de crear modelos de subjetivación autónoma. Sin embargo, los dispositivos de poder de nuestra sociedad de control tienen como objetivo estratégico central la inducción de modos de sujeción de los individuos a las diversas estructuras del sistema. Este modelo de subjetivación tiene como referencia la fabricación de *subjetividades flexibilizadas*, capaces de responder de forma ágil y eficiente a las demandas del sistema, al mismo tiempo que se integran dentro del universo simbólico de valores y lo asumen como un buen proyecto de vida personal. Para conseguir una producción masiva de subjetividades flexibilizadas, se crearon amplias redes de dispositivos de poder para influenciar, inducir, entrenar, modelar, adiestrar las subjetividades y adaptarlas a los requisitos institucionales que en cada instancia son requeridos. El individuo moderno está injertado en la densa malla de una sociedad de control cuyos dispositivos de poder no se imponen por la fuerza autoritaria o la coacción violenta -salvo en casos extremos-, sino que se interiorizan en la subjetividad como prácticas racionales y ventajosas para el sujeto²².

²¹ PLATÓN, *Alcibíades*, op. cit. p. 147.

²² Sobre la sociedad de control cf. DELEUZE Guilles, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», in *Pauparlars*, París, Minuit, 1990.

Esta obsesión de la sociedad por fabricar subjetividades flexibilizadas no se realiza de forma generalizada sobre todos los aspectos de la personalidad del sujeto, sino que se escogen dimensiones esenciales del mismo para adiestrarlos de tal forma que terminen condicionando el conjunto de la subjetividad. Las actuales sociedades de control han definido el *deseo* como el núcleo central de la subjetividad que debe ser externamente condicionado para que el resto de la conducta del sujeto responda de forma espontánea a lo que desea para sí mismo.

El deseo del individuo corresponde a lo más íntimo que existe dentro de él. En la visión moderna normalmente se asocia el deseo personal a la intimidad más recóndita de la libertad. La realización de un deseo está vinculado al ejercicio práctico de la libertad, de tal forma que frustrar la realización de un deseo repercute, en el sujeto moderno, como una negación de su libertad. A su vez el deseo parece ser algo natural, congénito, espontáneo en cada individuo. Raramente se percibe que el deseo no es algo naturalmente dado, sino que es algo que se define culturalmente a partir de un universo simbólico de valores. Con base en esta constatación, los dispositivos de poder de la sociedad de control han pasado a tener un papel activo en la producción de mecanismos y técnicas que puedan inducir y condicionar desde fuera el deseo del sujeto. Los dispositivos de poder buscan que los deseos personales se ajusten con los objetivos estructurales, que las necesidades personales respondan a demandas institucionales. De esta forma se procura influenciar en el deseo individual, no por la coacción de la fuerza sino por la convicción inductiva, de tal forma que el individuo llegue a convencerse que aquello que desea es algo que él mismo determinó, y no perciba las influencias externas de los dispositivos de poder que fabricaron su deseo.

Ya Spinoza, en su agudo análisis de la visión determinista de la práctica humana, concebía el deseo como el eje antropológico en torno al cual se tejen todas las dimensiones del poder del sujeto. Para Spinoza el sujeto sólo puede realizar el poder de su naturaleza. Su acción es la realización de su deseo, pero su deseo es aquello que su naturaleza le impone desear. De tal forma que si la libertad es la realización del deseo, la libertad, según Spinoza, no es nada más que la realización de aquello que la naturaleza quiere que queramos. La persona, a diferencia de los animales, tiene la capacidad de conocer las leyes de su naturaleza para poder seguirlas de forma más adecuada. La naturaleza del ser humano es seguir los impulsos de los deseos, y su sensación de libertad coincidirá con la realización de los deseos que su naturaleza le demanda. *«Llamo esclavitud humana a la impotencia de gobernar los propios afectos. En efecto, el hombre, sometido a las afecciones, no es señor de sí, sino que depende de la fortuna; bajo cuyo poder él está, de tal modo que es muchas veces forzado a seguir lo peor, viendo sin embargo lo que es mejor para sí (...)*

De aquí se sigue que el hombre está siempre necesariamente sujeto a las pasiones, que él sigue el orden común de la Naturaleza y lo obedece y ella se adapta según exige la naturaleza de las cosas»²³.

En el caso de la sociedad de control, sustituimos el término naturaleza por el de sociedad y tendremos el modelo de fabricación de subjetividades sujetadas a los modelos estructurales que las inducen. Este modelo de subjetivación busca la producción de *subjetividades flexibilizadas*, es decir, la sujeción del individuo a las instituciones de tal forma que los deseos individuales coincidan con las demandas institucionales. En este modelo, la subjetividad llega a ser, en gran parte, producida por los dispositivos de poder, aunque es conveniente aclarar que nunca se consigue determinar totalmente la conducta del individuo ni modelar absolutamente la subjetividad del mismo. En estos modelos de sujeción, la experiencia de libertad individual lleva al individuo a la paradoja de que cuanto más hace lo que desea, más se ajusta a los requisitos estructurales previstos y al universo de valores simbólicos del sistema. La paradoja de la sujeción alcanza su climax cuando el individuo, realizando compulsivamente deseos, se siente libre, cuando en realidad esa libertad le ata más ajustadamente a las previsiones que las instituciones tienen sobre él²⁴.

Es importante ofrecer contrapuntos alternativos a este modelo de sujeción (im)puesto por la sociedad de control. A este respecto, y en cuanto vamos intentando crear nuestros propios modelos de subjetivación autónomos, traemos la experiencia histórica del ciudadano libre de la polis griega, creemos ilustrativo ofrecer este largo trecho de Platón en su obra *La República*, donde analiza la interdependencia tan estrecha que existe entre las prácticas de los valores (virtudes), la constitución del sujeto y la vida política.

«- ¿Cómo haremos para encontrar directamente la justicia sin tomarnos antes el trabajo de indagar qué sea la templanza?

- Yo no lo sé; pero no me gustaría que se nos mostrara aquella la primera, porque entonces no nos tomaríamos el trabajo de examinar lo que es la templanza. Y así te agradecería que comenzaras por ésta.

- Haría yo mal en no consentir en ello.

- Comienza, pues, el examen.

- Es lo que voy hacer. A lo que yo puedo alcanzar, esta virtud consiste en cierto acuerdo y en cierta armonía, que la distingue de las precedentes.

- ¿Cómo?

- La templanza no es otra cosa que un cierto orden, un freno que el hombre pone a sus placeres y a sus pasiones. De aquí viene probablemente la expre-

²³ SPINOZA Baruch, *Ética*. Prefacio parte IV, Corolario proposición IV.

²⁴ Sobre la relación que existe entre los modos de subjetivación y los dispositivos de poder cf. cf. RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. «O ethos social e a legitimação simbólica do poder», in *Perspectiva Filosófica*. V. IX, n. 17, Recife, UFPE, 2002, p. 13-43.

sión, que no entiendo bastante bien: ser dueño de sí mismo; y algunas otras semejantes, que son, por decirlo así, vestigios de esta virtud. ¿No es así?

- *Sí, seguramente.*

- *Esta expresión, dueño de sí mismo, tomada al pie de la letra, ¿no es ridícula? ¿No sería en este caso el mismo hombre dueño y esclavo de sí mismo, puesto que esta expresión se refiere a la misma persona?*

- *Sin duda.*

- *He aquí, a mi parecer, el sentido en que debe tomarse. Hay en el alma del hombre dos partes: una superior y otra inferior. Cuando la parte superior manda a la inferior, se dice del hombre que es dueño de sí mismo, y es un elogio. Pero cuando, por falta de educación o por cualquier mal hábito, la parte inferior impera sobre la superior, se dice del hombre que es desarreglado y esclavo de sí mismo, lo cual se tiene por vituperable.*

- *Esa explicación me parece correcta.*

- *Echa una mirada sobre nuestra Polis y verás que puede decirse con razón de ella que es dueña de sí misma, si es cierto que debe llamarse templado y dueño de sí mismo a todo hombre, a toda polis, en el que la parte más estimable manda a la que lo es menos...»²⁵*

9. El gobierno de sí, la primera libertad posible

«Sócrates que, aparte de lo que ya fue dicho, era el más moderado de los mortales con respecto a los placeres de los sentidos de la mesa, el más insensible al frío, al calor, a las fatigas de todo tipo y tan sobrio que le bastaba un pequeño peculio...

Creía con esta abstención que guardaba mejor la propia libertad...»²⁶

La libertad es una forma simbólica que puede ser significada de muchas maneras. El significado hegemónico de libertad que prevalece en nuestras sociedades es el de la visión liberal que considera la libertad como algo inherente a la naturaleza. Por ser natural, la libertad no necesitaría aprenderse y se vincula el ejercicio de la libertad a la mera falta de obstáculos externos²⁷. Un individuo libre, según esta visión, es aquél que hace lo que quiere hacer, y cuantos más deseos consigue realizar, más libre se siente. La libertad tiene como horizonte el deseo de tal forma que la negación de un deseo es sinónimo de limitación de libertad. Por eso la visión liberal formuló el axioma muy divulgado de que *mi libertad termina donde comienza la del otro*. De tal forma que el otro siempre, para el liberalismo, es un límite para el ejercicio de mi deseo, consecuentemente para la expansión de mi libertad. El individuo buscará ser libre individualizándose cada vez más, creando espacios cada vez más

²⁵ PLATÓN, *República*, Barcelona, Cultura, 1999, libro IV, p. 147-148.

²⁶ JENOFONTE, *Memoráveis*. Livro I, cap. II., São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 85-86.

²⁷ LOCKE John, *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, Madrid, Alba, 1987, Cap. IV, parágrafo 21, p. 45.

aislados para que el otro no interfiera en su deseo. Sin percibir la falacia que late en la raíz de esta visión liberal, muchos individuos son llevados a vivir una existencia de aislamiento frustrante, de depresión insatisfecha, de carencias permanentes de vínculos sólidos con otros.

Volviendo a la cuestión del deseo, existe una tendencia a naturalizar el deseo humano como si su espontaneidad fuese algo orgánico, psicológico, genético o de cualquier otro tipo. La naturalidad conferida al deseo repercute inmediatamente en la espontaneidad de la libertad. La libertad pasa a incorporar un cierto naturalismo propio del deseo, de tal forma que se considera que el ejercicio de la libertad es algo espontáneo que las personas no necesitan aprender. Asociada a la naturaleza humana, el deseo, y la libertad, son representados como si se tratase de funciones biológicas naturales. Por este motivo no se considera que ambas deban ser objeto de un trabajo específico del sujeto, sino que éste debe dejarse llevar por el instinto natural del deseo y de la libertad²⁸.

Esta significación simbólica de la libertad subyace a los dispositivos de poder de la sociedad de control, y de modo especial al modelo de producción capitalista y a la sociedad de consumo. Los dispositivos de poder están en el substrato de las modernas subjetividades flexibilizadas; el estímulo inducido es una de las técnicas preferidas para motivar la acción espontánea del individuo; su objetivo final es conseguir que los deseos individuales se identifiquen con los intereses institucionales, que el modelo de vida querido por los sujetos coincida con el propuesto por las estructuras.

A su vez esta visión de la libertad como algo natural y asociada a la falta de obstáculos externos, también está muy presente en una gran parte del aparato jurídico y político de nuestras sociedades. Por ejemplo en relación a la propiedad, a los códigos de conducta, en el estímulo para la búsqueda del interés propio, el valor y la legitimidad del lucro, en las formas políticas de relación y producción, etc.

Por lo que venimos reflexionando en este estudio, un contrapunto histórico de la visión liberal de libertad lo podemos encontrar en la significación simbólica de la libertad de la tradición greco-romana del ciudadano libre.

La tradiciones greco-romanas también comprendieron que el deseo del sujeto es el espacio donde se labra su libertad. Pero la relación entre deseo y libertad fue comprendida de forma inversa a la visión liberal. En primer lugar se partía del principio de que el deseo no es algo natural, sino que el sujeto es plenamente responsable de discernir y trabajar sus deseos en función de un proyecto de vida, y que no debe dejarse llevar por cualquier deseo que pretenda desviarlo de un modo de existencia bueno. El deseo es visto como la dimensión de la subjetividad que el sujeto debe trabajar con más ahínco para

²⁸ RUIZ, Castor M.M. Bartolomé, «A incidência da prática ética nos modos de subjetivação contemporâneos», in ROLLA, Aline Bertilla Mafra; NETO, Antônio dos Santos; QUEIROZ, Ivo Pereira de. (Org.). *A Filosofia e seu Ensino*. 1 ed. Ijuí, 2003, v. 1, p. 203-236.

conseguir transformarse a sí mismo en el ideal de persona que pretende ser. De igual forma la libertad no es vista como algo natural que todos heredamos al nacer, sino como una meta que el sujeto tiene que conseguir con mucho esfuerzo. La libertad está correferida al deseo como la esclavitud a las pasiones. El individuo que se deja llevar por todos sus deseos, no puede ser considerado libre, sino que es el mayor esclavo porque es un esclavo de sí mismo. Al contrario, el sujeto que consigue dirigir sus deseos, discernir los correctos y realizarlos según un criterio de estilo de vida, ese sujeto sabe ser libre porque sabe gobernar sus deseos, es libre porque sabe dirigir su existencia y no se deja llevar por la impulsividad instintiva de los deseos. El sujeto que sabe tener dominio sobre sí mismo no necesita ser dirigido por otros, y, al contrario, el sujeto que se deja llevar por sus instintos y no sabe gobernarse, está llamado a ser gobernado por otros.

Sobre este particular resulta muy edificante el diálogo de Sócrates con Eutidemo que Jenofonte nos legó.

«- Dime, Eutidemo, ¿no consideras la libertad un bien incalculable y honroso tanto para el particular como para la polis?

- Lo reputo como el más precioso de los bienes

- ¿Juzgarás libre a un hombre que se deje sojuzgar por los deseos del cuerpo y así se ve impedido a practicar el bien?

- De ninguna manera.

- ¿No denominarás libre al poder de practicar el bien, y esclavitud a la imposibilidad de practicarlo?

- Sí

- ¿Es decir que según tu opinión los inmoderados no pasan de ser esclavos?

- Cierto, y con razón»²⁹.

10. La práctica ética, camino de la sabiduría

Libre es aquel sujeto que mantiene el dominio de sus deseos y no aquél que es arrastrado por ellos. La realización compulsiva de los deseos puede ser un mero síntoma de la incapacidad personal para gobernar la propia existencia, revelando la sujeción del individuo a los dispositivos de fabricación de su subjetividad. En cualquiera de las hipótesis se confirma que el deseo se constituye en un espacio privilegiado de la subjetividad donde el sujeto se confronta consigo mismo y define su libertad o esclavitud iniciales.

Ahora bien, el medio para trabajar el propio deseo a fin de constituir un estilo de subjetividad libre, es siempre una práctica ética. La práctica de constitu-

²⁹ JENOFONTE, *Memoráveis*. Livro IV, cap. V, São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 251

ción de sí mismo, de definición del propio deseo, está correferida a sentidos y valores. Una práctica ética de sí cuyo objetivo principal es conseguir que el sujeto tenga capacidad de auto-gobierno y habilidad para definir una existencia bella.

Es verdad que existe una insondable inserción del deseo en la naturaleza, que se manifiesta en la forma de instinto, de necesidades primarias, de pulsiones, etc. Pero lo que nos define como humanos, estrictamente, no es tener deseos -que todos los animales tienen- sino nuestra capacidad de actuar sobre ellos y consecuentemente sobre nuestra propia naturaleza, creando un modelo de subjetivación y un estilo de existencia. Muchos de los deseos están asociados a necesidades naturales, alimentación, reproducción, diversión, abrigo, etc. A su vez, muchas de estas necesidades están vinculadas a sentimientos y afectos muy primarios como el instinto de sobrevivencia, el miedo, la agresividad, el amor, la competición, la compasión, la atracción, la repulsión, etc. En todos los casos nunca encontramos esos deseos de forma natural, pues todos ellos son resignificados simbólicamente por el ser humano. Toda necesidad, cualquier afecto, un deseo, siempre se encuentran retrabajados simbólicamente, de tal forma que la sexualidad, la alimentación, el amor o la agresividad serán diferentes en un monje hindú, en un guerrero medieval o en un japonés del siglo XXI. Cada modelo cultural proyecta estilos de subjetivación. En cualquier caso, el sujeto que quiera obtener el auto-gobierno de sus deseos deberá capacitarse para una práctica ética que le posibilite ejercer un discernimiento de qué y cómo hacer (*mathesis*) de manera que se obtenga una habilidad (virtud) para hacerlo.

La virtud, *arete*, está en la base de la práctica ética. La virtud exige del sujeto capacitación, entrenamiento, conocimiento y habilidad. El ejemplo comparativo más común es el del atleta o el del guerrero; ambos tienen que adiestrarse continuamente para vencerse a sí mismos, luchar consigo mismo para conseguir lo mejor de sí, todo para alcanzar el objetivo que se propusieron: vencer en la batalla o en la olimpiada. Cada sujeto traba consigo mismo la misma lucha que el atleta o el guerrero, con el objetivo de conseguir de sí lo máximo. Sólo el sujeto habilitado por la práctica de la virtud podrá conseguir ese gobierno máximo de la existencia. Sin el gobierno de sí, sin el dominio de sus propios deseos, no existe libertad. Caso de que el individuo no sea capaz de dirigir sus propios deseos, sólo le resta aceptarse como esclavo de sus propios deseos, dejarse llevar por las pulsiones que nacen dentro de sí y que no consigue controlar. Alguien que no es capaz de dirigirse es candidato a ser dirigido por otros. En el caso específico de la sociedad de control, muchos de esos deseos serán el método para sujetarlo más estrechamente a los requisitos institucionales.

En la perspectiva del modo de subjetivación autónomo, la libertad, entendida como práctica de la virtud y capacidad para el dominio de sí, se vislumbra como el único camino para conseguir la creación de una existencia feliz. La

realización personal, un estilo de vida digno y bello, sólo son posibles si el sujeto tiene como punto de partida la capacidad de construir su libertad a través del dominio de sus deseos. Como aconsejaba Marco Aurelio en sus *Meditaciones*, «*concéntrate en el arte que aprendiste, y ámallo. Principalmente, vive como un hombre que confió enteramente a los dioses sus cuidados. No seas tirano ni esclavo de nadie*»³⁰.

Debe hacerse una distinción importante entre gobierno de los deseos y represión indiscriminada. La represión del deseo parte del principio de que en el deseo subyace un principio de maldad que debe ser sufocado. En este caso la lucha interior no se realiza en busca de la libertad del sujeto, sino para anular una tendencia maligna que se considera que existe en la naturaleza del deseo. La represión se articula en torno de un principio dualista que habita en el propio sujeto. El deseo, en cuanto instinto de la naturaleza, es visto como un principio de maldad que lucha dentro del sujeto contra un principio de bondad que normalmente se considera que es la razón. Este dualismo dió origen a un combate secular entre el mundo oscuro de los deseos incontrolables y la claridad de la razón. Por este motivo en la tradición occidental la razón fue considerada superior al deseo y el deseo el lado sombrío de la razón. El principio de la represión es muy diferente del principio del auto-gobierno. La represión conduce a la frustración sin alternativa, el auto-gobierno lleva a la práctica de la libertad. El auto-gobierno de los deseos no los niega de forma absoluta, sino que los selecciona según el criterio de una vida digna.

La práctica ética debe culminar en la sabiduría. Sabia es la persona que consiguió hacer de su existencia una forma estética de vivir, un modo bello de realizarse. Esa realización tiene como base la práctica ética, como medio el dominio de los propios deseos y como objetivo la libertad de no ser esclavo de sí mismo ni ser dirigido por otros. Este breve esbozo apunta en la dirección de una propuesta de modelo de subjetivación autónomo, donde se alerta sobre la urgencia de construir alternativas a la sociedad de control que nos toca vivir. Sólo nos resta despedirnos retornando al diálogo de Sócrates con Alcibíades respecto de la libertad y el gobierno de sí:

«Sócrates – ¿ Por lo tanto, no es imposible, si no se es sabio y virtuoso, ser feliz?»

Alcibíades – Imposible, en efecto.

Sócrates - ¿Por lo tanto son los hombres viciosos desgraciados?»

Alcibíades- Muy desgraciados.

(...)

Sócrates- Por consiguiente, es necesario, antes de nada, adquirir tú mismo la virtud, deber necesario a todo aquel que quiere gobernar y administrar no sólo

³⁰ MARCO AURELIO, *Meditações*, São Paulo, Martin Claret, 2002, p.38.

su propia persona y sus intereses, sino también los de su ciudad y los intereses públicos

Alcibíades- Hablas con mucha verdad

Sócrates- En consecuencia, lo que es necesario asegurar es que la libertad no es un modo de actuar indiscriminado para hacer contigo o con la ciudad lo que tú desees, no, sino practicar la justicia y la sabiduría»³¹.

³¹ PLATÓN, *Alcibíades*, op. cit. p. 156-157.