

**La cultura de sí.
Un diálogo abierto entre dos
configuraciones antropológicas.**

María Cecilia Colombani
Universidad de Morón.
Buenos Aires. Argentina.

La cultura de sí parece ser el marco ideal de una intensificación en el cuidado de sí. La problematización moral en torno al uso de los placeres, *chresis ton aphrodision*, es un viejo tema de inquietud que ya tuvo un escenario privilegiado en la Atenas Clásica. Las llamadas tecnología del yo o artes de la existencia, *tekhnai tou biou*, eran, precisamente, ese cuidadoso trabajo del hombre sobre sí mismo, buscando hacer de su vida una obra de arte.

Michel Foucault penetra en el corazón mismo de esa problematización y sostiene que la tarea consiste en «buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto... estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar «la historia del hombre de deseo».¹

Así presenta Michel Foucault su proyecto de trabajo vinculado a una historia de la sexualidad, entendida ésta como experiencia, esto es, la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

El proyecto lo llevó a transitar la cultura clásica y a abordar la problemática del uso de los placeres entre griegos y romanos. Efectivamente, parece darse cierta continuidad temática entre un contexto y otro. Cuando hablamos de una continuidad en el objeto de estudio, debemos también aludir a una problematización en torno a una cierta práctica, a una determinada *áskesis*. También en este andarivel hallamos una línea de continui-

¹ FOUCAULT, MICHEL. *La historia de la sexualidad*, Tomo II, pág. 10.

dad. Este marco de análisis nos devuelve una solidaridad incuestionable: la de la reflexión y la praxis. Ésta es la matriz semántica del término *tekhne*: manera, modo, pero también, ciencia, saber.

Toda *áskesis* evoca una dimensión de *máthema*. Griegos y romanos conocieron esa alianza y es, en base a ella como podemos comprender que toda forma de subjetividad, todo modo de constituirse como sujeto, implica un *topos* de saber y un *topos* de normatividad que regula la acción.

Por lo tanto, esta aproximación al mundo grecorromano implica abordar tres ejes, fuertemente vinculados entre sí. La formación de saberes que se refieren a una práctica determinada, los sistemas de poder que la regulan, dándole un marco de normatividad y legitimidad, y las formas según las cuales los sujetos se reconocen como agentes de esa práctica, reconocimiento que los coloca en una posición de privilegio: saberse actores de una experiencia de dominio, de una clara posesión de la *arké*.

Éste es el otro escenario que se nos impone transitar para detectar allí una línea de continuidad que se suma a las ya anunciadas. *Áskesis* y *máthesis* son las bases de un dominio sobre sí, de una potestad sobre uno mismo, que implica la plena autoridad sobre el campo de la subjetividad. Quizás éste sea el hilo conductor que atraviesa toda la problematización moral de la Antigüedad; aquello que, sin dudas, constituyó una verdadera voluntad de verdad: cómo devenir un sujeto amo de sí, un verdadero conductor de una vida vivida como una obra de arte. Dentro de esta problematización ética, «el acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo».²

Si bien hasta este punto venimos sosteniendo un arco de continuidad entre un contexto y otro, parece darse entre los romanos de los dos primeros siglos, una profundización de la inquietud, una verdadera inquietud de sí, que se plasma en un genuino cuidado de sí.

Este es el núcleo de interés que guía el presente trabajo: recorrer los tres ejes anunciados dentro de lo que constituye una verdadera «cultura de sí», abordar las formas de saber, las formas de poder y las formas de subjetividad, en el marco de lo que parece constituir una intensificación de la atención que los sujetos se han prestado a sí mismos, como modo de actualizar, en tanto poner en acto, un ideal de hombre que parece rozar la excelencia antropológica.

² *Ibidem*, pág. 31.

Ahora bien, ¿cuál es el motivo, no sólo de esta continuidad, sino, más bien, de un ahondamiento, refuerzo y vigor de la preocupación moral que venimos sosteniendo?

Michel Foucault sale al cruce de dos horizontes de respuesta que evacuarían, sin dilación, el interrogante, pero que, a su juicio, resultan insuficientes.

Comentaremos ambos a fin de aportar algunas líneas de análisis.

En primer lugar, se puede llegar a pensar que el ahondamiento se debe a ciertos esfuerzos de moralización emprendidos por el poder político de manera más o menos autoritaria.

Si bien es cierta la existencia de ciertas medidas tendientes a cumplir acotados intereses, el vigor de la reflexión en torno a la administración de los placeres parece exceder el marco de la acción política.

Ya desde la Grecia Clásica el nudo de la problematización moral se apartó de la actitud política de separar los actos prohibidos de los permitidos. Nada más alejado del espíritu griego que producir extensos marcos clasificatorios de lo legitimado o no dentro del uso de los placeres. Se trata más bien de un juego complejo de recomendaciones, consejos, advertencias y enseñanzas que ponen en el centro del debate una cuestión de estilo más que un juego de interdicciones.

En realidad, lo que se está poniendo en juego es el agonismo del hombre para devenir prot-agonista, en el marco de lo que implica la constitución de uno mismo, como agente moral, en el horizonte de una elección que habrá de realizarse bajo el signo de la *sophrosyne*.

Este marco, que posterga el esquema de la prohibición en aras del tan clásico modelo de la persuasión, también se continúa entre los pensadores latinos a punto tal de constituir, en la línea de su refuerzo, una verdadera cultura.

Efectivamente, «lo que se señala en los textos de los primeros siglos - más que nuevas prohibiciones sobre los actos- es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene respetarse a sí mismo y no simplemente en el estatuto propio, sino en el propio ser razonable... En una palabra, esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral no toma la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, sino la de una intensificación de la relación con uno mismo por el cual se constituye como sujeto de sus actos».³

³ FOUCAULT, MICHEL. *El cuidado de sí*, pág. 39.

En segundo lugar, Foucault sale al cruce de una segunda línea argumentativa que ubica este retorno al sujeto como síntoma de un marcado y nuevo individualismo.

No necesariamente el cuidado de sí, la especial atención que el sujeto se presta, recortando su *topos* más íntimo y privado para retornar a él en actitud solícita, implica una ruptura con una geografía más amplia que recupera el lazo intersubjetivo. El horizonte de los deberes ciudadanos, la familia y las relaciones con los demás no se obturan ni desvalorizan por una atención cuidadosa sobre uno mismo. Por el contrario, esa atención parece tener un efecto inmediato, constatable y saludable sobre el tejido social.

Si, en efecto, el cuidado de sí intensifica, como veremos a continuación, el trabajo del sujeto sobre sí mismo y este lleva a una puesta a punto del andamiaje racional, esto, sin duda, se verificará en un cosmos social más armónico.

También aquí podemos retrotraernos al mundo griego y ver en qué medida las *teknaí tou biou* perfeccionaban un estilo de vida que habilitaba al sujeto a ser, ni más ni menos, el sujeto ético-político sobre quien podía y debía recaer la conducción de la *polis*, esto es la gestión del bien común como modo de vehiculizar una relación interpersonal armónica.

Centrarse en la esfera más íntima y privada del sujeto parece ser el primer gesto de una voluntad que terminará tendiendo un puente hacia los demás.

¿Qué significa propiamente que estemos en presencia de una verdadera cultura de sí? «Con esta frase hay que entender que el privilegio de la inquietud de sí ha adquirido un alcance bastante general: 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»⁴.

Esta definición nos sitúa en los tres ejes que refiriéramos como pilares de lo que constituye una experiencia: saber, práctica regulada y modos de subjetivación. En esta línea, lo que el mundo griego iniciara como curva ascendente parece encontrar un punto culminante, «una suerte de edad de oro en la cultura de sí».

⁴ *Ibidem*, pág. 43.

La *epiméleia heautoû* parece dominar y conducir el campo cultural. La huella semántica del término *epiméleia* parece situarnos en el corazón mismo de la experiencia. Cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica. La diversidad semántica abre las distintas aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica parecen aunar sus espacios y garantizar conducción, autoridad, potestad, dominio.

Este ángulo nos sitúa en la problemática de la *arkhé* como horizonte último de la experiencia. El cuidado de sí garantiza el gobierno de sí. La dirección de uno mismo es un *telos*, el más noble de los fines, porque significa la más genuina soberanía, ligada a la autonomía.

El hombre debe cuidar de sí mismo, porque, en realidad, nadie puede y debe hacerlo por él. La verdadera y más genuina dimensión antropológica ubica al hombre como aquel ser que está capacitado para tomarse a sí mismo como objeto de inquietud y cuidado.

¿En qué medida el verbo *therapeuo* nos ubica en el *topos* que estamos problematizando? El verbo alude a la acción de estar al servicio de, cuidar, guardar, atender, tener cuidado de, honrar, curar. Indudablemente la riqueza semántica nos permite abrir líneas de análisis y pensar, por ejemplo, la perspectiva del re-conocimiento. Conocerse a sí mismo implica reconocerse como persona, y ese gesto supone honrarse. Honrar la propia vida, la cual toma, una vez más, un cierto valor estético. Honrar la propia existencia como modo de consolidarse en el propio honor.

El verbo *therapeuo*, fuertemente ligado a un horizonte terapéutico en tanto curativo, nos retrotrae a una instancia previa al estado de enfermedad, que naturalmente hay que restaurar. Cuidar es previo a curar, cuidarse evita curarse, porque la acción trabaja exactamente en el punto de la armonía, del equilibrio que evitará lo que luego, de otro modo, habrá que curar.

Pensemos ahora en la dirección de la noción de guardar. Es el propio gobierno lo que se guarda. Se protege el *topos* de sí mismo como geografía de una acción sostenida y continuada.

Devenir el guardián del propio territorio como modo de asegurar la fijación a un espacio de excelencia. Esto constituye la más noble *áskesis* de quienes pretenden ser *fýlakes* de sí mismos.

Esta ejercitación conlleva el esfuerzo de la vigilancia. El hombre se convierte en un vigía de su propia conducta y eso implica una actitud de vigilia.

Vigilarse es velar por sí mismo y esto supone un estar en vela, un estado de atención minuciosa, ininterrumpida, sostenida, que dibuja una particular configuración temporal: la práctica no es esporádica, discontinua o fragmentaria; se trata de un *continuum*, de un estilo de vida que plasmará la más excelente de todas las existencias: la del hombre prudente.

El horizonte temporal que se maneja es una noción nodular en el esquema que venimos transitando y merece algunas puntualizaciones que lo distinguen de otros horizontes. El eje del tiempo es un núcleo vital en toda reflexión que tenga al hombre como epicentro, porque el hombre mismo es tiempo. Su nota constitutiva es estar atravesado por la temporalidad y la huella antropológica de su precariedad ontológica se traduce en su finitud. El tiempo, como el espacio y el cuerpo, es una dimensión que no puede obviarse en la consideración del cosmos humano.

En la cultura de sí, el tiempo es la linealidad donde se juega el cuidado de sí, donde se borda esa obra de arte que es la propia vida. Es un tiempo que hilvana lo que fue, lo que es y lo que será, porque está abierto a un *telos*, a una meta que será ese preciso instante donde sabiduría y felicidad intersecten sus dominios.

Hay pues una dirección teleológica donde el tiempo no se reduce a instantes aislados, discontinuos o fragmentarios. Hay, en esta línea, una concepción global e integradora del tiempo que implica una visión particular de la vida, la cual resulta ser la unidad del curso de todos los distintos momentos vitales del hombre. El *bios* comprende el curso de todas las acciones humanas, desde las naturales hasta las morales. Es esta concepción, de sello aristotélico, la que sigue presente en la cultura de sí, y es así como para Aristóteles «la filosofía no es una ocupación esporádica del hombre, sino, un modo de actividad (y), en última instancia, filosofar es un tipo de *bios*»⁵.

He aquí un nítido antecedente de la *epiméleia heautoû*. La atención que conviene prestarse a uno mismo no reconoce descanso ni triunfos definitivos. Es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida; por eso no hay edad para ocuparse de uno mismo.

Sobrevuela el horizonte antropológico una idea de totalidad. *Todo el hombre y todo el tiempo parecen estar comprometidos en esta empresa.*

La vida es, en este sentido, un gran relato que supone un *telos* a alcanzar.

El mundo contemporáneo, la llamada sociedad posmoderna, parece descreer en los grandes relatos porque, precisamente, hay una dimensión del tiempo *otra*. La nota distintiva de la nueva temporalidad es el reinado del instante, la sobreadundancia del suceso que no se encamina hacia un fin. El instante, con su marca fugaz, es el mismo fin.

Podemos argumentar que en estas sociedades hay también un repliegue sobre el individuo, un retorno a la atención que el sujeto se presta a sí mismo, en eso que el filósofo Gilles Lipovetsky llama “proceso de

⁵ ZUBIRI, XAVIER. *Cinco lecciones de filosofía*, pág. 46.

personalización” en su obra *La era del vacío*. Pero, sin duda, el horizonte es otro porque ha desaparecido una idea universal del hombre, una concepción teleológica del tiempo y una noción de realización personal sostenida en el tiempo. Lo que se impone es, por el contrario, la inmediatez de la acción y el resultado. Los *tele* son imágenes demasiado distantes en el tiempo y en el esfuerzo para este nuevo hombre para el cual todo es urgente y ya nada dura para toda la vida.

Retornemos a la cultura de sí para pensar su horizonte disciplinario. Sin disciplina no hay atención de sí. Es más, el cuidado de uno mismo se traduce en disciplina.

Pensemos en el campo semántico del término. Educación, orden, sistema, principios. La disciplina supone la sujeción del sujeto a un principio ordenador. Debe haber una sistematización de la conducta conforme a principio. Aquí también opera un esquema totalizador. Nada debe escapar al control-cuidado de ese hombre que vela por su integridad moral.

Todo el hombre. Todo el tiempo. Toda la conducta. Verdadera voluntad de verdad que encuentra en esta cultura de sí un escenario de mostración y realización.

Efectivamente, «hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epiméleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones»⁶. Orden. Sistema. Esfuerzo. Trabajo. No hay en esto azar o contingencia; más bien hay que pensar en un dispositivo estratégico, en una tarea de conducción, como la del médico o la del estratega. Planificación de las tareas, fijación de los momentos oportunos. Cuestión de *kairós*. Tareas de un *strategós*.

La Grecia Clásica conoció la dimensión de la *áskesis*, del ejercicio sostenido, articulado en *méthodos*. Pero la cultura de sí parece privilegiar su sistematización, haciendo de ella un dominio de saber, una verdadera voluntad de saber. Así, «es uno de los grandes problemas de ese cultivo de sí el de fijar, en la jornada o en la vida, la parte que conviene dedicarle. Se recurre a muchas fórmulas diversas. Se puede, por la noche o por la mañana, reservar algunos momentos al recogimiento, al examen de lo que tiene uno que hacer, a la memorización de ciertos principios útiles, al examen de la jornada transcurrida...; recoger el propio pasado, colocar ante la vista el conjunto de la vida transcurrida, familiarizarse, por la lectura, con los preceptos y los ejemplos de que deseamos inspirarnos, y volver a encontrar, gracias a una vida despojada, los principios esenciales de una conducta racional»⁷. Tiempo pleno. Tiempo que integra el pasado en un presente y proyecta un futuro que guarda en su seno un deseo realizable: un cosmos racional.

⁶ FOUCAULT, MICHEL. *Op. cit.*, pág. 49.

⁷ *Ibidem*, pág. 50.

Se destaca, sin duda, un dispositivo disciplinario que sujeta al hombre a un espacio de saber y que, como todo dispositivo histórico, conlleva un sueño epocal: plasmar una conducta racional que se proyectará en un orden más armónico.

Toda disciplina se articula en trabajo que implica control, examen, vigilancia, memoria, indagación. Hay una verdadera tecnología al servicio de un sueño disciplinar. Sueño que suele ser *ortopédico*, en la medida en que se erige como un principio corrector. Conjunto de *tekhnai* que no sólo fijan sujetos a ciertas prácticas, sino que también vehiculizan transformaciones, rectificaciones. Éste parece ser el telón de fondo de toda forma de prueba, entre las que, sin duda, se erige el examen de conciencia como muestra de ello, como arquetipo de lo que significa una medición.

¿Qué es propiamente lo que mide? Sin duda, la racionalidad. El examen de conciencia opera de manera organizada sobre la totalidad de lo efectuado a fin de detectar desajustes en el equipo racional, efectuar el balance de un progreso al final de la jornada, detectar de qué defectos uno se ha curado, qué vicios ha logrado vencer, intuir el punto de un progreso, el *topos* de una mejoría. Encuestar toda una jornada. Revisar la totalidad de lo obrado. Elogiar y reprochar. Archivar y memorizar. Corregir y normalizar. Estas expresiones son las que nutren una experiencia disciplinaria, un *corpus* disciplinario que no busca detectar culpas y generar remordimientos. Se trata de una tecnología correccional que busca maximizar el rendimiento racional de los sujetos. Una vez más, todo el hombre, todo su tiempo y todo su accionar viene puesto a disposición de una teleología estética: hacer de la vida un objeto bello.

Pruebas, examen de conciencia, prácticas que se inscriben en un *topos* disciplinar y correctivo que jerarquiza las disciplinas como *tekhnai* transformadoras, sin cuestionar su voluntad de rigor. Apostando a ella y constituyendo una relación solidaria con la voluntad de verdad y la voluntad de saber.

He aquí un nuevo punto de distancia con las sociedades contemporáneas. Se ha operado un ablandamiento de las disciplinas, un debilitamiento de los marcos universalistas-rigoristas, un suavizamiento de los imperativos, las reglas, los órdenes de sumisión y abnegación, los marcos más duros que se desplegaban en un tiempo sin fracturas, tal como analizáramos.

A la vieja recomendación de austeridad se sustituye la condescendiente mirada a la satisfacción del deseo, el libre despliegue de las tendencias hedonistas, la franca estimulación de las necesidades. Dice Lipovetsky al respecto: «Así opera el proceso de personalización, nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de

coacciones y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible»⁸.

Sin duda, una nueva voluntad de verdad y una nueva voluntad de saber operan generando nuevas formas de subjetividad. Nuevas experiencias que abren nuevos campos de saber, nuevos y más flexibles marcos regulativos y, como sabemos, inéditas formas de devenir sujetos.

Retornemos una vez más al cuidado de sí, epicentro de nuestras reflexiones, epicentro tensionado hacia dos marcos interpretativos: el mundo griego, con sus préstamos y continuidades, y el mundo contemporáneo, con sus distancias y diferencias, sus rupturas y discontinuidades.

Oportunamente, hablamos del tiempo como un eje antropológico para pensar la cuestión del hombre. Quisiéramos, a continuación, abordar el otro eje significativo en la constitución de un paisaje antropológico: nos referimos al espacio y querríamos vincularlo con la noción de *epistrophé eis heautoû*. Dice Foucault al respecto: «El objetivo común de estas prácticas de uno mismo, a través de las diferencias que presentan, puede caracterizarse por el principio completamente general de la conversión a uno mismo...»⁹. Esta conversión implica un desplazamiento de la mirada y, en tal sentido, una nueva configuración espacial. El retorno al sujeto, el volverse sobre sí o tornarse sobre uno mismo, implica el recorte de un *topos* íntimo, celular, privado, donde el hombre se encuentra consigo, con su más genuina privacidad.

Se trata de un recorrido, de un camino que privilegia una geografía íntima y que plasma un proceso de territorialización. El hombre queda territorializado a ese *topos* familiar y desde allí se arma, se nutre de su propio conocimiento, se reinvidica como ser humano en ese gesto de reconocimiento; se diferencia del resto de los animales por esa nota distintiva que lo singulariza: su racionalidad. Esta territorialización supone la pertenencia a un espacio privilegiado: el del hombre que, encontrándose a sí mismo, deviene un sujeto libre. Espacio continente que sosiega y reconforta. *Grund* que evita el *Ab-grund*. Uno mismo constituye un puerto seguro, siempre y cuando el encuentro se opere. *Topos* acogedor que brinda la geografía fértil para poder, luego, abrazar otro espacio, el social, pero desde una posición de privilegio: la del hombre libre.

La cultura de sí permeabiliza dos *topoi* en constante tensión: el espacio privado y el espacio público. La bisagra es la racionalidad que, puesta a punto, vehiculiza un *bios* social más armónico.

En realidad, el cuidado de sí constituye «no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social y eso en varios sentidos»¹⁰. Juego de jerarquías donde los más adelantados tenían la tarea de dirigir a los otros,

⁸ LIPOVETSKY, GILLES. *La era del vacío*, pág. 7.

⁹ FOUCAULT, MICHEL. *Op. cit.*, pág. 64.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 51.

ejercicios comunes donde se recibía y se daba ayuda; marco graduado donde existían distintos tipos de alumnos, unos de paso, otros más estables y otros, definitivamente, destinados a la profesión filosófica. Prácticas vinculantes donde la figura del consultor cobra fuerza inusitada; un consejero de existencia, un inspirador político o un intermediario en los negocios, constituyen esas formas relacionantes que confirman un tejido social que aleja la idea de considerar al cuidado de sí como una experiencia aislada, enteramente solitaria y predominantemente individualista. La figura del otro está presente en la economía general de la *epiméleia heautoû*. El soporte intersubjetivo que acabamos de analizar describe un terreno de práctica compartida, una geografía que intersecta dos espacialidades, siempre sostenida por el principio de racionalidad.

Pero hay un *otro* más complejo, más abarcador, menos individualizado, que también está presente en el escenario del cuidado de sí. Ese otro es el marco social que, sin duda, representa un horizonte de referencia. El trabajo del sujeto sobre sí mismo, ajustando su equipo racional, sin duda se plasma en relaciones intersubjetivas de mejor calidad, inscritas en esa dimensión ético-estética que tanto desvelos causa.

Retornemos a nuestras consideraciones vinculadas al espacio. Si bien hemos enfatizado un espacio íntimo y privado, ahora, a la luz de las consideraciones precedentes, el espacio se abre, se horizontaliza, se socializa.

Todo el hombre. Todo el tiempo. Todo el actuar. Todo el espacio. Configuración antropológica generosa que parece no haber olvidado circuito alguno en torno al ideal de hombre.

Si el cuidado de sí involucra complejamente ciertos ejes constitutivos de las formas de subjetivación, debemos abordar cuál es exactamente la recompensa de tamaña actitud, devenida en verdadera empresa moral.

A lo largo del trabajo, ya hemos destacado la puesta a punto de una mayor racionalidad y el más genuino conocimiento de sí que esta forma de *áskesis* arroja. He aquí, sin duda, un primer plano de recompensas. Pero nuestro interés es abordar los estados que tales recompensas proporcionan; nos referimos a situaciones existenciales que rozan la esfera del sujeto.

Indudablemente el primer estado que nos asalta es la tranquilidad del alma. Efectivamente, la *tranquillitas* constituye ese merecido reposo de un alma que ha trabajado afanosamente por alejar toda perturbación, todo foco de inquietud que le proporcione agitación alguna. Así entendida, la *tranquillitas* es un estado de calma, de bonanza e, incluso, de pureza y libertad. La libertad de no saberse esclavo de lo superfluo y lo innecesario. «Si convertirse a uno mismo es apartarse de las preocupaciones de lo exterior, de las inquietudes de la ambición, del temor ante el porvenir, puede uno entonces volverse hacia su propio pasado, hacer de él la recoleta,

desplegarlo a capricho ante los propios ojos y tener con él la relación que nada vendrá a perturbar»¹¹.

Tranquilidad que no sólo aporta sosiego sino también, y quizás por eso mismo, placer. Un inmenso placer que no puede ser comparado con ningún otro. Interesante desplazamiento a la luz del cuadro de las *aphrodisia*, tema dominante de la especulación moral de griegos y romanos.

La desconfianza frente a los placeres y la insistencia en los efectos de su abuso para el cuerpo y para el alma, parecen haber contribuido a ese desplazamiento que ubica el máximo placer en el máximo de austeridad. Singular paradoja que ubica la plena satisfacción en el marco general de una ética restrictiva. En este sentido, este placer se opone por entero a aquel que, vinculado a la *chresis ton aphrodision*, se designa con el término de *voluptas*. «Este designa un placer cuyo origen ha de colocarse fuera de nosotros y en los objetos cuya presencia no nos está asegurada: placer por consiguiente precario en sí mismo, minado por el temor de la privación y al que tendemos por la fuerza del deseo que puede o no encontrar cómo satisfacerse»¹². Punto cardinal de comparación con el horizonte contemporáneo que hemos evocado en el presente trabajo.

En la llamada sociedad posmoderna, la ecuación placer-satisfacción no conoce de postergaciones epocales o actitudinales. La diada está marcada por la urgencia del instante y el goce de la satisfacción inmediata.

Motivaciones, deseos, valores hedonistas, preferencias, expresiones singulares, libre despliegue de la personalidad, legitimación del placer, disfrute al máximo de la vida, revolución de consumo, liberación de sexualidades y costumbres, individualismo hedonista, relación personal inmediata, proliferación de sentidos. Extenso catálogo de items que parece ensanchar el *topos* de donde se obtiene placer. Lejos de suponer una política restrictiva de objetos y valores, la sociedad posmoderna se caracteriza por un estallido de opciones, una diversificación infinita de elecciones, «en la que todas las opciones, todos los niveles pueden cohabitar sin contradicción ni postergación»¹³.

El presente trabajo ha constituido un extenso recorrido por una cultura que trabajó infatigablemente sobre un ideal de hombre. Un hombre que parecía constituir «El hombre, todo el hombre».

Asimismo, ha intentado penetrar en el corazón mismo de una cultura y tensionarla con otras instalaciones culturales que parecen haber descreído de los ideales, con la carga teleológica, universalista y rigorista que todo ideal parece anidar.

De aquel viejo ideal que pensaba en «el Hombre, todo el Hombre», a los fragmentos de esa construcción. No más que un hombre, singular y sin

¹¹ *Ibidem*, pág. 65.

¹² *Ibidem*, pág. 66.

¹³ LIPOVETSKY, GILLES. *Op. cit.*, pág. 11.

pretensiones de universalidad. Tal parece ser la imagen que el espejo nos devuelve de nosotros mismos.

Bibliografía

LIPOVETSKY, GILLES. *La era del vacío*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1986.

ZUBIRI, XAVIER. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la Sexualidad*. El uso de los placeres, Siglo XXI. México, 1986.

FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la Sexualidad*. El cuidado de sí. Siglo XXI, México, 1987.

ABRAHAM, TOMAS Y OTROS. *Foucault y la ética*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1988.

DÍAZ, ESTHER. *La sexualidad y el poder*. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993.

COLOMBANI, MARÍA CECILIA. *Ética y Escritura. Hacia una estética de la existencia*. Congreso Nacional de Filosofía. Mar del Plata, 1995.