

APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN DEL SÍ MISMO EN EL PENSAMIENTO FOUCAULTIANO

Cristina López
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (Argentina)

Introducción

Una lectura del anuncio de la inminente muerte del hombre limitada exclusivamente a la producción foucaultiana de la década de los 60 puede conducir a una falsa conclusión, consistente en afirmar sólo el aspecto negativo de la crítica ejercida por nuestro autor. Interpretados fuera del contexto general de la obra, textos como *Les mots et les choses* y *L'archéologie du savoir* alientan la tesis del absoluto nihilismo foucaultiano. Sin embargo, independientemente de su sentido originario y a la luz de sus textos posteriores, la afirmación del carácter precario de la figura del hombre puede ser entendida como el punto de partida de una teoría de la subjetividad concebida como constituida. Precisamente en el marco de esta teoría se inscribe la posibilidad de desplegar un análisis del «sí mismo» como particularidad histórica. Tal análisis exige tanto problematizar la situación histórica que propugna la aparición de la cuestión del «sí mismo» y la identidad como tema filosófico, como indagar la particularidad histórica que permite, en una época determinada, la constitución de un «sí mismo» peculiar.

Como veremos, desde principios de los 80, Foucault aparece comprometido en la investigación de los distintos procedimientos o tecnologías de constitución del yo, esfuerzo que, lejos de presentarse como un mero recuento histórico, intentaba perfilarse como el esbozo de una «ontología histórico crítica de nosotros mismos».

A mi juicio, el interés fundamental de esta historia de la subjetividad no radica solamente en la exposición de la teoría implícita, sino en las consecuencias metateóricas que de ella pueden extraerse. La inversión metodológica propuesta por nuestro autor y consistente en «... retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance en général; il s'agit au contraire de redescendre vers l'étude des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l'immanence d'un domaine de connais-

sance»¹ obliga a plantearse el estatuto epistemológico de este tipo de formulaciones. En el fondo, la pregunta latente es «¿qué es la filosofía hoy?» o, más específicamente, «¿en qué consiste y cuál es el alcance del quehacer filosófico ejercido sobre la base de la inversión propuesta?».

Sin pretender resolver en unas pocas páginas este interrogante, que para nosotros constituye la cuestión fundamental a abordar por el pensamiento filosófico actual, es el objetivo del presente escrito desembocar en la explicitación de la posición foucaultiana al respecto, tomando para ello como punto de partida de esta argumentación, la exposición de la crítica de nuestro autor a la concepción constituyente del sujeto y, sintetizando en segundo lugar, los aspectos fundamentales de la teoría foucaultiana de la subjetividad, que darían forma al proyecto ontológico propuesto por Foucault. De allí, la triple articulación que presenta esta comunicación: la muerte del hombre como condición de posibilidad de una historia de la subjetividad, la historia de la subjetividad como teoría del sí mismo, y los límites y posibilidades de la ontología histórico-crítica.

1. La muerte del hombre como condición de posibilidad de una historia de la subjetividad

La afirmación del carácter reciente y precario de la figura del hombre que atraviesa de principio a fin el texto de *Les mots et les choses*, ha sido objeto de las más diversas interpretaciones y de las más aviesas críticas. En realidad, en su metáfora enigmática, la afirmación avala esta dispersión.

Ahora bien, interpretada en su contexto, la tesis de la inminente desaparición del hombre, implica la impugnación de la filosofía de la conciencia, vía la demostración de la radical historicidad de las distintas epistemes. Lejos de considerar el postulado del sujeto constituyente como el fundamento de una postura filosófica insuperable, Foucault se empeña en demostrar conjuntamente el carácter reciente del rol epistemológico asignado al sujeto, la tendencia a la antropologización de la filosofía que tal asignación provoca, y el carácter histórico de cualquier postulado. De acuerdo a este planteamiento, la filosofía de la conciencia, representada en aquel momento primordialmente por la fenomenología, no era la reanudación y consumación del proyecto histórico esencial de la filosofía sino simplemente una de las tantas modalidades de configurar del pensamiento: aquella que emergió cuando la puesta en cuestión del carácter fundador de la representación provocó el advenimiento de la figura del hombre. Éste, a partir de aquel momento, se convirtió en cifra de la finitud y, en ese sentido, heredó el rol epistemológico anteriormente adjudicado a la representación. El complejo estatuto que hace

¹ Michel Foucault, «Foucault», en D. Huimman, *Dictionnaire des philosophes*, T. 1, París, PUF, 1984, pp. 942-944. Ahora en *Michel Foucault, Dits et écrits 1954-1984*, Vol. IV, París, Gallimard, 1994, p. 634.

del hombre al mismo tiempo el sujeto y el objeto del saber, data del momento en que Kant buscó fundar en sus límites las condiciones de posibilidad de todo conocimiento posible. A juicio de Foucault, «nuestra modernidad» se inauguró en este acto, por el cual se instituyó al sujeto en constituyente.

Desde este punto de vista, por lo tanto, se fundamenta el controvertido enunciado que afirma que «... l'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle»². En verdad, hasta aquí, el análisis llevado a cabo siguiendo la exposición de *Les mots...* permite sólo fundamentar adecuadamente el postulado del carácter reciente de la aparición del sujeto constituyente. Para fundamentar la tesis de su inminente desaparición es necesario recurrir a la exposición de, por lo menos, dos líneas argumentales que se desarrollan en el texto en cuestión. La primera de ellas supone un análisis crítico de la configuración adoptada por el pensamiento moderno en virtud del rol asignado al sujeto. En este sentido, desde principios de los 60, específicamente en un texto destinado a establecer la génesis y la estructura de la antropología kantiana³, Foucault advierte sobre el peligro de desembocar en una progresiva antropologización de la filosofía que amenaza a este tipo de proyectos. Ciertamente, mientras que, de acuerdo al análisis foucaultiano, Kant habría descubierto «... que l'empiricité de l'Anthropologie ne peut pas se fonder sur elle-même; qu'elle est possible seulement à titre de répétition de la Critique...»⁴, la filosofía postkantiana, despreciando esta lección, habría pretendido prescindir de una crítica previa del conocimiento y del análisis de la relación primordial con el objeto para terminar haciendo «... valoir l'Anthropologie comme critique, comme une critique liberée des préjugés et du poids inerte de l'a priori...»⁵. Por esta vía, la filosofía acaba convirtiéndose en una analítica de la finitud, es decir, en un «... démarche qui envisage les limites factuelles sous l'angle de la finitude et ensuite fait de la finitude la condition d'existence de tous les faits...»⁶. Dos tentaciones convergentes conducen, entonces, a la anulación del valor heurístico de esta analítica, es decir, a su reducción a lo empírico, o mejor, a su pretensión de convertir lo empírico en trascendental sucumbiendo, de este modo, a la antropologización que la amenaza. En términos de Foucault «Il n'est sans doute pas possible de donner valeur transcenden-

² M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 15.

³ Nos referimos al texto presentado a modo de tesis complementaria para la obtención del doctorado, en que Foucault ubica la problemática antropológica kantiana en relación a las *Criticas*, el proyecto de desarrollar una filosofía fundamental y el problema esencial que aborda el pensamiento kantiano: ¿cómo pensar la finitud a partir de mí mismo, es decir, sin recurrir a una ontología de lo infinito ni a una metafísica de lo absoluto?

⁴ M. Foucault, *These complémentaire pour le Doctorat des Lettres I*, presentada en la Facultad des Lettres et des Sciences Humaines de la Université de Paris I, p. 120.

⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁶ H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, París, Gallimard, 1984, trad. F. Durand-Bogaert, p. 50.

tale aux contenus empiriques ni de les déplacer du côté d'une subjectivité constituante, sans donner lieu, au moins silencieusement, à une anthropologie, c'est-à-dire à un mode de pensée où les limites de droit de la connaissance (et par conséquent de tout savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, telles qu'elles se donnent précisément dans ce même savoir empirique»⁷. De ahí, la oscilación que termina agotando a la configuración moderna. Para garantizar su estructura y cumplir con su función, la analítica de la finitud se ve obligada a desplegar un inagotable itinerario entre los dos polos en que se ha escindido esta empiricidad para asemejarse a lo trascendental: la empiricidad que se pone en juego es la misma —la misma en el sentido de propia e idéntica— tanto en la finitud concebida como límite, como en la finitud considerada como condición de posibilidad. Ciertamente, es la empiricidad del hombre la que se pone en cuestión cuando se trata del análisis de la relación entre el cogito y lo impensado, el retorno y la recusación del origen, la experiencia del cuerpo y la especificidad de lo vivido. De modo que, a semejanza de la metafísica que se extingue agobiada por el dogmatismo que ella misma ha engendrado, la analítica de la finitud agota sus posibilidades en el esfuerzo por cumplir con la exigencia impuesta por la antropologización a la que se ve reducida.

El núcleo de la crítica foucaultiana a la tesis del sujeto constituyente podría sintetizarse, entonces, señalando el carácter oscilante, ambiguo, y antropologizante que adopta el pensamiento filosófico al pretender fundamentar la finitud en relación a sí misma.

La otra línea argumentativa explotada por Foucault para demostrar la inminente desaparición de la función fundadora del sujeto remite al campo epistemológico. En efecto, la aparición de ciertas disciplinas caracterizadas por pensar aquello —o por pensar desde aquello— que disuelve al sujeto es presentada por nuestro pensador como una suerte de comprobación de su tesis. Desde este punto de vista, el psicoanálisis, la etnología y la lingüística actuarían como «contra-ciencias» en tanto que vienen a impugnar la configuración epistemológica reconocida.

De ambas líneas argumentativas se infiere, por otra parte, el carácter histórico de todo postulado. En verdad, tanto la lectura crítica de la modernidad como la descripción de los nuevos saberes que modifican radicalmente la configuración epistemológica deben entenderse en el marco de su postura histórica que sostiene la ruptura y discontinuidad entre las distintas epistemes. Estas, en lugar de organizarse en función de una finalidad racional, se constituyen de acuerdo a un *a priori* también de carácter histórico. En cierto sentido, cada *a priori* constituye una época, al determinar la forma que ha de adoptar el saber y el pensar. De acuerdo con esto, la lectura crítica foucaultiana de la modernidad debiera limitarse a establecer los límites y posibilidades que, en virtud de cada *a priori*, presentan las distintas confi-

⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 261.

guraciones. De hecho, la mayor impugnación de la tesis del sujeto constituyente radica, precisamente, en mostrar su carácter determinado y aleatorio al mismo tiempo. De la exposición desplegada en *Les mots et les choses* se desprende la radical historicidad de la analítica de la finitud en la que se encuentra comprometida la filosofía del sujeto. Pero, en este contexto, por historicidad ha de entenderse una suerte de determinación discontinua y aparentemente no «racional», por lo que la concepción del sujeto constituyente resulta, así, en cierto sentido, contingente. Justo es reconocer, sin embargo, que la combinación de determinación y aleatoriedad que caracteriza a la teoría foucaultiana de la historia torna por momentos confusa la exposición e, incluso, la aplicación de la misma. En el caso que nos ocupa, se advierte que, subyaciendo a la descripción de la analítica de la finitud, como única configuración posible del pensamiento filosófico, dado el *a priori* histórico que lo constituye, se perfila un enfoque crítico que introduciría la sospecha de que otra configuración sería posible. La misma oscilación afecta a la postulación del carácter histórico del *a priori*: en determinados puntos del texto, tanto la aparición como el agotamiento del mismo son presentados como un acontecimiento carente de explicación, mientras que en otros puntos parece filtrarse un cierto ordenamiento causal. Esta ambigüedad se hace particularmente notoria precisamente en la explicitación de la aparición y de la disolución del *a priori* moderno. En verdad, la radicalización de la perspectiva historizante —a partir de la cual Foucault busca distanciarse de la modernidad— por momentos parece condenar su planteamiento a una oscilación semejante a la denunciada como inherente a la analítica.

Ahora bien, retomando el núcleo de la exposición, precisemos los términos y el alcance de la tesis de la desaparición del hombre. En principio, es claro que la afirmación concierne específicamente a su rol fundante y a su carácter constituyente. En este sentido, lo que desaparece es el sujeto entendido como doblez empírico-trascendental. En el contexto de *Les mots et les choses*, y en cierta medida, también de *L'archéologie du savoir*, este fenómeno parece conllevar la imposibilidad completa de toda modalidad de pensamiento referente al sujeto. Expresiones como «... de nos jours, le fait que la philosophie soit toujours et encore en train de finir et le fait qu'en elle peut-être, mais plus encore en dehors d'elle et contre elle, dans la littérature comme dans la réflexion formelle, la question du langage se pose, prouvent sans doute que l'homme est en train de disparaître» o como «ne faudrait-il pas plutôt renoncer à penser l'homme, ou pour être plus rigoureux, penser au plus près cette disparition de l'homme [...] dans sa corrélation avec notre souci du langage? Ne faut-il pas admettre que, le langage étant là de nouveau, l'homme va revenir à cette inexistence sereine où l'avait maintenu jadis l'unité impérieuse du Discours?»⁸ parecen avalar esta sospecha. Sin embargo, pensada a la luz de las derivaciones posteriores de la obra de Foucault y de sus

⁸ M. Foucault, *ibid.*, p. 397.

propias lecturas retrospectivas, el fenómeno de la desaparición del hombre puede ser analizado como la condición de posibilidad de la aparición de su peculiaridad como sujeto. La inteligibilidad de esta última tesis, depende de la explicitación de las diversas conclusiones que de ella pueden inferirse. Por una parte, su afirmación presume que, en su aparente universalidad, la tesis del sujeto constituyente impediría pensar la singularidad que hace de algo un sujeto. Por otra parte, su corroboración depende de la adecuada fundamentación del postulado del sujeto constituido. De acuerdo a la perspectiva metodológica adoptada por nuestro autor, tal corroboración se obtendría como resultado de una investigación que permitiera exponer los distintos procedimientos de constitución de la subjetividad. De ahí que, el «sí mismo» resultante de cada procedimiento deba ser presentado como una modalidad «histórica» de constituirse la identidad.

En este sentido, por tanto, la lógica misma de la investigación nos conduce a la exposición de las distintas aristas de la teoría de la subjetividad sostenida por Foucault.

2. La historia de la subjetividad como teoría del «sí mismo»

A fines de los 70 y como resultado de la superposición del análisis genealógico de las distintas modalidades de poder y el proyecto de desplegar una historia de la sexualidad, Foucault se ve involucrado en una serie de investigaciones que le permitirán reinterpretar toda su obra como un intento de llevar a cabo una historia de la subjetividad. En concordancia con este punto de vista, tanto la descripción de los procedimientos de escisión y clasificación expuesta en *Histoire de la folie, Naissance de la clinique o Surveiller et punir*, como los análisis epistemológicos llevados a cabo en *Les mots et les choses*, todo esto es presentado por el propio autor como una forma de investigar la historia de las distintas modalidades de constitución del sujeto. En el caso de la relectura presentada por Foucault en «Subjectivité et vérité»⁹, las modalidades descriptas son de dos tipos: por una parte, los procedimientos de clasificación que establecen tipologías que acaban por instituir al sujeto normal por oposición con el loco, el enfermo, el delincuente; por otra parte, los procedimientos de objetivación provenientes de los distintos saberes que instituyen al sujeto como ser hablante, trabajador y viviente.

Es precisamente a lo largo de este curso cuando comienza a perfilarse el interés de nuestro autor por la historia de la preocupación por el sí mismo; preocupación que conduciría a la reformulación de su proyecto de desarrollar una historia de la sexualidad. Las investigaciones sobre el mandato órfico que prescribe «el cuidado de sí» al que se consagra el curso «Subjectivité et

⁹ Me refiero al resumen del curso dictado por Foucault entre 1980 y 1981 en el Collège de France, publicado en Michel Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, París, Juilliard, 1989, pp. 133-144. Ahora en *Dits et écrits*, op. cit., Vol. IV, pp. 213-218.

vérité» le permiten a Foucault ampliar la periodización y modificar los criterios previstos para el análisis de la sexualidad. En realidad, interpretaciones posteriores de la obra llevadas también a cabo por el propio Foucault, integran la investigación sobre la sexualidad en el proyecto general de desplegar un análisis de los distintos modos de subjetivación¹⁰. Ahora bien, en ambos casos —sí mismo y sexualidad— Foucault pretende evitar las apropiaciones retrospectivas. Tal como él mismo lo explicita en el caso de la noción de sexualidad, no se trata de proyectar en la historia la presencia de una categoría eminentemente moderna. En términos de Foucault, «parler ainsi de la sexualité impliquait qu'on s'affranchisse d'un schéma de pensée qui était alors assez courant: faire de la sexualité un invariant, et supposer que, si elle prend, dans ses manifestations, des formes historiquement singulières, c'est par l'effet des mécanismes divers de répression, auxquels, en toute société, elle se trouve exposée; ce qui revient à mettre hors champ historique le désir et le sujet du désir, et à demander à la forme générale de l'interdit de rendre compte de ce qu'il peut y avoir d'historique dans la sexualité»¹¹.

A mi juicio, de esta extensa cita debemos retener para el análisis varias cuestiones. La primera, que por su carácter netamente epistemológico será retomada en el último punto de este escrito, implica plantear el estatuto que Foucault adjudica a las categorías empleadas. Así, si la arqueología se define como un método ni formal ni hermenéutico que renuncia a emplazarse tanto en el ámbito de lo empírico como en el de lo trascendental, y si la noción de sexualidad en su modernidad no puede ser proyectada como una invariante a analizar a lo largo de la historia, ¿cuál es su estatuto?, ¿cuáles son los términos de aplicación de esta metodología de problematización?, y ¿cuál es el estatuto de las investigaciones resultantes? La segunda cuestión permite pensar una suerte de complementariedad entre la historia de la subjetividad y la historia de la sexualidad que faculta a nuestro autor a subordinar alternativamente la una a la otra. De hecho, en *L'usage des plaisirs*, Foucault afirma que para referirse a la sexualidad es necesario disponer del conocimiento de los tres ejes que la constituyen: la formación de los saberes correspondientes, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas en que los individuos se reconocen como sujetos de sexualidad, —en esta obra, a través de sus expresiones enfatiza la subordinación de la historia de la subjetividad al proyecto sobre la sexualidad—, mientras que en el artículo «Foucault», nuestro autor invierte los términos de la relación al presentar el análisis histórico de la sexualidad como un eje privilegiado y, en ese sentido, necesario para desplegar la historia de la subjetividad.

¹⁰ Cfr. «Foucault», *op. cit.*, artículo en el cual Foucault, intentando mostrar la coherencia de su trayectoria, inserta el proyecto de desplegar una historia de la sexualidad en el marco general de una historia de la subjetividad, o mejor dicho, presenta a la sexualidad como una modalidad más de constitución de la subjetividad.

¹¹ M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, Vol. 2, París, Gallimard, 1984, p. 10.

Finalmente, otra cuestión a tener en cuenta es la que permite suponer el desplazamiento operado en el pensamiento de Foucault en lo que concierne a la genealogía del poder. Hacia fines de los 70, Foucault abandona la lectura jurídica, represiva y negativa del poder, presente en textos como *Surveiller et punir* y *La volonté du savoir*, en beneficio de una lectura del poder en términos de técnicas y estrategias productivas. Es precisamente este desplazamiento el que le permite centrar sus análisis en «las prácticas» como conjunto de técnicas productoras, esencialmente, de sujetos. Por «prácticas» no ha de entenderse entonces el conjunto de complejos dispositivos que regulan la vida social, sino simple y sencillamente los modos de actuar y de pensar que, casi imperceptiblemente, modelan la vida de los individuos. En términos de Foucault, «le fil directeur qui semble le plus utile pour cette enquête est constitué par ce qu'on pourrait appeler les 'techniques de soi', c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et ceci grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi»¹².

Ahora bien, de este desplazamiento teórico en la concepción del poder se desprende el lineamiento metodológico que ha de guiar el desarrollo de la historia de la subjetividad. Ésta ya no parte del supuesto de un sujeto dado en la historia, sino del minucioso análisis de aquellas modalidades de actuar y de pensar que, en cada período, instituyen un tipo diferente de sujeto. De modo que ni las prácticas ni los sujetos son postulados como invariantes históricas. Por el contrario, las prácticas son explicitadas por Foucault como modalidades singulares de constitución de identidades singulares. De ahí que la cuestión de la identidad en el pensamiento foucaultiano requiera, en primer término, ser presentada como diferencia en la historia¹³. Así, el «sí mismo» es, ante todo, un principio de diferenciación o de singularidad histórica. En verdad, el «sí mismo» es, en cada caso, el resultado de la experiencia que el individuo hace, conforme a las prácticas vigentes en su momento histórico, de su propia subjetividad. A juicio de Foucault, se trata de analizar aquellas prácticas que conducen al individuo a entablar una relación consigo mismo de resultados de la cual se instituye como sujeto. En este sentido, las prácticas de referencia se convierten en tecnologías del yo. El mecanismo productor supone la vigencia de un precepto, mandato o creencia que impone la preocupación por el sí mismo como si allí se pusiera en juego un cierto tipo de verdad.

Entre estas prácticas, la primera considerada por Foucault es la que aparece cuando, en la Grecia clásica, la conjunción entre el mandato referido

¹² M. Foucault, «Subjektivité et vérité», *op. cit.*, p. 133.

¹³ Tal como lo hiciera en el artículo titulado «La identidad como diferencia en la historia, la cuestión del sujeto en Michel Foucault», publicado en *Escritos de Filosofía*, 29-30, Buenos Aires, (1996).

al *cuidado de sí* y aquél que prescribe el *conocimiento de sí*, instituyen un sujeto preocupado por el equilibrio o autogobierno en el uso de los placeres. Se trata, en este caso, de técnicas de vida que no actúan como prohibiciones o leyes sino como prescripciones facultativas a las que el individuo se adhiere con el objetivo de conquistar un lugar en su casa y entre sus partes; de manera que el ascetismo al que conduce este ideal de equilibrio no implica la renuncia del yo, sino por el contrario su consolidación. El discurso filosófico introduce, sin embargo, una modificación del precepto. En este sentido, en el *Alcibiades* de Platón se produciría una asimilación de la prescripción de ocuparse de sí al imperativo de conocerse a sí. Lentamente, la asimilación se convertirá en sustitución provocando conjuntamente la transformación del ideal ascético correspondiente. En el período helenístico y romano, el ocuparse de sí consistirá en una serie de prácticas orientadas primordialmente a conocerse a sí mismo. Esta nueva dirección del ocuparse de sí conlleva obviamente una nueva experiencia del yo. Las diferencias, en ciertos casos sutiles, entre aplicación y objetivos de las técnicas no pasa desapercibida a la genealogía foucaultiana. Por el contrario, sus análisis dan cuenta de la diferencia entre el objetivo al que tienden las prácticas propugnadas por Seneca, Plutarco y Epicteto encaminadas hacia el establecimiento de un yo soberano de sí mismo y la idea de conversión a sí concebida en el *Alcibiades* como un movimiento hacia el mundo supra celeste.

En la antigüedad tardía (siglos I y II) aparecen todo un conjunto de técnicas que relacionan el ocuparse de sí como conocimiento de sí con la verdad. Sin embargo, no se trata en este caso de encontrar la verdad en el sujeto, sino por el contrario, de instruirlo con una verdad que le trasmite el maestro. Es en este marco donde surgen técnicas como el examen de sí y la escritura de sí cuya meta es, precisamente, la subjetivación de la verdad. Pero, mientras que en el estoicismo el examen de sí no conduce ni a un desciframiento ni a una renuncia del yo, la ascética cristiana, desde sus orígenes, propendió simultáneamente a la renuncia a sí mismo y a la realidad. De modo que una suerte de hermenéutica de sí, basada en distintas técnicas y con distintos objetivos, comienza a desplegarse desde el inicio del cristianismo. En estrecha vinculación con estos ideales, la filosofía propulsará la constitución de una subjetividad vaciada de toda singularidad. Es interesante analizar cómo el discurso filosófico introduce una inflexión en estas prácticas de vida que termina por convertirlas en procedimientos de cariz intelectual, al mismo tiempo que modela un yo requerido por la doble obligación de decir la verdad de sí renunciando en el mismo acto a aquella parte de sí que ha sido revelada.

Bastan estos pocos ejemplos para analizar la configuración de la teoría foucaultiana de la subjetividad. En este sentido, una primera cuestión a plantear es la estructura epistemológica de una teoría que, en función de su carácter eminentemente histórico, requiere de una actualización constante. En verdad, el problema epistemológico se plantea toda vez que Foucault presenta sus investigaciones no simplemente como estudios de historia sino

como verdaderos ejercicios filosóficos¹⁴. De ellos resulta una concepción del sujeto como constituido por multiplicidad de prácticas. Son estas últimas las que instituyen la singularidad del sí mismo que conforma la subjetividad del sujeto. El sujeto se convierte, entonces, en un efecto histórico. La estrategia foucaultiana de diferenciación de la configuración moderna de la filosofía se advierte a lo largo de toda su exposición: se trata, como Foucault mismo lo asevera, de «... historiciser au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendantal»¹⁵. Pero, ¿cuáles son las implicancias metateóricas de esta perspectiva teórica?; es decir, ¿cuál es la configuración que ha de adoptar la filosofía en función de esta postura? o mejor aún, de acuerdo a esto, ¿cuál es la tarea de la filosofía hoy?

3. Límites y posibilidades de la ontología histórica de nosotros mismos

En la misma línea de nuestro cuestionamiento, Foucault se pregunta en la introducción de *L'usage des plaisirs* «mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui —je veux dire l'activité philosophique— si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement?»¹⁶.

Para explicitar en qué consiste para nuestro autor, «pensar de otra manera», es necesario retomar la lectura de dos textos en los cuales se aborda la cuestión en detalle.

En el primero de ellos, el artículo titulado «Foucault», nuestro autor califica su actividad denominándola «Historia crítica del pensar». Bajo tal denominación, Foucault pretende desplegar un *análisis de las condiciones en que se han establecido ciertas relaciones entre sujeto y objeto*. Ahora bien, lo que constituye la peculiaridad del quehacer propuesto por Foucault es el carácter de estas «condiciones». Éstas, en concordancia con la pretensión del autor de salir del paradigma moderno, no son ni trascendentales ni empíricas. A pesar de que el recurso a la vía negativa para exponer el carácter de las condiciones revela la dificultad de Foucault para definir la naturaleza de su tarea, resulta obvio que su asociación con la historia determina sus alcances. Así, de acuerdo a las prescripciones de Foucault, el quehacer filosófico estaría limitado a determinar los modos de subjetivación y de objetivación que predominan en cada época. De ahí una serie de precisiones metodológicas entre las que se cuentan, por ejemplo, un escepticismo sistemático respecto de todos los universales antropológicos, lo que implica ana-

¹⁴ Cfr. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 15.

¹⁵ M. Foucault, «Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Pretti» publicado en *II Bimestre*, 22-23, sep.-dec. 1972. Ahora en *Dits et écrits*, op. cit., Vol. III, p. 373.

¹⁶ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 14.

lizarlos en su *constitución histórica*; el rechazo del recurso a un sujeto constituyente; y, finalmente, la postulación de las prácticas como dominio de análisis de las distintas modalidades históricas de constitución de los sujetos.

Indudablemente, por esta vía la filosofía desembocaría, entonces, en un intento de desplegar una historia de la subjetividad. Pero, ¿cuál es el estatuto de esta historia? ¿en qué fundamenta su aspiración a ser reconocida como filosófica?; o, mejor, habría que preguntarse si, en este intento de despegarse de la configuración moderna del pensar constitutivamente asediada por una tendencia a la antropologización, Foucault no advierte que la historización por él practicada no implica conjurar el peligro de disolución que sigue amenazando la estructura e identidad del discurso filosófico. De hecho, un trabajo pendiente en su trayectoria, a pesar del esfuerzo que en ese sentido representó *L'archéologie du savoir*, es un análisis del estatuto epistemológico de sus categorías; todo lo que puede decirse de ellas es que son «condiciones históricas». Evidentemente, de esta caracterización se desprende su diferenciación respecto de las categorías modernas. Sin embargo, no resulta clara ni mucho menos evidente, su particularidad en relación al discurso histórico (aunque éste resulte caracterizado como arqueología y genealogía). Ciertamente, tal como lo reconoce Vattimo entre otros, el fenómeno de secularización de la filosofía está íntimamente ligado a la desaparición del pensamiento moderno, no obstante de ello no debiera resultar —al menos no bajo la forma de un destino inexorable— la disolución misma de la filosofía.

Aun cuando no lo reconozca expresamente, Foucault no permanece indiferente frente a este fenómeno; de ahí que en escritos posteriores vuelva tanto sobre el problema de la caracterización de sus propias categorías como sobre el de la definición del rumbo del discurso filosófico. De esta manera, en *L'usage des plaisirs*, Foucault precisa que aunque sus escritos supongan una investigación histórica constituyen un verdadero «ejercicio filosófico» en cuanto que él, en lugar de repetir el trabajo de los historiadores, intenta problematizar la propia historia con el objetivo de «... affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement»¹⁷. Notése que un primer rasgo de este «pensar de otra manera» puede residir en esta reducción de las pretensiones filosóficas que se opera cuando se «des-sustantiviza» a la filosofía considerándola como un quehacer, actividad o mera actitud, y no como un cuerpo de saber consagrado.

Sin embargo, es en «Qu'est-ce que les Lumières?»¹⁸ donde Foucault se esmera en explicitar los límites que permitan legitimar su actividad como filosófica. Ubicando su quehacer en relación a la Ilustración de la cual desecha los elementos doctrinarios pero conserva la actitud crítica, Foucault intenta definir positivamente el estatuto de sus investigaciones establecien-

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», originariamente publicado en P. Rabinow, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984. Ahora en *Dits et écrits*, op. cit., Vol. IV, pp. 562-578.

do su generalidad, sistematicidad, homogeneidad y meta. Esto implica, en primer lugar, corporizar en forma de «ontología histórica de nosotros mismos» el *ethos* crítico. Se advierte, entonces, que la historia de la subjetividad ha derivado en un planteamiento que toma al presente, y a nuestra propia existencia, como objeto. No obstante, no se trata de determinar «quiénes somos» como una manera de definir y legitimar nuestros límites. Por el contrario, el vector crítico de esta ontología funciona de manera práctico-positiva: se trata de detectar aquellos elementos singulares, contingentes, que nos han sido impuestos como identidad inamovible y liberarnos de ella. Está claro, entonces, que esta crítica, a diferencia de la tarea kantiana, no aspira a establecer «estructuras formales de valor universal». De ahí que su fuente son las minuciosas investigaciones históricas que permiten distinguir, por detrás de lo aparentemente universal y necesario, la singularidad que nos constituye como sujetos. Estas investigaciones tampoco se rigen por medio de los procedimientos tradicionales. De hecho, Foucault las define como «...généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa methode»¹⁹ evitando así toda homologación con una postura trascendental o metafísica. Arqueología y genealogía definen, en este sentido, el sesgo de la actitud filosófica foucaultiana. El método arqueológico supone una apropiación de nuestra historia bajo la forma del acontecimiento singular. Es sobre esta base que la genealogía revela aquello que en nosotros puede ser modificado. Ahora bien, la eficacia del método, o mejor dicho, su condición de posibilidad radica en una reducción radical de las tradicionales aspiraciones del discurso filosófico. En efecto, a fuer de coherente y consistente con su método y su finalidad, el proyecto ontológico foucaultiano no puede ser universalista ni global. Esto implica renunciar, tal como el propio Foucault lo reconoce, a un punto de vista totalizador o definitivo. En este sentido, la actividad filosófica no puede aspirar a cerrarse sobre una verdad adquirida sino que, por el contrario, debe permanecer continuamente activa.

Ahora bien, esta sintética exposición no sólo nos enfrenta a una serie de dificultades en relación a la configuración que adopta el pensamiento filosófico una vez disuelto el paradigma moderno, sino también a un desafío impostergable. En el orden de las dificultades, no podemos obviar que la permanente necesidad de Foucault de explicitar sus postulados por referencia u oposición a las categorías modernas, es reveladora de cierta dependencia del modelo criticado. Este recurso, por otra parte, le permite a Foucault eludir una caracterización positiva y exhaustiva de sus propias conceptos operativos. Finalmente, y a pesar de que en este último artículo Foucault precisa que las investigaciones históricas constituyen la fuente o dominio de la problematización filosófica, en tanto Foucault no termina de definir la relación epistemológica entre historia y filosofía, el peligro de la disolución de esta última en la primera permanece vigente.

¹⁹ *Ibid.*, p. 574.

De ahí que la pregunta por la vigencia, legitimidad y especificidad del discurso filosófico se imponga hoy como un desafío impostergable e indelegable. Pero si pretendemos detentar aún un lugar en el campo del pensar, no es ya a Foucault sino a nosotros mismos a quienes debe convocar la pregunta por la filosofía.