

FOUCAULT, ACTITUD CRÍTICA Y MODO DE VIDA

SILVANA P. VIGNALE¹

Resumen

El último de los desplazamientos de Michel Foucault, luego de su arqueología del saber y genealogía del poder, bien puede considerarse una crítica del sujeto. En esta etapa se ocupa de los modos de subjetivación o formas de actividad sobre sí mismo mediante las cuales nos constituimos en sujetos de nuestra propia existencia. Es una preocupación ética, en cuanto esa formación y transformación de sí mismo es en desobediencia de los principios de individualización del saber y del poder. La noción de «crítica» en este último periodo hace alguna referencia a Immanuel Kant, aunque Foucault la presenta como una actitud o ethos a través del cual conducirse, y que busca determinar las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto. Esta filosofía crítica tiene por función realizar un diagnóstico de lo que somos, una ontología de nosotros mismos. En cuanto actitud, se trata de formar una subjetividad en el pensamiento. En este sentido, los últimos trabajos de Foucault no son sólo una reflexión acerca de la manera en que los sujetos se producen y transforman, sino también la posibilidad de producirse y de transformarse a sí mismo, mediante una actitud crítica y un modo de vida.

¹ Silvana P. Vignale es Profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Hacia la década del '80, y luego de varios años de silencio, las prácticas mediante las cuales el sujeto se constituye no aparecen reducidas a las técnicas de dominación como en *Vigilar y castigar* o en *La voluntad de saber*. En escena se encuentran en su lugar las prácticas de sí mismo o *técnicas de sí*, mediante las cuales el sujeto se constituye a sí mismo, proceso que en el marco de sus últimos trabajos, puede denominarse como «subjetivación». Foucault, entonces, no dedica su trabajo a desentrañar qué es el sujeto; tampoco ha descrito a un sujeto que hubiere aparecido en diferentes momentos históricos, sino que más bien se ha preocupado y ocupado de los procesos mediante los cuales los seres humanos llegan a ser sujetos, es decir, por los modos de objetivación y subjetivación. Su preocupación ha girado en torno a las prácticas que los constituyen. Aún así, en esta tercera etapa de su obra, parece estar más preocupado por la posibilidad de un nuevo sujeto ético. Porque, dicho en sus palabras, no hay resistencia posible al poder si no es reinventando la relación consigo mismo. De cualquier modo, no puede entenderse esta resistencia como una mera respuesta o reacción a un tipo de formación disciplinaria de la subjetividad; ni tampoco una concatenación entre los procesos de objetivación y subjetivación, sino que en los procesos de formación de la subjetividad se darían estos modos entramados en un juego dinámico, dentro del marco de lo histórico y de la actualidad.

La actitud crítica, en cuanto *ethos* que busca determinar las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto, supone un desplazamiento metodológico en el pensamiento foucaulteano. Mientras que muchas veces se ha denominado la etapa de las últimas investigaciones de Foucault como «ética», consideramos que es necesario –y mediante el criterio con el cual el mismo autor había denominado ya su *arqueología* del saber y

su *genealogía* del poder— nombrar este último trabajo como una *crítica* del sujeto, en cuanto ya no se trata sólo de arqueología y genealogía, que manifestaban la relación entre el presente y el pasado, sino de una crítica que busca tensionar el presente con un futuro abierto en términos políticos. Esta filosofía crítica es la que permite realizar una ontología o diagnóstico del presente, que es ya y en sí mismo, parte del trabajo de su transformación. El propósito de la misma es historizar la constitución de nuestra subjetividad como posibilidad de emergencia de un nuevo sujeto ético.

En una segunda parte de este escrito, no podemos sino referirnos al sujeto «Foucault» como aquél que hace en sí mismo la experiencia de su pensamiento: de lo que se trata es de formar una subjetividad en el pensamiento. Entonces, los últimos trabajos de Foucault no son sólo una reflexión acerca de la manera en que los sujetos se producen y transforman, sino también la posibilidad de producirse y de transformarse a sí mismo, mediante una actitud crítica y un modo de vida.

Los últimos cursos en el *Collège de France* y un buen número de entrevistas, conferencias y artículos de los últimos años de trabajo de Michel Foucault nos fue legado no sólo para sorprendernos, una vez más, respecto de la ductilidad de su pensamiento, de proceder transformándose a sí mismo, sino también para finalmente ayudarnos a comprender mejor y desde una perspectiva ampliada, toda su obra. Esta producción de los últimos años nos permite una nueva problematización acerca de la subjetividad y sus modos de constitución, a la vez que nos propone pensar en la posibilidad de nuevas formas de subjetivación. Si la interpretación más reconocida de Foucault ha insistido en su trabajo arqueológico y genealógico sobre el

desacierto de continuar pensando al sujeto como constituyente, a partir de 1976 puede observarse un giro en sus investigaciones, sin abandonar la idea de un sujeto constituido y atravesado por la historia. Por nuestra parte, consideramos que no se trata sólo de un cambio de enfoque y de periodos respecto del trabajo que había realizado hasta *La voluntad de saber*. Aparece en sus nuevos trabajos la necesidad de realizar la pregunta de modo situado, desde el propio presente del cual forma parte, acompañado del cuidado de cierta actitud filosófica, cuidado relativo también a cierto aspecto biográfico. Si bien Foucault desconfió en algún momento de la figura del autor, es necesario decir también que su filosofía no deja de desarrollarse en el interior de una búsqueda relativa a los propios laberintos del pensamiento, que en su caso, son los que elaboran las experiencias de la propia vida, que la gestan y transforman. De modo que en sus últimas investigaciones, la reflexión de Foucault se dirige a un plano de la subjetivación relativo al aspecto de sí mismo que interviene de modo activo en la constitución de la subjetividad. Este plano «ético» no es abordado por Foucault como una mera curiosidad teórica –algo que no puede reprochársele en ningún caso–, sino a partir de una inquietud política vinculada a la actualidad, que supone no tanto responder a la pregunta kantiana del tipo «*quiénes somos en este momento*», sino a otra diferente: «*siendo hoy los que somos, ¿qué debemos hacer de nosotros mismos?*», para lo cual se hace necesario realizar un diagnóstico del presente que sirva para su transformación. Es una pregunta que ante todo indaga por las condiciones y posibilidades de formación y transformación del sujeto por sí mismo, si asumimos que existe primero –desde el punto de vista lógico– una formación y transformación del sujeto por aquello que Foucault denominó «dispositivos de poder», que

producen al sujeto en su identidad e individualidad. Sin abandonar los aspectos arqueológicos y genealógicos, esta pregunta, además, manifiesta una inquietud ético-política por la actualidad que tensiona el pasado, el presente y el por-venir. Esto último en el marco de la tarea que le es propia a la filosofía, y que lejos de ser aquella que alza su vuelo al atardecer, se encuentra anclada en la actualidad, e indagando desde el punto de vista político sobre la propia subjetividad.

A lo largo de su obra, y en ejercicio de un escepticismo sistemático hacia todos los universales antropológicos, Foucault habla siempre de sujetos empíricos, atravesados por la historia y constituidos en su interior. Su reflexión sobre la constitución del sujeto no es un mero ejercicio especulativo, en la medida en que parte de un estudio de las prácticas que constituyen a los sujetos como tales. Y si bien a lo largo de su trabajo se ha ocupado de ver cómo el sujeto se constituye en orden al saber –al modo en que ha sido objetivado por las ciencias humanas–, y en orden a prácticas sociales que le condicionan en tanto que normas «exteriores» a las que está sujeto, su reflexión no ha dado respuesta a cómo salir de la sujeción, o cómo emancipar un sujeto que se encontraría en situación de opresión o dominación. Esto en parte por su propia concepción del poder, que va a contrapelo de una concepción vertical en términos de dominación y opresión, de forma que no se trata tanto de emancipación como de libertad. Por otra parte, es consecuente con su posicionamiento como intelectual, cuyo rol dice no ser el de legislar lo que debe hacerse, sino el de realizar un diagnóstico. La transformación, piensa Foucault, a nivel político, vendrá dada por las masas, que no necesitan un portavoz. Sin embargo, entiende que es desde el punto de vista ético y político que puede producirse una transformación en los modos de subjetivación.

La crítica, un desplazamiento metodológico

Entre 1976 y 1984 Foucault no publicó ningún libro desobedeciendo compromisos editoriales que había tomado y al propio proyecto que se había trazado. El proyecto original de *Historia de la sexualidad* constaría de seis tomos. Luego de ser editado en 1976 el primero de ellos, *La voluntad de saber*, no vuelve a editar hasta 1984, con la aparición de los tomos II y III, que corrige antes de que lo alcance la muerte. *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* revelan un giro en sus investigaciones. El sigilo fue convirtiéndose en una nueva escritura, en una nueva experiencia de sí mismo, en una nueva formulación sobre la función de la filosofía. Aunque se trató de un silencio relativo, en la medida en que proliferaron por aquellos años una buena cantidad de ensayos, artículos en revistas, conferencias, entrevistas y especialmente los cursos dictados en el *Collège de France*. En este periodo realiza un desplazamiento –además de los ya mencionados– en cuanto a su relación con la historia. Hay una tercera figura, que ya no es la arqueología ni la genealogía, sino la *crítica*, que nos obliga a revisar la relación de Foucault con la historia. Esta noción de «crítica» es pensada por Foucault como una cierta actitud, y si bien se vincula a la tradicional noción de crítica kantiana, también se desplaza de la misma. Foucault busca una filosofía crítica «que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto». Se trata

«de realizar una historia de lo que hemos hecho que es, al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad» (FOUCAULT, 2001: 497).

De modo que entre los desplazamientos en sus últimos trabajos se encuentra el pasaje de una genealogía del poder a una crítica del sujeto. Pero atendamos la cuestión de la crítica.

Foucault se ocupa en tres momentos específicos acerca de la crítica, y lo hace mediante el análisis del texto de Immanuel Kant «¿Qué es la Ilustración?». Con ello se dirige a problematizar el vínculo entre la interrogación filosófica por el presente del que se forma parte, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo. El primero es una conferencia en 1978, en la *Société Française de Philosophie*. El segundo es en 1983, en el *Collège de France*, en la clase introductoria del curso *El gobierno de sí y de los otros*. El tercero, en 1984, aparece en un volumen en Estados Unidos, bajo la dirección de Paul Rabinow. En los tres, la crítica es caracterizada bajo la forma de una actitud, y muestra una cierta relación con la historia que difiere del modo en que Foucault ha procedido en su trabajo hasta el momento. Mientras su trabajo ha sido historizar los acontecimientos, objetos y conceptos, es decir, hacer una historia de los sistemas de pensamiento, la crítica se presenta como una actitud que puede encontrarse en diferentes momentos históricos, es decir, bajo una especie de trans-historicidad.

Esta nueva filosofía crítica y análisis histórico con sentido político es aquello que Foucault denomina como una «ontología del presente» u «ontología de nosotros mismos», tal como es señalado en el curso de *El gobierno de sí y de los otros*. Antes de entrar completamente en el análisis de la *parrhesia*, que será central en ese curso, Foucault dedica la primera clase a analizar *Was ist Aufklärung?* de Kant, en cuanto abarca para Foucault la relación entre el gobierno de sí y el de los otros. Analiza la definición de Ilustración, uso público y minoría de edad, y muestra también las

contradicciones en las cuales recae el mismo Kant hacia el final del escrito. Este texto es de interés para Foucault porque aparece con él una nueva cuestión en el campo de la filosofía: la cuestión concerniente a la historia. Lo que aparece por primera vez es la pregunta por la actualidad, por la pertenencia a un presente, y el modo en que el individuo mismo que habla, en cuanto pensador, en cuanto filósofo, forma parte de ese presente y constituye un «nosotros». De este modo, la filosofía en el discurso de la modernidad aparece con otro matiz, como interrogación del sentido filosófico de la actualidad, como interrogación por parte de éste, de ese «nosotros» del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse. Con lo cual Foucault niega a inscribirse en una tradición kantiana que va en pos de una analítica de la verdad (que tiene por fin establecer reglas universales a fin de prevenir las desviaciones de una razón dominadora), para sí optar por lo que denomina una «ontología del presente», es decir, provocar el presente a partir de un «diagnóstico de lo que somos». El texto de la Ilustración, según Foucault, significa para la filosofía una manera determinada de tomar conciencia, a través de la crítica de la *Aufklärung*, de los problemas que eran de la Antigüedad, los de la *parrhesia*, y que van a resurgir en los siglos XVI y XVII y a tomar conciencia de sí mismos en la Ilustración. De este modo, Foucault habla de una filosofía que no tiene un origen radical, sino recomienzos y de una actitud crítica que se encuentra presente en distintos momentos históricos.

En cuanto a aquél «nosotros», en una entrevista realizada en mayo de 1984, Foucault señala que los problemas que pueden ser elaborados a partir de experiencias como la locura, el crimen o la sexualidad, no suponen un «nosotros», o al menos, no debe ser previo a la cuestión, sino «elaborando la cuestión, hacer posible la formulación futura de un «nosotros»». «No puede ser sino el

resultado –y el resultado necesariamente provisional– de la cuestión tal como se plantea en los términos nuevos que ésta se formula» (FOUCAULT, 2010, 994). Esto comprueba el íntimo vínculo entre la actitud crítica, el diagnóstico del presente y la necesidad de emergencia de un nuevo sujeto, o mejor, de nuevas formas de subjetivación, de una nueva experiencia de sí mismo. Transformaciones de nosotros mismos por nosotros mismos, que no señalan solamente la dimensión de la individualidad, sino la dimensión social, aquella mediante la cual podemos constituir un futuro y siempre provisional «nosotros», «nosotros» que nos reúne a partir de los problemas que podemos plantear a la política, desde la relectura histórica del pasado, que nos hace un presente diferente. De la misma manera, esta expresión «hacer posible la formulación futura de un «nosotros»», señala como carácter de la crítica un futuro abierto, una reflexión que lejos de prescribir un deber-ser en torno a lo político, abre espacios de inquietud y cuestionamiento, que pueden a su vez constituir un «nosotros». Aunque de ese «nosotros» no pueda aún decirse nada. Y la reflexión se dirija al horizonte de la incertidumbre, y en esto radica la diferencia en la relación con la historia respecto de la arqueología y la genealogía, que miran, desde el presente, el pasado.

Volviendo a la novedad que introduce para Foucault el texto de Kant, ésta reside en que es una reflexión sobre el hoy como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular; cuestión que bien puede llamarse «actitud de modernidad». Dice:

«Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un

modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *ethos*. Por consiguiente, en vez de querer distinguir el «período moderno» de las épocas «pre» o «postmoderna», creo que más valdría investigar cómo la actitud de modernidad, desde que se ha formado se ha encontrado en lucha con actitudes de «contramodernidad» (FOUCAULT, 2010b, 981).

De manera que aquella actitud de modernidad, actitud crítica, es presentada aquí por Foucault no como un momento histórico, sino como una actitud *transhistórica*, posible de hallar en diferentes momentos históricos, y que consistiría no sólo en esta indagación por la diferencia del presente respecto del pasado, sino en la oposición a conducirnos mediante pautas externas, aceptando sin más una autoridad cualquiera que guíe nuestro accionar. Esto sin más constituye un tipo de filosofía crítica que es un modo de vida, una actitud frente a la existencia, y que consiste en ponernos a prueba a nosotros mismos y transformarnos.

Esta filosofía, lejos de ser aquella que alza su vuelo al atardecer, es una reflexión sobre nosotros mismos, que nos interpela. Mientras la arqueología señala el carácter ficcional de toda verdad, pero no por ello irreal, sino efectiva, en tanto se inscribe políticamente en los cuerpos, la crítica es un diagnóstico del presente, una diferenciación del presente respecto de cualquier otro tiempo, y en este sentido, se vuelve una reflexión indispensable para la política. Los límites y condiciones de esta crítica, al no ser del objeto de conocimiento, y sí del sujeto, permite encontrar nuestros límites para franquearlos, para hacer de nosotros otra

cosa de la que somos, para constituir un sí mismo a partir de aquello que ya somos, producto de las técnicas de dominación.

Pero ¿qué significa que la crítica es una actitud, un modo de vida? Foucault utiliza la palabra griega *ethos* en varias oportunidades. En el texto de 1984, habla de *ethos* filosófico que se caracteriza por la crítica permanente de nuestro ser histórico. Lo cual implica para Foucault –con una caracterización negativa– soslayar el «chantaje» de estar a favor o en contra de la *Aufklärung* (se la acepta, permaneciendo en la tradición de su racionalismo –lo que para unos es positivo y para otros un reproche–, o se la critica –lo cual también puede ser considerado positiva o negativamente). Por el contrario, para Foucault se trata de hacer el análisis de nosotros mismos como seres históricamente determinados por la *Aufklärung*. Y cuyos estudios históricos estarán orientados hacia «los límites actuales de lo necesario», es decir, hacia lo que ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.

Desde una caracterización positiva, este *ethos* filosófico es precisamente una actitud límite, señalada por la crítica, que nos invita a saber los límites de lo que se da como universal, necesario, obligatorio. De manera que no se buscarán estructuras formales con valor universal, como en una crítica trascendental, sino los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. No se busca hacer posible la metafísica, sino «relanzar tan lejos y como sea posible el trabajo indefinido de la libertad» (FOUCAULT, 2010b, 986). Por lo cual, se trata de una actitud experimental, que lejos de conducir a proyectos globales y radicales, busca realizar un trabajo sobre nuestros propios límites, para someterlos a prueba. «Caracterizaría, por tanto, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como

una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres» (FOUCAULT, 2010b, 987). Como se trata de una experiencia particular, es siempre determinada y limitada, con lo cual es necesario siempre volver a empezarla, en la medida en que incorpora la contingencia.

Ahora bien, ya en 1978 Foucault había conceptualizado la crítica como «un proyecto que no cesa de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, en sus alrededores, contra ella, a sus expensas, en la dirección de una filosofía por venir». Y dice que más allá de la empresa kantiana, ha habido «una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica» (FOUCAULT, 1995, 5). De modo que ya en aquel momento Foucault pensaba en la crítica de manera transversal a la historia y como una actitud o *ethos*. Pero a continuación delimita aún más la relación de la crítica con ese porvenir o futuro, y cuyo carácter no es prescriptivo, sino sólo un gesto que señala el horizonte. Dice: «la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer» (FOUCAULT, 1995, 5-6).

¿Qué nos interesa del texto de 1978? El modo en que plantea la relación entre la actitud crítica, como *ethos* filosófico, y la subjetivación o constitución autónoma de sí mismo. Foucault piensa que es posible hacer una historia de la actitud crítica si se tiene en

cuenta la idea desarrollada por la pastoral cristiana de que todo individuo debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, y que luego en el siglo XV, aunque desplazado del foco religioso, se perfecciona todo un arte de gobernar –arte pedagógica, arte política, arte económica– (después, en el curso de 1984, esta actitud es estudiada en los cínicos, de acuerdo al desplazamiento temporal en sus trabajos que señalamos anteriormente).

Ahora bien, estas artes de gobernar no pueden darse de manera separada de la cuestión de «cómo no ser gobernado de esta manera», como manera de desconfiar de estas artes, de recusarlas, de limitarlas, de transformarlas. La actitud crítica habría surgido como «una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc.» Y propone una primera definición de la crítica como «el arte de no ser de tal modo gobernado» (FOUCAULT, 1995, 7). Pero nos resulta más sugerente una segunda definición que dice:

«la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podrá denominar, con una palabra, la política de la verdad» (FOUCAULT, 1995, 8).

Esta desujeción, lejos de señalar una disolución del sujeto, indica una función de oposición respecto del orden establecido, es decir, que la función «desujeción» no tiene otra razón que la transformación de sí, la constitución de un sí mismo autónomo. Judith Butler dice que esa formación de sí mismo se hace en

desobediencia a los principios de acuerdo con los cuales uno se forma, entonces, este *ethos*

«se convierte en la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción, lo que quiere decir que arriesga su deformación como sujeto, ocupando esa posición ontológicamente insegura que plantea otra vez la cuestión: quién será un sujeto aquí y qué contará como vida; un momento de cuestionamiento ético que requiere que rompamos los hábitos de juicio a favor de una práctica más arriesgada que busca actuar con artisticidad en la coacción» (BUTLER, 2001).

La idea del arte de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva muestra en exacta medida el vínculo entre la práctica crítica y la subjetivación como transformación de sí en relación a una regla de conducta. De esta forma, la actitud crítica es una práctica de la libertad.

Actitud crítica y modo de vida: desujeción y subjetivación

Es bastante conocido y reproducido el pasaje de *El uso de los placeres* por quienes gustamos de pasajes conmovedores de la escritura foucaultea, y que fue recitado por Deleuze en el patio del hospital de la *Salpêtrière*, aquella mañana de junio en la que Foucault moría:

«En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué

valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero, ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? Siempre hay algo irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El «ensayo» –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, una «ascesis», un ejercicio de sí, para el pensamiento» (FOUCAULT, 2008: 14-15).

La introducción de *El uso de los placeres* se nos presenta como una reflexión acerca de los propios laberintos del pensamiento, los derroteros a través de los cuales el pensamiento

deviene otro, y la filosofía, el ejercicio de un pensamiento que busca siempre modificarse a sí mismo, interpelarse en lo que se ha constituido como puñado de certezas, y por lo tanto, cimbronazo para seguir pensando. Los desplazamientos se suceden conforme al arrastre de las olas sobre la playa, y allí donde no había nada, el barrer del agua trae nuevas formas, objetos y métodos. La revisión de su marco teórico en aquél segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, la puesta en perspectiva del propio trabajo a la luz de los desplazamientos producidos por el pensamiento, constituyen las «modificaciones» en la escritura de aquél prólogo. ¿Por qué razón está allí, puesta en primera persona, por qué una escritura personal, cuando Foucault en otras páginas de antaño de modo desiderativo expresa que quisiera perder el rostro en su escritura? Como reza la sentencia nietzscheana «¿Quién es propiamente el que aquí hace preguntas?» (NIETZSCHE, 1997b: 21).

Indudablemente hay allí una enunciación importante de qué es la filosofía hoy como práctica del pensamiento, pero también, el lugar correspondiente al filósofo en cuanto parresiastés. Una relación sujeto-verdad ejercitada en la propia escritura, casi autobiográfica, en la que se dramatiza el discurso. Después de todo, con aquellas modificaciones en la *Historia de la sexualidad*, con la toma de partido por lo que constituye el estudio de una hermenéutica de sí en detrimento de un examen histórico sobre el deseo, Foucault no hacía otra cosa que continuar con sus trabajos sobre una historia de la verdad, pero asumiendo, esta vez, el lugar que le corresponde en esa historia y la inquietud política acerca de la propia constitución histórica como experiencia. Entonces, quizá deba ser atribuida no sólo a los textos antiguos que se analizan en *El uso de los placeres*, sino también a los propios y últimos trabajos de Foucault, aquella función eto-poiética, es decir una

escritura operadora que nos permite interrogarnos en lo que somos y reconocernos como sujetos éticos, inquietud necesaria para una transformación de nosotros por nosotros mismos.

En la conferencia publicada en 1969 «¿Qué es un autor?» Foucault se dirigía a mostrar que el autor es una función que permite agrupar un cierto número de textos, clasificarlos, oponerlos, dotarlos de una cierta unidad en cuanto al modo de ser de un discurso, y cuya pretensión es la de imprimirse como huella en una tradición: lo delimita respecto del universo de palabras proferidas al azar, de la cotidianidad de la lengua, de las palabras que indiferentes se encuentran destinadas al olvido. De allí que el nombre del autor y el nombre personal no ofrezcan entre sí un isomorfismo ontológico. La conferencia comienza recordado la frase de Beckett «no importa quién habla». En ella Foucault ve lo que considera el principio ético de escritura contemporánea. En ningún momento Foucault se refiere a la negación del autor, como se le atribuye, sino más bien a mostrar la función del autor respecto de la escritura, de la misma forma que en *Las palabras y las cosas* no dijo que el hombre había muerto, sino que analizó las posibilidades y condiciones de emergencia como función respecto del saber. Tal vez el punto en cuestión podamos dilucidarlo con la lectura del siguiente pasaje:

«Pero evidentemente no basta con repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido. Igualmente, no basta con repetir indefinidamente que Dios y el hombre han muerto de una muerte conjunta. Lo que debería hacerse es localizar el espacio que ha quedado vacío con la desaparición del autor, seguir con la mirada el reparto de lagunas y de fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer» (FOUCAULT, 2010c: 92).

Para decir más adelante:

«Dejar de plantear la pregunta: ¿cómo la libertad de un sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darles un sentido, cómo puede animar, desde el interior, las reglas de un lenguaje y realizar así los objetivos que le son propios? Y en su lugar plantear estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden del discurso? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discursos, qué funciones ejercer, y obedeciendo a qué reglas? En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso» (FOUCAULT, 2010c: 308)

¿Pero cómo interpretar el desplazamiento de aquél que dejó murmurante por años la desaparición del hombre como un rostro en la arena, y que denunciara el kantismo en el análisis del discurso y una moral de estado civil respecto de la propia escritura, a alguien que luego se inscribe en la tradición crítica de Kant y cuyos últimos trabajos se dedican a una hermenéutica del sujeto? Ha de notarse que, de cualquier modo, desde sus primeros libros Foucault ha usado los prólogos y las conclusiones para hablar en primera persona, e incluso, para bufarse –no sin argumentos claros y contundentes– de las posibles críticas que él imagina que se le realizarán, al acabar la lectura de uno de sus trabajos. Recurso que, por demás, ya había utilizado Nietzsche. Quizás el más paradigmático es el de *La arqueología del saber*, cuyas conclusiones son un diálogo ficticio entre sus detractores y él mismo, respondiéndoles. Detractores cuyas críticas se dirigen a que su análisis del discurso prescinde del sujeto parlante y lo

trata como si jamás nadie lo hubiere formulado. A lo que Foucault responde, para medir la distancia que lo separa del estructuralismo, que si ha suspendido las referencias al sujeto parlante no ha sido para descubrir unas leyes universales del discurso, común a los hombres de todas las épocas. Sino por el contrario, para mostrar las diferencias entre unas épocas y otras, en cuanto a objetos, opiniones y elecciones, merced a compartir una práctica discursiva (FOUCAULT, 2004: 334-335). Pero antes, en la introducción de *La arqueología del saber*, Foucault imaginaba esta demanda y esta respuesta:

«– ¿No está usted seguro de lo que dice? ¿Va usted de nuevo a cambiar, a desplazarse en relación con las preguntas que se le hacen, a decir que las objeciones no apuntan realmente al lugar en que usted se pronuncia? ¿Se prepara usted a decir una vez más que nunca ha sido usted lo que se le reprocha ser? Se está preparando ya la salida que en su próximo libro le permitirá resurgir en otro lugar y hacer burla como la está haciendo ahora: «No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo».

– ¡Cómo! ¿Se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir, y creen que me obstinaría, si no preparara –con mano un tanto febril– el laberinto por el que aventurarme, con mi propósito por delante, abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, laberinto donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar? Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me

pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir» (FOUCAULT, 2004: 28-29).

Extraviarse y perderse han sido un motivo en la escritura foucaultiana. Y a pesar del cambio en el lugar de la enunciación –del desbarranque en la figura del autor hacia una ontología de nosotros mismos, en la que el filósofo se asume ligado a la verdad que profiere–, encontramos la misma seducción por perderse y devenir otro. Con esto queremos mostrar que no hay tal *hiatus* entre una formulación y otra, o, en todo caso si lo hay, se trata de una búsqueda respecto de la propia escritura y del lugar que le corresponde en la enunciación. No se trataba de soslayar la responsabilidad de quien escribe, de quien profiere la palabra en aquellos años en el que se desdibuja el autor. No se trataba tampoco de abandonar la pregunta nietzscheana por el *quién*. Sino de mostrar que ese *quién* no es un sujeto trascendental que por un acto de conciencia se funda a sí mismo y con ello sustenta el edificio de un conocimiento objetivo. Ese *quién* ha sido atravesado por fuerzas históricas, sociales y culturales, ha sido atravesado por un discurso que le precede y que lo toma para decirse. Ese *quién* se encuentra *poseído*. De manera que entre aquél Foucault y éste, no debemos buscar la confesión de un cambio de perspectiva respecto del sujeto, sino tal vez preguntarnos si la entrada de la propia subjetividad en la escritura, pero también la concepción de una escritura de sí –esto es una escritura como práctica o técnica de relación consigo mismo–, no se deben a una nueva concepción de ese «sí mismo». Para decirlo de otro modo. Si mientras que en aquellos años jóvenes e influenciado por las ráfagas estructuralistas, Foucault esperaba la desaparición del sujeto en la escritura, quizás no quisiese en ese momento más que acallar

un yo y una conciencia a los que la cuestión de la subjetividad quedaba reducida. Y en estos años, próximos a su muerte y a nosotros, además de acallar la conciencia, haya buscado una escritura cuya voz surge de sí mismo, esto es, de la no reducción del sujeto a un sujeto trascendental del que se espera la objetividad soberana, tan soberana como él; una voz o unas voces que no sólo expresen aquél murmullo histórico que nos posee, sino también aquellas voces que han emergido en la lucha contra las determinaciones. Aquellas voces surgidas de la transformación de sí mismo por sí mismo.

La diferencia entre la expresión del yo y la expresión de sí mismo radica en la noción propiamente de «persona». La persona puede considerarse como un dispositivo en la configuración de la individualidad. Y tal como lo señala Roberto Espósito el sustancial fracaso de los derechos humanos se produce en razón de la ideología de la persona y no a pesar de ella (ESPÓSITO, 2009: 15 Y 105-109). Derecho y vida no se han reconciliado. Si tensionamos la esfera del derecho y la esfera de la ética, aquél avanza en detrimento de ésta, depotenciando las fuerzas de la vida. Con esto queremos decir que en cuanto nos hemos encontrado determinados cada vez más por prácticas sociales y discursos que responden a reglas y normas, menor posibilidad hemos tenido del desarrollo del plano ético, es decir, de una constitución de la individualidad mediante las propias reglas y mediante una normatividad dada a nosotros por nosotros mismos. En *El orden del discurso* Foucault muestra cómo la producción del discurso –que puede asociarse muy bien al dispositivo de la persona– se encuentra controlada y distribuida por procedimientos de exclusión, como lo prohibido, la oposición entre razón y locura y la oposición entre lo verdadero y lo falso, sin advertir éstas como una

constitución histórica. Éste último procedimiento es sostenido mediante una voluntad de verdad, institucionalizada en la pedagogía, la academia y la ciencia, que coacciona todo otro discurso, incluso y sobre todo, aquél referido a nosotros mismos. La función del autor es otro de los procedimientos de producción del discurso, y como principio de unidad del discurso —en tanto reconduce el discurso a la identidad de la individualidad y del yo—, produce veracidad. Ahora bien, dos cuestiones en cuanto a la mención del autor aquí. En primer lugar, destacar que el autor es una función, es decir que se ejerce bajo las determinaciones históricas en las que nos encontramos. Y en segundo lugar, y relacionado con ello, aquella verdad o pretensión de verdad no es la de la *parrhesía*, sino que, en cuanto nos encontramos dentro de una «disciplina», en los dos sentidos de la palabra, y aunque la función del autor ceda aquí a la agrupación disciplinar del conjunto de procedimientos, objetos y técnicas, tal verdad obedece a lo que Foucault denomina como «las reglas de una «policía» discursiva» (FOUCAULT, 2008b: 38).

Pero retomando la reflexión en torno del dispositivo de la persona, Espósito ve en Foucault (aunque también en Maurice Blanchot, Gilles Deleuze y otros) la figura de lo impersonal en su filosofía. ¿Qué supone una filosofía de lo impersonal? ¿Otra vez la borradura de un sujeto, la desaparición de la persona? ¿En qué medida es posible liberarse de los procedimientos de producción del discurso que señalamos, y a dónde nos conduciría esa liberación? Ya a Sartre y al existencialismo ateo se le reprochaba la posibilidad de caer en un nihilismo y falta de juicio moral al quitar a Dios del medio. Una y otra vez aparecen en la historia del pensamiento occidental el temor a un relativismo moral si quitamos un sistema de valores universales y peor aún, a la persona misma

depositaria de aquellos valores y de aquella «buena voluntad» (la voluntad de verdad –querer lo verdadero, querer lo indubitable, querer lo universal– ha quedado históricamente asociada a la moralización del pensamiento, en la medida en que la búsqueda de lo verdadero se asocia a la intención de hacer el bien, y el error a la falta de voluntad). Pero si la categoría de persona sirve a explicaciones ideológicas contrapuestas en cuanto a sus principios, desde el punto de vista político tanto a la izquierda como a la derecha conservadora, demuestra con ello que ya no nos sirve para pensarnos a nosotros mismos, sino en tanto escudo justificatorio de nuestras prácticas y nuestros discursos, sin ulterior crítica.² Sin mencionar que se reintroduce un dualismo que ha intentado superarse de variadas formas, convirtiendo a la persona en alguien que ya no tiene cuerpo y destinada a la institucionalización de su individualidad como sujeto jurídico, titular de derechos, tanto más cuando la persona se encuentra identificada con la parte racional y voluntaria del individuo.

En Foucault, la función subjetiva en el discurso no remite necesariamente a un yo o persona. En la conferencia «¿Qué es un autor?» se aborda la escritura como el juego de la exterioridad desplegada. No deja de referirse a sí misma, pero no como interioridad sino como exterioridad o «abertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no cesa de desaparecer» (FOUCAULT, 2010c: 294). Podríamos pensarlo a partir de la noción de pliegue: una exterioridad que se repliega sobre sí y constituye un espacio,

² Nos referimos sobre todo en el terreno de la bioética, por ejemplo, en los debates acerca de la legalización del aborto, ya que tanto quienes se arrogan el derecho sobre su propio cuerpo –y donde el cuerpo es reificado como propiedad privada–, como quienes lo declaran no disponible en tanto propiedad intangible de Dios, suponen la persona.

una cavidad, que no deja de ser dinámico y de transformarse. Si bien Foucault evitó una teoría del sujeto y no era de su interés abordar la cuestión desde un planteo metafísico, puede verse el avance hacia la conceptualización de un *sí mismo* (*soi-même*) y en tal sentido es que Espósito refiere su pensamiento a una filosofía de lo impersonal. Ahora bien, quizá convenga en ulteriores trabajos para continuar su labor, abordar las características de ese *sí mismo* y sus diferencias específicas con el sujeto moderno, ya sea tanto del individuo y la persona como titular de derechos, como del yo como fundamento del conocimiento. En este sentido, realizaríamos una filosofía del acontecimiento que atiende la materialidad de los incorpóreos (FOUCAULT, 2008b: 57), para desentrañar una concepción ontológica diametralmente opuesta a la abstracción de un sujeto absoluto deshistorizado y también a la concepción estructuralista como mero efecto de superficie. Caracterizarlo nos permitiría abordar nuevas figuras de la subjetivación, que contribuyen a realizar aquello que Foucault considera como una tarea propia de la filosofía: diagnosticar nuestro presente, realizar una crítica de lo que somos. Pero también conocer formas de resistencia al tipo de gubernamentalidad que administra la vida, no tanto a su variante totalitaria, como a la neoliberal, que encuentra escasos desarrollos.

Nos preguntábamos acerca del aparente desplazamiento entre quien anunciara el espacio vacío del hombre como fundamento de todo conocimiento y aquél que años más tarde hablara de una «ontología de nosotros mismos» y del lugar que el filósofo ocupa al emitir su discurso en una historia de la verdad. Y encontramos que lejos de ver en ello una posición respecto del sujeto que Foucault debiera haber rectificado, se trata de un desplazamiento de perspectiva. Acallar a la persona y que hable el sí mismo, es decir, el campo de fuerzas que se estructura entre el dispositivo

de la persona y una vida que se configura como una forma de resistencia a aquél. Y cuando decimos campo de fuerzas claramente no hacemos referencia al yo de la conciencia, porque como lo señala Pierre Klossowski, el cuerpo como instrumento de la conciencia ya no es sinónimo de sí mismo, sino un homónimo de la persona (KLOSSOWSKI, 2005: 38-39). Nos referimos más bien a lo que el propio Nietzsche entiende por *sí mismo* (*Selbst*): una pluralidad de fuerzas (NIETZSCHE, 1997a: 129-130), «una estructura social de muchas «almas»» (NIETZSCHE, 1997b: 41): el cuerpo ya no blandido por la persona.

Foucault ha seguido buscando y construyendo el laberinto en donde perderse. Conocerse a sí mismo, entendido el precepto como para los griegos, es decir, asociado a la inquietud de sí, no es «encontrarse» a sí mismo, sino tomar distancia cada vez del que nos ha sujetado. Sumir al pensamiento al riesgo de pensar lo nuevo y arriesgar en ello la transformación de sí mismo. Hay un extravío de quien conoce, en la medida en que se desasocia de una verdad y corre tras aquella curiosidad de los nuevos destinos del pensamiento. Ese trabajo es para Foucault un trabajo crítico. La filosofía es crítica en la medida en que busca diagnosticar el presente para su transformación. En *La arqueología del saber* ya decía que la historia del pensamiento es la historia de nosotros mismos (FOUCAULT, 2004: 340), pero también expresaba la inquietud política por el presente, anticipándose a sus últimas investigaciones:

«¿Qué miedo es, pues, ese que le hace responder a usted en términos de conciencia cuando se le hable de una práctica, de sus condiciones, de sus reglas, de sus transformaciones históricas? ¿Qué miedo es, pues, ese que le hace a usted buscar, más allá de todos los límites, las rupturas, las

sacudidas, las escansiones, el gran destino histórico-trascendental del Occidente?

A esta pregunta, estoy convencido de que la única respuesta que hay es política. Dejémosla, por hoy, en suspenso. Quizá sea preciso volver a ella pronto y en otra forma» (FOUCAULT, 2004: 352-353).

Foucault vuelve a la pregunta. La historia de nosotros mismos mediante la historia de la verdad, el diagnóstico del presente, la pregunta política acerca de qué debemos hacer de nosotros mismos. ¿Cambió finalmente su modo de pensar, logró extraviarse, perderse para finalmente aparecer ante unos ojos que jamás volverá a encontrar? «Quizá, como mucho, nos permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció la relación con uno mismo» (FOUCAULT, 2008: 17).

BIBLIOGRAFÍA

BUTLER, Judith (2001). «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault». En: Instituto europeo para políticas culturales progresivas. Mayo 2001. <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>.

ESPÓSITO, Roberto (2009). *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu.

FOUCAULT, Michel (2004). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2008). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (2008b). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets.

FOUCAULT, Michel (2010). «Polémica, política y problematizaciones». En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós.

FOUCAULT, Michel (1995). «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]». En: *Revista de Filosofía*, N° 11. Universidad de Murcia.

FOUCAULT, Michel (2010b). «¿Qué es la Ilustración?». En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós.

FOUCAULT, Michel (2010c). «¿Qué es un autor?». En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós.

KLOSSOWSKI, Pierre (2005). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires, Terramar.

NIETZSCHE, Friedrich (1997a). *Fragmentos Póstumos*. Bogotá, Norma.

NIETZSCHE, Friedrich (1997b). *Más allá del bien y del mal; prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza.