



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y SUBJETIVIDAD
ÉTICA EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A:
ERIKA JUDITH SALINAS DE LA TORRE



DIRECTOR DE TESIS: DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUÍZ

MEXICO, D.F.

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***Para ti, Abraham por insistir en el agradecimiento a la vida y las personas,
por ser apoyo y darle sentido a este y todos los proyectos de mi vida***

**A mi mamá por su nobleza y su amor, a la sonrisa de Jorge, el abrazo de
Luis y los silencios cariñosos de Salvador.**

Isaura, gracias por ser hermana y por los desvelos compartidos.

**Agradezco también enormemente el apoyo, la guía y el entusiasmo
del Dr. Pedro Enrique García Ruiz para este trabajo;
a mis asesores y sinodales, la Dra. Julieta Lizaola, el Dr. Carlos Oliva, la
Dra. Zenia Yebenes y el Dr. Gerardo Rivas, infinitas gracias.**

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	3
---------------------------	---

CAPÍTULO I

CONTEXTO Y JUSTIFICACIÓN DEL ANÁLISIS DEL SUJETO

1.1 El estatus del sujeto en el panorama actual.....	9
1.2 Filosofía y ciencia en torno al sujeto.....	13
1.2.1 La perspectiva científicista.....	15
1.2.2 Análisis filosófico sobre la construcción del sujeto.....	19

CAPÍTULO II

PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y SUBJETIVIDAD ÉTICA EN FOUCAULT

2. Introducción.....	23
2.1 Análisis de la subjetivación en Foucault.....	27
2.1.1 La sujeción al discurso.....	27
2.1.2 La crítica a la subjetividad en la sociedad disciplinaria.....	30
2.1.3 La sujeción moral.....	34
2.2 La actualización de la ética del cuidado de sí.....	42
2.2.1 La resistencia del individuo crítico.....	43
2.2.2 Frente al agotamiento de la moral.....	47
2.3 Críticas a la ética del cuidado de sí.....	50
CONCLUSIÓN. ÉTICA, SUJETO Y SOCIEDAD	56
BIBLIOGRAFÍA	70

INTRODUCCIÓN

El tema de la subjetividad es quizá uno de los que ocupan mayor espacio dentro de la reflexión contemporánea, pues si bien desde Platón la filosofía se ha ocupado del individuo y durante el helenismo la reflexión se tornó principalmente hacia el sujeto, no es sino a partir del siglo XIX que éste llega a ocupar un lugar específico, independiente y primordial en los discursos del saber, suscitando a partir de entonces el irreconciliable debate entre modernos y posmodernos acerca del estado del hombre, que podía morir o bien que no podía morir y estaba más vivo que nunca. Pasado un poco la efervescencia del debate, es la ocasión de que unos y otros puedan repensar la cuestión, intentando evaluar si el debate fue útil o si ambas posturas quedaron estancadas en los mismos argumentos. Es ésta quizá una de las razones por la que la reflexión sobre el sujeto, la subjetividad y la identidad vuelve a ocupar un lugar en el primer plano de las discusiones tanto en filosofía como en ciencias sociales, además de algunas otras disciplinas. Otra razón es que la cuestión del sujeto y del proceso de cómo se llega a ser lo que se es o lo que se puede ser, está a la base de toda indagación en teoría moral y política.

Adelantándonos a toda conclusión respecto a este debate, podemos comenzar afirmando que, en cualquier caso y respecto del sujeto, pertenecemos en la actualidad a una época heredera de una tradición humanista que ha fijado de una vez y para siempre los universales antropológicos respecto a lo que el hombre es, envolviéndonos psicologías, literatura y mercadotecnia del yo, enfocadas a conducir la vida de cada individuo sin problemas y bajo una normatividad específica, hacia la prosperidad. De igual manera, las ciencias humanistas del siglo XX que cuestionan la cultura, no hacen más que promover y perpetuar la definición de sujeto que el discurso del saber específico ha fabricado, abogando por la búsqueda del yo verdadero, sin atreverse a reflexionar el origen de sus propios conceptos y metodología. Este diagnóstico no es amplio y mucho menos acertado en su totalidad, pero lo que intentamos simplemente es señalar que

entre el nudo histórico de conceptos, problemas y acontecimientos que los investigadores de la modernidad tienen como clave para interpretarla, el de la subjetividad ocupa, sin lugar a dudas, un espacio primordial como quedará justificado de manera más detallada en la primera parte de esta investigación, en donde también haremos referencia a las diferencias sustanciales que se dan entre filosofía y ciencia al momento de emprender el análisis y llegar a conclusiones respecto al sujeto, para así, hacer patente la necesidad de no dejar en el discurso objetivo el dictamen de lo que el hombre es.

Sin embargo, no sólo la ciencia se encuentra con dificultades al abordar la cuestión del sujeto, sino que la filosofía misma, como ya mencionamos, se ha debatido históricamente por la afirmación o negación de éste, apelando a una esencia inmutable del hombre, por un lado, o a la desaparición de éste a favor de las estructuras o el discurso, por otro. Ninguna de estas posturas parece viable para intentar resolver las exigencias de nuestro actual contexto ético, pues tan necesario es el reconocimiento del sujeto activo y su participación crítica en la transformación de la sociedad, como indispensable reconocer los dispositivos culturales y científicos en los que inevitablemente se encuentra inserto el hombre.

De esta manera, tratando de conciliar ambos elementos, que en la ciencia y en numerosas doctrinas filosóficas se encuentran radicalmente divididos, dedicaremos el segundo capítulo de la investigación, a desarrollar la tesis principal que del sujeto elaboró el filósofo francés Michel Foucault, como tema recurrente, a lo largo de su vida, ya que de acuerdo a nuestra hipótesis, el autor da respuesta a aquello que somos hoy mediante el análisis de las formas de subjetivación del individuo, y al mismo tiempo propone la manera de superar eso que somos a través de la creación de la subjetividad ética y el cuidado de uno mismo. Así pues, presentamos el trabajo foucaultiano a través de dos hipótesis principales que giran en torno a la interpretación del sujeto y que indistintamente el autor se empeñó en desarrollar a lo largo de todo su trabajo intelectual: la primera donde el autor refiere que aquello que somos lo han dictado históricamente distintos modos de sujeción, en los que el individuo aparece *sujeto* a distintos discursos médicos, políticos, morales, penitenciarios,

etcétera, que buscan la substanciación del sujeto para que de esta manera sea predecible y manipulable. Con este análisis, Foucault concluye que es imposible escapar del poder, y que de hecho su intención nunca ha sido esa, pues sabiamente reconoce que las relaciones de poder son la base de toda socialización, así como también es imposible desarrollarse fuera de un contexto cultural específico o *episteme*, como él lo llamó.

Sin embargo, y es aquí donde a nuestro parecer Foucault explica su segunda conclusión importante respecto del sujeto, dentro de esa red inevitable de relaciones de poder, el sujeto debe ser capaz de reconocer los límites y excesos de ese poder para lograr la modificación de realidades devastadoras para el mundo y el propio ser humano; es decir, el individuo debe reconocerse como sujeto crítico y activo, no como esencia inmutable. Para este fin, el autor propone una reconceptualización de la ética, en donde más que el seguimiento irreflexivo de principios fundamentalistas, se abogue por la promoción de la construcción de la *subjetividad ética* y se mantenga el cuidado y el gobierno de uno mismo, de tal forma que, de manera reflexiva y crítica, el individuo pueda cuidar y gobernar a los otros.

Este primer estudio del sujeto que denominaremos *procesos de subjetivación*, lo inicia Foucault acertadamente, con la historia de las ciencias, específicamente las humanas, ya que éstas encabezan la lista de discursos y estrategias que determinan lo que el hombre es en la actualidad, sujetándolo a conductas e identidades claramente anticipadas. Posteriormente y de igual manera, durante el periodo genealógico del autor, la cuestión de la subjetivación continuará siendo la premisa principal, afirmando que ya no será el saber, sino las técnicas del poder las que determinarán lo que somos bajo una estrategia sutil, pero dominante, de disciplinariedad que han venido manejando las principales instituciones filantrópicas y de sanidad de la cultura moderna. Este planteamiento desembocará finalmente en el controversial análisis ético del autor, donde bajo el mismo planteamiento analiza las formas en que el individuo ha aprendido a reconocerse a sí mismo como sujeto de una determinada moralidad, conducta, identidad y conocimiento de sí.

Ya en el segundo capítulo de la investigación nos dedicaremos primeramente a señalar la continuidad y congruencia teórica a lo largo de toda la obra del autor, al mostrar que la intención inmediata de la ética de Foucault, al igual que en la arqueología y la genealogía, no había sido otro que el de demostrar la soberana sujeción del individuo a las distintas actividades, ideologías e identidades que diversas estructuras y estrategias de saber y poder hacen imperar en determinada época, para que una vez identificadas y desenmascaradas pudieran ser modificadas.

Sin embargo, el trabajo más importante del autor creemos no culmina ahí, es decir que este análisis de las prácticas subjetivantes y sometedoras de la moralidad pastoral, y anteriormente del discurso científico y del poder, que realiza Foucault, no desemboca simplemente en esta crítica y negación del sujeto ético, sino en la elaboración de una filosofía preocupada por la transformación y constitución del individuo. Este objetivo lo logra el autor apelando a un segundo análisis del sujeto, que atendiendo a nuestro marco expositivo llamaríamos *subjetividad*, en donde ésta más que definirse se construye, a partir del redescubrimiento en la *episteme* griega y helenística de una fuente inacabada de tecnologías éticas del yo y de prácticas sobre la transformación y cuidado de sí mismo, que el cristianismo y la modernidad fueron modificando y adaptando de acuerdo a sus propios intereses.

Dentro del espacio de la moralidad, es quizá esta transición del periodo greco-romano al cristianismo, la discontinuidad histórica que más datos revela sobre la construcción de la nuestra actual moralidad, y de ahí que el análisis exhaustivo que hace Foucault sobre el mundo griego no sea simplemente porque vea en ellos un estilo de existencia admirable y ejemplar, sino que intenta dar cuenta del cambio y la modificación que la relación ética-sujeto, ha sufrido en la actualidad, tampoco se trata de aceptar o rechazar tal o cual parte de los griegos para transponer su modelo ético a la actualidad, sino de hacer patente esa transformación que hemos olvidado.

Así pues, intentamos centrar la investigación en la aclaración y distinción de dos trabajos de investigación referente al sujeto en la ética de Foucault: uno

que se refiere al análisis de los procesos de subjetivación que el autor encuentra en la ética a partir del cristianismo y que por tanto niega y rechaza proclamando la muerte de ese sujeto; y por otra parte, una ética que afirma la libertad del individuo, con fundamento ya no en el sujeto, sino en el individuo liberado de esta sujeción. Rechaza la moral del sujeto, pero sueña y termina su vida ideando una ética de la experiencia del sí mismo, donde a través del *ethos* se busca intensificar las relaciones del individuo consigo mismo a fin de transformarse.

Foucault, aún en la ética sigue fiel a su proyecto, pues no es que contradictoriamente el autor haya vuelto al sujeto para afirmarlo, cumple en primera instancia la labor arqueológica de negar la subjetividad moral y la sujeción del yo que hacen las ciencias humanas, el autor reclama el exceso de análisis y de interiorización que, a partir del cristianismo y durante siglos, el poder pastoral cristiano y después las ciencias psicológicas, han sometido al alma hasta el extremo de que no quede ya nada de ella. En la *Historia de la sexualidad* intenta poner de manifiesto el rechazo a esta idea del alma como sustancia que la ha dejado a sí misma corrompida y comprometida, y que su proyecto no responde a esta continuidad histórica de seguir adentrándose y sujetando al individuo a las profundidades del sí mismo, sino que partiendo de este último aboga por las formas de su exterioridad, el cuerpo y la superficie del yo, centrándose en la tarea de establecer sus formas y transformarlas.

En la ética cristiana, el yo no es algo que se pueda fabricar, sino algo a lo que hay que renunciar y que es preciso descifrar. El culto al yo contemporáneo podría explicarse como una especie de reacción a esta renuncia de sí. Frente a esta reacción esotérica de *sí-mismo*, Foucault pretende, en cualquier caso, recurrir a la antigua idea de la cultura del yo, de suerte que el sí-mismo sea una obra de arte a crear: un concepto exotérico del yo dirigido hacia fuera y organizado en torno a la capacidad a esa superficie que es el sí-mismo.¹

Como Adorno, nuestro autor propone la actividad de autorreflexión crítica y el arte de vivir propias del sujeto, como filosofía auténtica, de tal forma que a través de ella se resuelvan nuevas prácticas de relaciones humanas que critiquen y recreen la totalidad de la vida, se separe la ciencia de la vida, se

¹ Wilhelm, Schmid. *En busca de un nuevo arte de vivir*. p. 226

quebrante la solidez del conocimiento y se supere el estado de postración tanto de la vida como de la política. Para Foucault esta es una tarea que sólo el hombre puede y debe realizar mediante el análisis, la crítica y la práctica de los cuatro elementos que el autor destacó en su investigación ética, siendo el modo de sujeción y el trabajo ético (*pratique de soi*) los que mayor participación exigen del individuo y los que permiten por tanto hacer de la libertad una cuestión práctica y no simplemente formal, una libertad no de los actos, de las intenciones o del deseo, sino la de escoger una manera de ser y los medios “de transformación serán los de un análisis crítico que reconstituya las formas del hombre en singularidades transformables”² y que termine con la historia de la subjetividad occidental.

² Rajchman, John. *Foucault: la ética y la obra en Michel Foucault / Filósofo*. p. 213

CAPÍTULO I

CONTEXTO Y JUSTIFICACIÓN DEL ANÁLISIS DEL SUJETO

1.1 El estatus del sujeto en el panorama actual

Toda reflexión filosófica obedece y está determinada por el estado de cosas y situación del mundo, es decir, que está siempre en relación con los sujetos y su mundo social. En este sentido, plantear el estudio de la subjetividad responde a la situación actual de nuestra cultura occidental, en donde la búsqueda de sentido y realización personal se ha vuelto un valor hegemónico dentro de un orden social en el que el estado, la familia, la etnicidad, etc., está en decadencia.

De esta forma, los individuos no son ya reflejos pasivos de las circunstancias sino *constructores activos de sus propias vidas* y la corriente de la sociedad moderna se torna así en una ética de la realización y el triunfo individual.

¿A qué obedece pues esta inquietud por el sujeto que no sólo la filosofía sino que en general el individuo en su colectividad busca resolver?

Como Luckman y Berger señalan, el planteamiento e interés sobre la subjetividad está determinado por el estado actual de la cultura y no directamente por una inquietud individual, ya que no es en virtud de la herencia o la fatalidad que seamos lo que somos, sino en virtud de la observación del medio en el que vivimos. Se trata de una relación determinante que la cultura ejerce sobre el sujeto, en donde la clave, para ambos autores, radica en la observancia y referencia al tipo de sociedad que hemos dejado atrás, para, mediante analogía, evaluar lo que somos hoy.

Siguiendo este argumento, podemos observar que hasta la modernidad siguió vigente el tipo de sociedad tradicional con sistema de valores únicos y aplicables que reservaban y administraban la identidad del sujeto y donde éste “se consideraba parte de un orden mayor en el que se encontraba confinado su lugar y puesto determinado (...) y en el que distintas órdenes nos limitaban y a su vez daban sentido al mundo”³. El establecimiento de ese orden hacía que el individuo depositara la confianza en los valores morales y en la suprema significación de su sentido de vida. Hasta el periodo moderno, la sociedad a través de sus instituciones, modelaba una personalidad autosuficiente, sólida, digna, segura y congruente a lo largo del tiempo, ya que “en la comunidad tradicional, las relaciones eran confiables, continuadas y directas, lo que favorecía la adquisición de un solo sentido del yo: el sentimiento de la propia identidad era amplio y permanentemente sustentado”⁴.

Así tenemos un sujeto *premoderno* estable y genuino, con una identidad definida por la cultura y por tanto exento de crisis subjetivistas. Pero cuando el modernista poco a poco se cruza con el desafío de la posmodernidad, de la saturación social y tecnológica, la propia identidad resulta cuestionada en lugar de vivir confirmada y se ve arrancada de la seguridad que le brindaba su yo único y esencial.

Frente a este esquema inmediato anterior de la modernidad, en la actualidad el individuo es ya el actor principal del mundo, pues éste último aparece resquebrajado, disperso y desbocado, ya que si bien siguen estando vigentes la cultura, las tradiciones y en general todas las instituciones, ya no definen al yo, al sujeto como tradicionalmente había sido y son incapaces de dotar de sentido la vida de sus individuos, derivando en un vacío moral casi insuperable. “El individuo ahora se desarrolla en un mundo donde no hay cohesión de valores institucionales que determinen la acción en la vida”⁵. El estado nacional, la clase, la familia tradicional en nuestra época, está en decadencia, así como la asociación del lugar y de la comunidad. Ya no existe

³ Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. p. 32

⁴ Gergen, Kenneth. *El yo saturado*. p. 192

⁵ Bergen y Luckman. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. p. 20

una realidad única para todos, el individuo pertenece ya a una cultura (actual) en donde los valores generales dejan de ser válidos para todos y coexisten múltiples sistemas de valores en una misma sociedad.

Así por un lado la diversificación y el resquebrajamiento de las instituciones tradicionales donadoras de coherencia a la identidad al individuo, y por otro el pluralismo en la elección de acciones, valores y tradiciones llevan a la pérdida y a su vez, a la necesidad de recuperación de la identidad del sujeto.

El esquema cultural actual exige pues, dotándonos de una aparente libertad que finalmente debe ser cuestionada, el *rescate de una identidad personal*, exige *definirnos* en cada momento quiénes somos y quiénes deseamos ser. Dentro de este orden social pluralista y globalizado, la sociedad ha construido un sujeto al que se le exige elegir en cada momento los elementos que conforman y conformarán su *identidad*.

“La compulsión de vivir una propia vida y la posibilidad de hacerlo surgen cuando la sociedad se vuelve diferenciada”⁶. De esta forma, el sujeto actual se constituye, por exigencias de la sociedad, en un ser humano capaz de escoger, decidir y crear, que aspira a ser autor de su propia vida. La responsabilidad del individuo es una determinante que la cultura ha impuesto ya de forma irrevocable. Nuestra vida está condenada a la actividad, la culpa y la responsabilidad individual.

En la etapa del pensamiento posmoderno ya no existen modelos históricos para vivir, nuestra identidad debe ser construida en una aparente libertad al “saber que no hay una cosa *en-sí* a la que deban ajustarse con exactitud nuestras consideraciones del mundo, y con esto pueda instalarse una sensación de liberación (...) uno es libre de construir, representar o describir el mundo que se le antoje”⁷.

⁶ Ulrich, Beck. *Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado (...)* En el límite. p. 54

⁷ Gergen, Kenneth. *El yo saturado*. p. 152

Evidentemente este auge del individualismo y la extrema preocupación por la subjetividad en el ámbito filosófico y científico, ha dejado caras facturas por pagar, cuya solución no puede encontrarse simplemente en voltear la mirada hacia los códigos morales, las instituciones mismas o la comunicación intersubjetiva, ya que estos en su conjunto, ofrecen esquemas de comportamiento caracterizados y regulados por el éxito, el placer y la satisfacción propia. La sociedad actual y sus instituciones se mueven por el ideal del progreso y el rendimiento económico, ya que “la prosperidad económica de un país se debe principalmente a tipos de personalidad caracterizados por una alta motivación de rendimiento... desarrollando este rasgo de personalidad con el material adecuado, el futuro bienestar de las sociedades es mayor”⁸.

Así las cosas, es necesario detenerse en el análisis del motor ideológico de progreso y utilidad que mueve a la sociedad actual, para señalar que el individuo para construirse debe mostrarse crítico ante los esquemas de utilidad, practicidad y mercancía que la sociedad pregona. Es aquí donde la filosofía debe introducir su trabajo crítico y reflexivo que a lo largo del trabajo trataremos de desarrollar.

Y es que si bien estamos determinados o insertos en un pluralismo, en el que coexisten múltiples sistemas valorativos y de acción, ante los cuales podría decirse que somos libres de elegir y de esta forma definirnos, esta posibilidad resulta falsa, ya que finalmente “nuestra propia vida depende de las instituciones. Nuestra propia vida está atrapada en redes de directrices y regulaciones”⁹.

Si lo anteriormente expuesto nos obliga a asumir como factor incuestionable el estado de individualismo puro de la sociedad posmoderna, en donde *la res pública* está desvitalizada y donde la problemática de la identidad del sujeto se asume como la preocupación general de la cultura, también es innegable, frente a los excesos de la posmodernidad que ya señalamos, la

⁸ Gergen, Kenneth. *El yo saturado*. p. 72

⁹ Ulrich, Beck. *Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado (...)* En *el límite*. p. 63

necesidad de moralizar, a partir del análisis crítico, la problemática de la *construcción del sujeto*, y es que el pensamiento crítico y reflexivo que caracteriza la filosofía no puede conformarse con la descripción y la afirmación total de la sociedad actual “desprovista de los últimos valores sociales y morales que coexistían para dar paso al individualismo puro (...) y en donde únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, el éxtasis de la liberación personal y la obsesión por el cuerpo y el sexo”¹⁰.

Nos resta sólo concluir que si por una parte asumimos como irrefutable una sociedad como la nuestra, caracterizada por su apertura, su pluralidad y que tiene en cuenta sobre todo los deseos del individuo; es decir una sociedad modulada en función de las motivaciones individuales, debemos también debemos asumir una ética que atiende al desarrollo del individuo y su realización como imperativo categórico, pero que a diferencia de las descripciones sociológicas, no niega en ningún momento la intersubjetividad colectiva. Es decir que al afirmar necesaria la inclinación de la ética a la reflexión hegemónica del sujeto, no apuntamos a una ética individualista sino que asumimos que en la esfera moral el sujeto nunca es totalmente subjetivo (individual) ni totalmente colectivo, por tanto, al hablar de la subjetividad, no nos referimos a un yo desligado de su esfera social sino en íntima e inquebrantable interacción con ella. El resto del trabajo está dedicado al análisis crítico, consciente y reflexivo sobre el proceso de conformación de la *constitución de esa subjetividad*.

1.2. Filosofía y ciencia en torno al sujeto

La necesidad de la reflexión ética en torno a la constitución de la identidad del sujeto actual, según explicamos en la sección anterior, se justifica por dos cuestiones: primero por la condición posmoderna y su oleada de individualismo puro, acompañada del descongelamiento de la autoridad y las instituciones para instituir al sujeto como único guía de su existencia; y segundo porque la reflexión ética exige ir más allá de esta mera definición del estado cultural

¹⁰ Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. p. 49

cuestionando esa misma concepción y señalando los riesgos y consecuencias morales de este nuevo desarrollo de la cultura.

En este contexto, evidentemente, no ha sido sólo la filosofía quien ha adoptado la problemática del sujeto como centro de sus investigaciones, sino que la ciencia en general, a partir del siglo XIX se ha definido como *ciencia humana* y ha hecho de ésta su principal objeto de análisis e interpretación, llegando incluso a erigirse como el discurso hegemónico que en la actualidad dicta lo que el hombre es: un sujeto sano o enfermo, loco o cuerdo, delincuente o civil, etcétera. Ambas, filosofía y ciencia, siguen buscando hasta la actualidad, la determinación del sujeto, sin embargo, es históricamente conocido ya, los desencuentros entre ciencias sociales y naturales, podemos decir que éste ha sido su signo desde Aristóteles, quien pone de relieve la necesidad de la observación como principio del conocimiento, pero que a su vez plantea la causa teleológica como elemento central del entendimiento. Y han sido estos objetivos (observación y causa teleológica) precisamente quienes han marcado la imposibilidad del balance adecuado entre filosofía y ciencia.

Para la ciencia en general, el conocimiento del sujeto se adquiere a través de los sentidos y del uso lógico del entendimiento, estableciendo leyes generales del conocimiento y descubriendo las regularidades de *su naturaleza* y las relaciones sociales. Para ella existe un solo método científico y una pregunta fundamental ¿para qué?

Los paradigmas científicos además, como afirma Kuhn, “son estructuras que pertenecen al inconsciente colectivo científico y por tanto no están plenamente reglamentados, dependen más bien de la forma en que se encuentran constituidas las comunidades científicas”¹¹. Y es precisamente en esto donde la filosofía debe intervenir, averiguando cómo están organizadas esas comunidades, cuáles son sus formas de poder, negociación, legitimación social y el interior de la propia institución científica.

¹¹ Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. p. 45

Al intervenir críticamente en el análisis de estos discursos, se puede identificar aquello que la ciencia nos determina a ser, para que entonces pueda modificarse y ser de otra manera, a través de la participación crítica por parte del sujeto en la construcción de la realidad.

El conocimiento de lo humano y la indagación de la subjetividad, va más allá de una verdad única, no se conforma en lo útil y lo necesario del hombre, y el estudio ético-filosófico del sujeto permite tener acceso a formas de comprensión y explicación del individuo más allá de un mero ejercicio intelectual, siendo importante intentar aproximarse a las diversas formas discursivas que refieren a la constitución de las subjetividades.

Así pues, sólo señalaremos de manera muy general, por una parte, la forma que adquiere el discurso científico en torno al individuo, y por otra la perspectiva filosófica al respecto, para de esta manera intentar responder a lo que somos hoy y atrevernos a presentar, en un segundo capítulo, una propuesta que nos ayude a modificarlo.

1.2.1 La perspectiva científicista

El peligro que acecha al científico social es la
ilusión de la transparencia (...) el investigador tiene
que estar alerta ante este peligro.
No dar nada por obvio. Cultivar la extrañeza, la ignorancia a
fin de deshacer la ilusión del saber inmediato¹²

Desde finales del siglo XIX ya se habían generado una serie de tendencias críticas dirigidas a los modos de proceder de la ciencia, y hasta la fecha, la filosofía ha seguido ocupándose de esta problemática. Sin embargo, no es nuestro propósito adentrarnos en la polémica de este debate, sino tan sólo presentar brevemente aquellas carencias y/o excesos que presenta el discurso científico al ocuparse del estudio de la subjetividad, para de esta manera presentar la perspectiva filosófica en un segundo momento, y así

¹² Durkheim, E. *El método sociológico*. p. 81

elaborar una propuesta que ayude a la comprensión ética de la subjetividad y supere los problemas principales a los que el individuo y la cultura actual se enfrentan.

Uno de los objetivos de toda ciencia está cifrado en la descripción de hechos a partir de la realidad misma. La ciencia, sobre todo la actual, encerrada en su positivismo no puede rechazar el estado real de las cosas, sino que a partir de ahí teoriza y labora de una forma especializada y utilitarista.

En las ciencias humanas, no hay conflicto que resolver, no hay problemática, se concreta al registro de hechos y la realidad se reduce a la facticidad, obviando la interpretación, comprensión y modificación de la misma. En este sentido, la mayoría de las ciencias humanas y naturales han tratado de explicar al sujeto mismo únicamente por el modo en que la realidad dada y exterior influye en él, pero, como afirma Hegel, “éste es un procedimiento adecuado para entender los ladrillos, los geranios, y quizá también, aunque no sin dificultades, al gato y al caballo, pero no al hombre”¹³. Algo que aún todavía la ciencia no llega a observar es que la diferencia, que también Hegel señalaba, entre lo inorgánico, lo orgánico y lo humano reside precisamente en que el hombre es el único ser que, en sentido estricto, mantiene una relación activa con el exterior y con lo otro, pues él no repite mecánicamente el movimiento del todo: de la especie, sino que encarna el todo de una manera singular y novedosa. Cabe señalar además, que el proceso de individuación se presenta también de manera insipiente en el animal, de tal suerte que ni siquiera éste puede explicarse sólo con criterios externos. “Hablar de lo humano así, es hablar de ética: autonomía y autogeneración”¹⁴.

Otra característica de la ciencia es su afán de obtener y establecer verdades absolutas y apodícticas, y refiriéndonos específicamente al sujeto, de atrapar en conceptos y sistemas racionalmente organizados y fundamentados los modos de ser y actuar del ser humano y su cultura. “La ciencia enseña que el mundo se compone de entidades fijas y reconocibles (...) del mismo modo

¹³ Hegel. *Fenomenología del espíritu*. p. 169

¹⁴ Sagols, Lizbeth. *Unidad y pluralidad del sujeto ético*. p. 64

esto es válido para las personas”¹⁵. Sin embargo, toda reducción del sujeto a estructuras, es una manera de evadirlo, además de que pensar el sujeto es pensar la “no-identidad”, la pluralidad, el movimiento, el cambio, la transformación en el tiempo y el espacio. Ya Pico Della Mirándola en su *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, nos dice que la característica propia de lo humano, “aquello que distingue al sujeto de las cosas y los animales, es su capacidad de hacerse otro, esto es: no permanecer el mismo, sino cambiar constantemente de forma (...) la naturaleza humana es mudadiza y transformadora de sí misma”¹⁶

Así por ejemplo, diversos sociólogos inquietos por definir la dinámica cultural actual, desarrollan discursos fascinantes sobre la psicología social, como en el caso sonado de Ulrich Beck, Antoni Giddens, Lipovetsky, etcétera, pero que al concretarse en el mismo esquema positivista descriptivo, no llegan a la parte propositiva del discurso. Este último autor, por ejemplo, en su libro *La era del vacío*, señala que la posmodernidad es una era caracterizada por el narcisismo y el hedonismo, en donde el interés por la *res pública* y la sociedad desaparece completamente, y la cultura se transforma pluralista y sin sentido, en el que “todos los gustos y todos los comportamientos pueden cohabitar sin excluirse (...) en donde todo surge y desaparece”¹⁷. Sin duda, hay acierto en muchas de sus apreciaciones, sin embargo, esta afirmación no deja de ser sólo descriptiva y falta de crítica. El autor, que no interpreta los elementos aislados de esa realidad, sólo se concreta a la facticidad, llegando más que a criticarla negativamente a afirmarla como positiva, simplemente como *real*. El hombre se asume como narcisista, hedonista y carente de sentido, sumergido en una seducción continua por la cultura consumista, pero de lo cual no tiene reparo en aceptar que “el debilitamiento de la voluntad, no es catastrófico no prepara una humanidad sumisa y enajenada... no anuncia la subida del totalitarismo”¹⁸.

De esta forma, para los sociólogos y sicólogos científicistas es posible obtener y esclarecer una naturaleza de la identidad del sujeto “mediante la

¹⁵ Gergen, Kennet. op.cit. p. 63

¹⁶ Pico della Mirándola. *De la dignidad del hombre*. P. 116

¹⁷ Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. p. 34

¹⁸ Ibid. p. 56

aplicación sistemática de la razón y la observación de la naturaleza del mismo”¹⁹ y de esta forma generar un saber fundamentador.

La sicología tradicionalmente ha reconocido esencias básicas en los individuos que pueden describirse y fundamentarse. Por ejemplo, para la psicología psicoanalista, el logro principal de un desarrollo normal es un desarrollo de identidad firme, estable y definida. Por otro lado, también para las sicologías ambientalistas la conducta es modificable y controlable, y en la que “los diferentes problemas del individuo son equiparados con disfunciones de una máquina y donde el terapeuta opera en ellas como lo hace un mecánico con un artefacto descompuesto”²⁰.

Otro de los campos que han adquirido una fuerza predominante en la determinación de lo que el individuo es en la actualidad, es la biología molecular, donde a partir del trascendental descubrimiento de Watson y Crick del *secreto de la vida*, aquellos que se ocupan de *resolver los secretos de la naturaleza* pueden finalmente revelar, como dice Watson, o que significa verdaderamente el ser humano. En el discurso de la biología molecular el sujeto se afirma a sí mismo proyectándose en la representación a través de una identificación con las moléculas que codifican el esquema de la vida y dirigen su producción.

A medida que este discurso de la neurobiología molecular extiende sus fronteras hasta las profundidades del cerebro, el propio científico es arrastrado también hacia las profundidades de la máquina que ha creado. En este punto, el círculo del conocimiento científico, como ya vimos, amenaza cerrarse sobre sí mismo, y el anclaje que hasta ahora le proporcionaba un sujeto cognoscente corre peligro también de desaparecer por completo.

A la par de ésta, en pleno siglo XX vemos surgir otra clase de ciencia y con ella otro discurso, destinada a simular las artes del razonamiento matemático y la tecnología de computación, estamos hablando, por definición

¹⁹ ibid. p. 64

²⁰ ibid. p. 89

de una ciencia de la inteligencia artificial. De esta ciencia de las computadoras, esencialmente híbrida, ha salido un discurso que tiene tan poca necesidad del yo o del *nosotros* hipotéticos de la biología molecular, “como el discurso de la física clásica tenía de Dios, y en su lugar ofrece una mente capaz de existir sin el cuerpo (...) una mente que ha sido apropiada por su propio *alter ego*”²¹. Esta mente no carece de extensión ni aspira a llegar a Dios; es espacial y banalmente corpórea: un banco de controles e interruptores que se autorregulan y no necesitan de ningún agente externo que los mantenga.

A estas apresuradas observaciones sobre los criterios de análisis y argumentación con los que la psicología y la sociología trabajan en torno a la problemática del yo, pueden hacerse críticas contradiciendo o afirmando lo anteriormente expuesto, pero lo único que deseamos rescatar de esta breve exposición es el énfasis que la ciencia pone en el control, el manejo, la definición exacta y no problemática de la identidad del sujeto, dejando de lado los elementos críticos, negativos, morales y espirituales. Es decir, que los criterios que la ciencia utiliza para abordar, investigar y definir la identidad del yo, parten de una explicación causal, pero como más adelante argumentaremos, todo comportamiento humano entraña intencionalidad y por tanto comprensión e interpretación de esas intencionalidades y de ninguna manera explicaciones causales.

1.2.2 Análisis filosófico sobre la construcción del sujeto

Nos corresponde ahora señalar de manera muy general los elementos con que la filosofía aborda esta problemática del sujeto frente a los ya expuestos de las ciencias sociales.

Primeramente podemos decir que la filosofía al igual que la ciencia, también describe una realidad, o mejor dicho parte de ella, pero sabe que no se puede quedar ahí. Al pensamiento filosófico no le basta con describir una realidad, como tampoco asumirla como positiva e inmodificable, sino que busca

²¹ Fox Keller, Evelyn. *La paradoja de la subjetividad científica*. p. 166

un modo de hacerle frente al mundo, o como mejor expresaría Heidegger *busca resolverse en el mundo*.

La filosofía no puede pues quedarse con definiciones del mundo, de la cultura y del sujeto, pues no se rige como la ciencia por un conjunto de conocimientos, sino que es comprensión e interpretación.

El pensamiento del filósofo Charles Taylor es muy claro ejemplo, aunque no el único, de la diferencia existente entre el modo de análisis de la ciencia y el de la filosofía respecto al sujeto, ya que en él caracteriza, como también Gergen y Lipovetsky lo hacen, la tendencia del sujeto contemporáneo como un individualismo racional no comprometido y atomista. Taylor observa, al igual que muchos sociólogos, que en efecto el orden externo se va resquebrajando cada vez más y se han perdido los horizontes culturales para dar paso a una cultura narcisista radical “que se niega a la argumentación y en donde la vida puede parecer más sencilla si se desatienden los lazos exteriores”²².

Pero la diferencia estriba en que para Taylor el individualismo tiene una cara negativa y así explica que “el atomismo del individuo milita en contra de la participación ciudadana en la política (...) ya que se centra el sujeto en sí mismo y se olvida de la sociedad”²³. La obra de Taylor como ejemplo, pero el trabajo filosófico en general, supera pues en mucho las observaciones empíricas, subjetivas y atomistas que lleva a cabo la ciencia. Taylor intenta interpretar los datos de una nueva condición de la cultura, sin aceptar la realidad ni meramente describirla, sino que asimila el factor ético-moral de riesgo de una cultura que emerge como narcisista y que alarmante y aparentemente muestra inconciencia hacia las cuestiones que trascienden al yo.

La filosofía pues interpreta y comprende la identidad del sujeto y su cultura. La base de esta *comprensión* se encuentra en la tarea constante,

²² Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. p. 35

²³ *Ibid.* p. 46

espiritual, crítica, consciente y comunitaria por parte del sujeto de construir (se) una *identidad ética-moral*.

El esquema o las propuestas específicas que a lo largo de la historia del pensamiento se han dado de cómo identificar al sujeto así como del ocuparse de él, será tema de la siguiente parte, lo que nos interesa ahora es resaltar la preocupación que la filosofía tiene por interpretar, comprender y moralizar esta problemática centrando la atención tanto en el sujeto como en la cultura, esforzándonos por desarrollar a partir de estas directrices en la siguiente parte, un esquema no reduccionista ni simplificante de la identidad del sujeto, apelando a lo que Gadamer expone en su obra *Verdad y Método I* sobre el hecho de que la conducta del individuo (conformar su identidad) jamás responde a una sola causa, a un sólo motivo, sino que está inmerso en múltiples capas de significación, renunciando por tanto a la verdad absoluta y trascendente al respecto.

La cuestión del sujeto o la subjetividad misma, no es pues un mero dato particular y fáctico, sino un trabajo ético, comprensivo, que *compromete* al sujeto consigo mismo y con su comunidad. Así que si la necesidad de una *identidad del sujeto* es algo obviado e ignorado por la condición posmoderna, el punto es entonces moralizarlo.

Ésta ha sido sin duda una de las preocupaciones más importantes del discurso y reflexión filosófica del siglo pasado y la actualidad, numerosos pensadores se esfuerzan en llegar a conclusiones claras respecto del sujeto, sin embargo, sólo podemos observar cómo la ética se ha visto amenazada por excesos de moralidad e individualismo radical, y los discursos del individuo se quedan en intentos de praxis ética, repitiendo el mismo defecto cientificista del que es tan urgente escapar.

En este sentido, la tarea de sentirnos compatibles con un pensamiento que intentara no solo teorizar, sino ofrecer un esquema ético de conducta actual, reflexivo y no dogmático, que más que definir sujetos, hiciera modificarnos y construirnos, nos hace dedicar el resto de la investigación a la

exposición del pensamiento del filósofo francés Michel Foucault, quien con el extenso análisis del sujeto que hace a lo largo de toda su obra, de manera radical cuestiona el presente para modificarlo.

CAPÍTULO II

PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y SUBJETIVIDAD ÉTICA EN FOUCAULT

2. Introducción.

Una de las tesis que Michel Foucault siempre reiteró y mantuvo hasta su muerte fue la de tratar sus obras no como un sistema, sino como una pluralidad de puntos de fuerza, como multiplicidad con valor fundamentalmente local y práctico, idea que su contemporáneo Deleuze ilustró, refiriéndose a la teoría foucaultiana, como una caja de herramientas. Esa multiplicidad que es toda teoría, funciona como si de un calidoscopio se tratara, con un número si no infinito, sí al menos indefinido, de posiciones: muchas de ellas equilibradas y eficaces, algunas fatuas, todas ellas fascinantes. Lo que difícilmente tolera el autor es la pretensión de decir la verdad absoluta a su respecto, de reducir su voluntad polivalencia. Es posible así, que todo texto, para el autor no sea sino pretexto para ejercicios posteriores de análisis e interpretación: “invitación y desafío que consiste en la relectura y reutilización infinitas, para forjar figuras nuevas, composiciones relativamente originales”²⁴.

A pesar de estos claros señalamientos reiterados por Foucault hasta en sus últimos escritos, sus críticos contemporáneos han tratado de ver en la obra del autor una secuencia lógica y temporal con base en la metodología y la temática, distinguiéndose dos grupos importantes al respecto: los que contemplan tal obra como una sucesión de métodos (arqueología, genealogía, analítica o hermenéutica) y los que aprecian fundamentalmente una sucesión de temas o ámbitos de estudio (saber, poder, sujeto). Al interpretar de esta manera la obra del autor francés, es lógico que no vean en ella más que una sucesión de bloques metodológicos o temáticos que se ordenan en una historia no exenta de titubeos, desplazamientos, rupturas y – según el criterio de los

²⁴ Lanceros, Patxi. *El proyecto general de Michel Foucault*. p. 161

críticos más adversos- contradicciones. Estos críticos, motivados y obstinados principalmente por la temática del poder y el saber, y el primer plano que estos pudieran ocupar, se mueven sólo en la superficie de interpretación y no se permiten acceder a una estructura profunda, a un discurso coherente y perseverante. Para estas lecturas, que en muchas ocasiones se benefician de la circunstancia atenuante de haber tratado con una obra parcial y en periodo de gestación, “el trabajo de Foucault carece de unidad y horizonte, se agota en conatos y abortos (la arqueología del saber no llega a proponer ni siquiera el esquema de una teoría de conocimiento, la genealogía del poder carece de amplitud suficiente como para aspira a programa de filosofía social o teoría política)”²⁵.

Esta crítica se hace más rigurosa cuando se pretende dotar a los ensayos de Foucault de una dignidad y un estatuto a los que no aspiran, sino que decididamente niegan: arqueología y genealogía, incluso la ética, independientemente de la importancia que se les conceda en el conjunto de la obra foucaultiana, no pretenden categoría de teoría o ciencia; no pretenden suplantar la teoría del conocimiento o la teoría social, no ocupan el lugar de la historia de las ideas, ni compiten con la sociología.

Lejos de esto, e intentando cumplir el ideal de interpretación de Foucault respecto de sus propias obras, intentaremos, una vez localizadas distintas problemáticas de importancia en la actualidad, sugerir una trayectoria del autor que inicia y termina más que con una temática, con una inquietud: el análisis del sujeto y de las formas discursivas y prácticas que lo han constituido como tal, que si bien no aspira a teoría o sistema, se insinúa como una propuesta válida al conflictivo tema de la subjetividad de la modernidad tardía.

En torno a esta temática, vamos a distinguir, hipotéticamente, y como ya mencionamos en la introducción, dos líneas importantes de investigación del autor: el proceso de subjetivación y la creación de la subjetividad, dedicándonos en esta parte de la investigación, a referenciar y analizar la crítica que en *La Arqueología del Saber* y *Las palabras y las cosas* hace

²⁵ Lanceros, Patxi. *El proyecto general de Michel Foucault*. p. 163

Foucault a la noción de sujeto como categoría, en sus usos teóricos y metodológicos, en su análisis del poder al sujeto como entidad empírica dominada por determinados mecanismos de producción y finalmente a la sujeción del sujeto en la práctica confesional de una verdad sobre sí mismo, que la ética del cristianismo desarrolla.

En estos tres ámbitos, se trata de una noción de sujeto que subraya el aspecto más negativo del concepto: estar sometido a otro por alguna forma de coerción y ser modelado por prácticas de poder y saber, que el autor englobó bajo el concepto de subjetivación. Con esto desacreditaremos cualquier postura que califique la obra del autor francés bajo la figura de la desarticulación y la ruptura permanentes, puesto que evidenciaremos un trabajo crítico con un mismo fundamento continuo y coherente desde sus primeras obras hasta sus ensayos éticos, no sólo porque éstas tengan como temática general el análisis de las formas de subjetivación del individuo, sino porque estas críticas son también el punto de inicio para desarrollar un último análisis del sujeto en torno a la ética y la apuesta a una nueva subjetividad.

Una vez que se han desplegado todas las posibilidades de estas críticas a la subjetivación, puede tener lugar el descubrimiento de una fisura, de una brecha, que evidencia lo no-dicho, y que con toda seguridad, obsesionó a Foucault en sus últimos años de vida. Nos referimos a un descubrimiento que hace necesario distinguir el concepto de subjetivación de la noción de subjetividad, y que abordaremos en el segundo apartado de esta primera parte. Se trata de la constatación de que hay modalidades de subjetivación que no se reducen a la mera sujeción; de que existen procesos de autoconstitución de la subjetividad que implican una relación del individuo consigo mismo y no el simple sometimiento al imperativo normativo de ciertas prácticas, donde el análisis de la producción de la verdad en torno a sí mismo, así como la metamorfosis histórica del cuidado de sí remplazado por el conocimiento de sí, ocupará un espacio importante de la exposición.

Es precisamente en este recorte de la subjetivación donde Foucault va a inscribir la tarea de trazar el nuevo círculo de la reflexión ética, pues en

efecto, el cuestionamiento de la idea de un sujeto trascendental y/o determinado por prácticas de saber y poder, implica un replanteamiento completo de la noción de sujeto moral y la necesidad de una perspectiva distinta respecto a la cuestión de la ética que más allá de una moral entendida como código jurídico, que vuelve a hacer de la subjetivación un sometimiento a la norma, se encuentre “la posibilidad de una moral de la práctica de sí donde el código se desdibuja y lo principal es la relación con uno mismo”²⁶.

Finalmente, cabe mencionar que al tratar conceptos tan ambiguos como sujeto y subjetividad, no está contemplado en el desarrollo de nuestros objetivos definir y aclarar estos conceptos que ni la historia misma ha podido homogenizar, además de que precisamente la negación de la sustancialidad, y por tanto definición del sujeto es una constante foucaultiana y constituye un tema a desarrollar. Así pues no intentaremos definir el concepto de sujeto, subjetividad o subjetivación, sino que mostraremos el proceso genealógico de estas prácticas que históricamente han inventado al hombre y, en el transcurso de su vida, dictaminado su modo de ser en el mundo, es decir sus modos de subjetivación. Señalaremos pues el mecanismo de estas formas, para intentar modificarlas. De igual manera, con el tema de la subjetividad, no aterrizaremos en la definición de un sujeto ideal, sino en la exposición de un tratado ético que tiene como único fundamento el eterno cuidado de sí, bajo el postulado de que el hombre no es, sino que está en continua autoconstrucción.

²⁶ Patxi Lanceros. *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. p. 188.

2.1. ANÁLISIS DE LA SUBJETIVACIÓN EN FOUCAULT

He querido no excluir el problema del sujeto,
sino definir las posiciones y las funciones
que el sujeto podía ocupar en la
diversidad de los discursos(...)
Michel Foucault²⁷

2.1.1 La sujeción al discurso

El análisis de las formas de subjetivación se inicia, y permanece aunque con análisis diferentes a lo largo de la obra de Foucault, con la crítica a las formas de subjetivación que actúan a un nivel epistémico, mostrando los procesos que han conducido a la muerte del hombre por un lado, pero a la antropologización de las ciencias por otro.

La inquietud se suscita a partir de un hecho característico que Foucault observa en el discurso de finales del siglo XVIII y principios del XIX, y que desarrolla de manera extensa en *La Arqueología del Saber*: la desaparición del sujeto en favor de las estructuras. Según el autor, a partir de este periodo el discurso científico del siglo XIX y XX se coloca por encima de la conciencia individual y trascendental que había dominado la historia, y el lugar hegemónico que el sujeto había ocupado en el otorgamiento de sentido y organización del mundo, es cedido a las prácticas discursivas. De esta forma, y al ir superándose poco a poco en el terreno epistemológico la egolatría trascendental, el individuo se convierte en objeto de conocimiento de las nascentes ciencias humanas (etnología, lingüística, psicoanálisis, economía) quienes a partir de este momento, lo definirán como sujeto hablante, productivo o vivo.

Esta y otras tesis, que también el autor presenta en *Las palabras y las cosas* (1966), sobre la función del hombre dentro de la ciencia, no hablan a favor de las estructuras sobre el sujeto ni tampoco en voz de la reivindicación

²⁷ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. p. 47

del sujeto trascendental, sino que la observación crítica que Foucault hace y pronuncia bajo la ya célebre frase de la muerte del sujeto -ocasionada por el discurso lingüístico, psicoanalítico, médico, biológico, etnológico, etc.-, apunta a señalar que el individuo, en nuestro momento histórico, ya no es ninguna garantía de conocimiento; pero paradójicamente, al mismo tiempo, al revisar las estructuras epistémicas que han remplazado este sujeto, demanda en ellas el exceso de atención que dirigen al funcionamiento de su estructura interna y no a lo que aquellas pudieran significar en el sujeto.

Lejos de lo que pudiera pensarse, ocuparse del sujeto no implica, en la teoría foucaultiana, una suerte de afirmación del individualismo o de la restitución histórica de la actividad sintética del conocimiento que el hombre venía realizando siglos antes, antes bien, si en su primera etapa Foucault se refiere al sujeto, es para anunciar su muerte, es decir, el ámbito del discurso donde éste se desvanece. Y es que, según el autor, para poder dar cuenta de las condiciones que hacen posible el pensar de una época, es necesario liberar a la historia del narcisismo trascendental y, mediante el método arqueológico, demostrar que “los discursos se forman a partir de un oscuro conjunto de reglas anónimas y no mediante la presencia de una supraconciencia omnisapiente”²⁸, quedando superada así la voluntad de los autores por las reglas de formación de los discursos.

En este sentido, Foucault se pronuncia contra todo antropologismo filosófico, especialmente el humanista, por su tendencia a hacer del sujeto algo trascendente en la historia y por no poder prescindir de esa misma subjetividad como elemento explicativo de los distintos discursos.

El autor de *La Arqueología*, no intenta pues desaparecer la figura del sujeto, como tradicionalmente se ha dicho, tan sólo afirma que no es a partir de una figura trascendental como hay que pensar al hombre, estableciendo al mismo tiempo, que deben buscarse e inventarse nuevas formas de subjetividad negando las existentes, pero no la subjetividad misma:

²⁸ Garibay, Héctor. *Foucault y el poder*. p. 45

siendo el sujeto dependiente del discurso y un pliegue del lenguaje, he querido finalmente definir las posiciones y funciones que el sujeto podía ocupar en la diversidad de los discursos y que si bien existen entre la historia y el sujeto relaciones, no hay ninguna determinación absoluta ni trascendental entre ellas.²⁹

Lo anterior muestra que cuando Foucault se formula la pregunta general que incita sus investigaciones ¿qué somos hoy?, se está refiriendo a un sujeto que es histórico y no trascendental, y por tanto, que sus premisas arqueológicas están destinadas a señalar esos elementos que *a priori* constituyen por un tiempo dado al sujeto, y demostrando además que no existe una naturaleza primera en la que el sujeto pueda reconocerse. Conocer el sujeto es entonces, reconocer el campo de historicidad en el que el sujeto emerge, y para conocer este campo de historicidad, se requiere de una investigación histórica particular, de una arqueología que muestre el terreno donde el sujeto surge y se constituye. Así, al elaborar en *La arqueología del saber* una historia general que muestre las diferencias y discontinuidades de la historia global, Foucault nos permite ficcionar la posibilidad de ser diferentes y mostrar que el sujeto actual puede tener otra forma de subjetividad.

De lo anterior, también podemos concluir, que en *La arqueología* y sus libros precedentes, Foucault, mediante la teoría de la muerte del sujeto, deja claro cuál es la condición que en el presente atraviesa el sujeto, para que una vez expuesta y criticada pueda ser superada. Además, al señalar la dispersión del sujeto en el discurso y eliminar su lugar hegemónico tradicional, permite pensarnos en la otredad, pues si la formación de los discursos que explicitan lo que somos hoy, obedece a toda una serie de condiciones socio-históricas y no a una autoridad trascendental, se hace evidente la contingencia de esos discursos y la capacidad para modificarlos. De tal forma, que si Foucault concluye este primer acercamiento a la ciencia y el sujeto que ella misma edifica, con la muerte de este último, es con la intención de recrearlo de forma distinta y que “desde una perspectiva histórica y ahondando en la configuración de nuestra experiencia, la experiencia del hombre moderno pueda apuntar a su superación”³⁰.

²⁹ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. p. 76

³⁰ Sauquillo, Julián. *A modo de silabario. Para Leer a Michel Foucault*. p. 56

2.1.2 La crítica a la subjetividad en la sociedad disciplinaria

El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación "ideológica" de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama "disciplina". El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponde a esta estrategia de poder
Foucault (1975)

De manera complementaria al análisis anterior, en un segundo momento, que tradicionalmente se ha etiquetado como genealogía, Foucault desarrolla una segunda crítica a las formas de subjetivación del individuo contemporáneo, en donde se asiste al nacimiento de un sujeto políticamente modelado, y donde éste, más que como un pliegue del discurso, aparecerá en una trama específica de relaciones de poder: "luchas por la posesión del discurso e imposición al sujeto de conocimientos de perspectivas específicas para llegar a la verdad (...) donde será educado para poder ser admitido en la sociedad"³¹.

Foucault decide ampliar su horizonte de investigación y afirmar que más allá de un sujeto de conocimiento, el hombre es un sujeto de poder, pero al igual que en la arqueología, en la genealogía el autor tiene como preocupación fundamental, desenmascarar y poner en evidencia la génesis y el contenido de la verdad y el saber que occidente ha construido sobre el hombre, con el agregado de que *eso que somos* lo definen las estrategias de poder y ya no únicamente el saber de las ciencias humanas.

Se trata de orientarse "hacia una concepción del poder que reemplaza la ley por el punto de vista del objetivo, (...) lo prohibido por la eficacia táctica"³² y fundamentalmente, el sujeto o "la soberanía por un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales"³³. En este sentido podríamos afirmar que actualmente, se ejerce un poder sin sujeto, o al menos de este punto parten el análisis y las observaciones posteriores del autor. No

³¹ Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. p. 52

³² Foucault, Michel. *La voluntad de saber*. p. 101

³³ *ibid.* p. 101

es importante la voluntad ni la ideología de los sujetos particulares, interesan más los puestos específicos mediante los cuales se reproducen las prácticas de poder, “es el lugar de trabajo o la función social (...) lo que finalmente determina las actitudes de los individuos dentro de las maquinarias específicas de poder, y no la genialidad o el tipo de conciencia que los caracterice”³⁴, recayendo finalmente, la soberanía en el cuerpo social.

Sin embargo, decir que para Foucault el poder carece de sujeto, no significa de ninguna manera que aquél, por más intangible y dinámico que sea, no pueda poseerse, adquirirse y/o concretarse en determinados momentos históricos, incluso en la mayoría de las ocasiones, la práctica del poder resulta inseparable de los sujetos que lo representan y de las formas de gobierno de determinados grupos políticos, sino simplemente que nuestro autor “subestima esta importancia que pudieran tener los sujetos o instituciones que ejercen el poder, y sobrevalora las prácticas de poder que condicionan la actuación de los individuos que se hacen cargo de su funcionamiento”³⁵, y es que acertadamente, Foucault observa que los dirigentes y las instituciones mismas del poder obedecen a ese omnipotente y omnipresente sistema de reglas, estrategias, disciplinas y dinámicas, y que el cambio y la modificación epistémica - en el sentido foucaultiano – deben partir de aquí.

Decir poder sin sujeto no significa tampoco, el rechazo hacia el individuo en particular y el favoritismo a la dinámica social; sino todo lo contrario, Foucault poco a poco va encaminando su trabajo al estudio de esa “forma de poder que impone una ley de verdad al sujeto y que él tiene que reconocer y los otros también(...)esa forma de poder que constituye sujetos individuales”³⁶, de tal forma que la desvinculación de la noción de sujeto en el análisis del poder, no implica el rechazo a este último, sino simplemente la necesidad nuevamente de buscar e indagar en aquello que ha permanecido en los márgenes, en olvidar las formas tradicionales de crítica y análisis del poder

³⁴ Garibay Cevallos, Héctor. *Foucault y el poder*. p 47

³⁵ *ibid.* p. 33

³⁶ Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. p. 57

bajo la figura del sujeto soberano y trascendental, como por ejemplo la política, para descubrir realmente que aquél se ejerce más allá de estas barreras.

En nuestra opinión, Foucault como Adorno, cree que en el individuo consciente y crítico está la clave para transformar eso que somos hoy, y si concibe que en el siglo XX, la lucha contra las formas de sujeción se está volviendo cada vez más importante e intenta al mismo tiempo eliminar los distintos límites y ataduras impuestas al hombre a través de la historia, es para explorar esa posibilidad de constituirnos en la otredad marginada y excluida.

Desplazada del espacio y del sujeto trascendental, la disciplina se convierte en la estrategia de poder general de la modernidad, que cubre y determina a las instituciones y sujetos encargados de ejercer el poder. Su función primera es fabricar sujetos sometidos y ejercitados para que se opere con la rapidez y eficacia determinada por el sistema mediante un conjunto de técnicas específicas, distintas y determinantes en la constitución de la subjetividad. La primera de ellas consiste en el arte de la distribución de los individuos en espacios complejos, arquitectónicos, funcionales, individuales y visibles a la autoridad, “que garantizan la obediencia de los individuos, pero también una mejor economía del tiempo y los gestos”³⁷. Asimismo, las disciplinas emplean también técnicas para el control de las actividades, poniendo un cuidadoso esmero en la calidad y el empleo del tiempo, la elaboración y el control de los comportamientos y actitudes. Mediante el control del tiempo, la actividad y el espacio las disciplinas se proponen constituir “cuadros vivos que transformen las multitudes confusas, inútiles o peligrosas en multitudes ordenes”³⁸, para lograrlo, las principales instituciones donde se ejerce el poder, han sido condicionadas, a partir del siglo XIX, con el modelo arquitectónico del panóptico de Bentham. Todos los grandes proyectos de prisiones penales de este siglo, fueron construidos a partir de este modelo, que resuelve problemas de la vigilancia, ya que si el poder debe controlar, es necesaria la mirada panóptica que vigile de forma continua las conductas de los individuos, sobre todo de los caracterizados como anormales. Este

³⁷ ibid. 145

³⁸ ibid. 123

observatorio se coloca en el centro de una comunidad de individuos organizados alrededor, para que de esta forma, toda una sociedad sea visible, transparente y legible en cada una de sus partes, haciendo desaparecer la oscuridad de la mazmorra. Esta maquinaria panóptica, de la que nadie es titular, ejemplifica de manera clara la estrategia y la forma de ejercer el poder en la actualidad: omnipresente, vigilante, controlador, intimidante, pero sutil, con objetivos claros a la fabricación de sujetos útiles y dóciles.

De igual manera, el sistema económico y cultural del siglo XIX y XX, no necesita ya el cuerpo supliciado del periodo clásico, el ejercicio del poder debe economizarse, aumentando sus efectos y disminuyendo su costo, la tortura, por tanto, resulta no inhumana, sino inútil e infuncional a esta nueva estructura social, la cual debe generar nuevas estrategias disciplinarias destinadas a fabricar otro tipo de sujetos y efectos, debe crear “cuerpos moldeables, capaces de convertirse en individuos fuertes y sanos en términos productivos (...) El cuerpo y el alma tienen que actuar idénticamente: obedecer, ser útiles y reproducirse”³⁹.

Dentro del poder disciplinario, ya no sólo es importante el cuerpo reprimido, los efectos de poder deben penetrar fundamentalmente en la normalización de las almas, a través de los mecanismos de exclusión, homogenización, comparación y diferencia. Para Foucault es a través de las disciplinas como emerge el Poder de la Norma y “lo normal se convierte en el imperativo que desvanece las diferencias individuales y en principio de coerción en la enseñanza y en la organización de diversas instituciones estandarizadas”⁴⁰.

Resumiendo, con su análisis específico de la prisión como forma acabada del poder, Foucault describe y define innovadoramente, a la sociedad disciplinaria que controla estratégicamente la producción de verdad en la actualidad, principalmente, el saber específico sobre el sujeto. Nuevamente

³⁹ Garibay Cevallos, Héctor. *Foucault y el poder*. p. 71

⁴⁰ Alvarez-Uría, Fernando. *La teoría política y social de Michel Foucault en La impaciencia de la libertad*. p. 88

aquí, este recorrido teórico y genealógico del poder, le es necesario a Foucault, para señalar una de las formas de sujeción más acabadas, dominantes y precisas dentro de la larga cadena histórica, donde el individuo ya no es sólo sujeto a o sujeto de conocimiento, sino que el poder, esa estrategia omnipresente y potente, sobrepasa este límite subjetivo, y sujeta al individuo a estrictos cánones de la normalidad productiva y eficaz. Esta nueva tecnología, fabrica finalmente individuos objetos de control, sujetos a comportamientos estandarizados y programados, “seres examinados, medidos, categorizados, convertidos en el objetivo de políticas de normalización”⁴¹. La nueva clase de poder es normalizadora y produce una nueva clase de sujeto y nuevas clases de deseo y conducta que le pertenecen, representándonos como enigmas que necesitamos del exterior para resolvernos normalmente, así por ejemplo la prisión no está dirigida únicamente a la conversión del sujeto individual, sino a mostrar a toda una sociedad entera el peligro al que se exponen al pretender alterar el orden de la normalidad.

De igual forma, el sujeto enfermo, loco, improductivo, preso, aparentemente debe ser encaminado a la readaptación, pero Foucault intuye, que más allá de un intento de encauzar conductas normales, la cárcel, es una fábrica de Criminales, que no “corrige a los prisioneros, por el contrario, el sistema de culpabilización y exclusión utilizado en las prácticas penitenciarias transforma a los presos en individuos resentidos, atemorizados, hostiles e incapaces de hallar la aceptación”⁴², estigmatizados y condenados a ser el modelo de la otredad y la anormalidad que el resto debe evitar.

2.1.3. La sujeción moral

El trabajo de las formas de subjetivación no termina aquí, contrario a la opinión, muy generalizada, de un rompimiento brusco en la obra de Foucault, esta crítica que inicia con la arqueología y se complementa con la genealogía, finaliza en el análisis ético del autor, donde expondrá, principalmente, la

⁴¹ Taylor, Charles. op. cit. p. 87

⁴² Garibay, Héctor. op. cit. p. 84

genealogía de una de las sujeciones más importantes que experimenta el individuo contemporáneo: la confesión, el decir verdad de sí mismo, que tiene su origen en el siglo IV con el filósofo Casiano. Según Foucault, este filósofo representa el punto de inflexión fundamental de la historia de la subjetividad en occidente, a partir del cual la obligación de decir verdad acerca de sí mismo se inscribe en tanto condición de salud, “en el procedimiento psicológico: momento entonces en que nace la confesión cristiana, que instala la producción de sí mismo bajo el signo de la dependencia del otro”⁴³.

Así como los discursos de saber y las técnicas de poder han venido determinando lo que el hombre es en la actualidad, en el ámbito de la ética, de igual manera Foucault descubrió que a partir del cristianismo primitivo, y sus sucesivas transformaciones y adaptaciones en la cultura, hasta llegar al psicoanálisis, se desarrolló una urgente necesidad por conocer la verdad interna que el yo ocultaba y estaba obligado a develar, de tal modo que quedo constituida, a partir de entonces, un modelo de subjetividad sometida a la verdad interior o psicológica como expresión de su esencia o fundamento último. Una subjetividad vinculada a una identidad que debe saber y conocer, y que se halla determinada desde parámetros científicos de elaboración del yo. Sin embargo, dice Foucault, hay un punto filosóficamente más importante respecto a la imposición del conocimiento de sí, que se explica desde “Descartes hasta Hegel, pasando por Kant, en donde la filosofía occidental ha sido la teorización de la interioridad, constituida por el saber de sí, que dice que la reflexión es el signo mayor del orden del pensamiento”⁴⁴.

Previo al cristianismo y la filosofía moderna, el tema de la verdad en torno al sujeto era un recorrido del alma por el mundo, una comprensión de las circunstancias actuales y de los eventos concretos que pueden afectarnos, pero donde el sujeto en ningún caso era el objeto de un discurso veraz, sino “aquello que es afectado y modificado por la verdad”⁴⁵. El saber así finalmente tenía la función de producir un efecto sobre el sujeto, dado que este descubre

⁴³ Frédéric Gros y Carlos Levy. *Michel Foucault y la filosofía antigua*. p. 133

⁴⁴ Joel Birman. *Foucault y el Psicoanálisis*. p. 47

⁴⁵ Julián Sauquillo. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. p.183

su libertad y en ella un modo de ser feliz y sereno. Foucault explota y desarrolla un término, o mejor dicho, una práctica, que acentúa más esta diferenciación, la *parresia*, caracterizada por ser un estado de “apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir”⁴⁶.

De esta manera, Foucault constata el creciente privilegio del tema del conocimiento de sí (*gnothi seauton*) en detrimento del de la inquietud de sí (*epimeleia heautou*) de la antigüedad, donde la transformación del sujeto no se da en la trascendencia del retorno del alma a su verdad, sino “en una práctica de sí que se desarrolla en la inmanencia del mundo”⁴⁷. En la *epimeleia heautou* de los siglos I y II el objetivo es lograr una relación completa y adecuada consigo mismo por medio del ejercicio constante, un entrenamiento que transforma cotidianamente al individuo equipándolo con las destrezas que le permitirán enfrentar las dificultades de la vida. Es decir el cuidado de sí supone como elemento esencial una ascesis permanente del individuo y no únicamente la práctica del conocimiento de sí mismo como en la modernidad.

Cuando se da esta transformación radical de la *epimeleia heautou* o cuidado de sí al *gnothi seauton* o conocimiento de sí durante el cristianismo, en el campo de la vida filosófica, los problemas del método de la verdad terminaron por englobar los de una ética de la vida verdadera y por “hacer de la pregunta fundamental de la filosofía la posibilidad general de la verdad, y no ya por el precio que debe pagar un sujeto por abrirse a la verdad”⁴⁸.

La promesa de revelación del yo más profundo ejerció sobre nosotros tal poder de seducción que nos atrapó en relaciones de poder difíciles de percibir o de romper. En occidente, al menos, incluso el más privado examen de conciencia está atado a sistemas poderosos de control externo: ciencias y pseudociencias, doctrinas religiosas y morales.

El deseo cultural de saber la verdad sobre uno mismo incita a decir la verdad: en una confesión tras otra a uno mismo y a los demás esta *mise en discours* ha colocado al individuo en una red de relaciones de poder

⁴⁶ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France*. p. 78

⁴⁷ Ibid. p. 46

⁴⁸ Frédéric Gros. *Michel Foucault*. p. 133

con aquellos que se creen capaces de extraer la verdad de estas confesiones a través de la posesión de claves de interpretación.⁴⁹

El individuo se ha convertido en un objeto de conocimiento, tanto para sí mismo como para los demás; un objeto que dice la verdad sobre sí mismo con el fin de conocerse y ser conocido; un objeto que aprende a realizar transformaciones sobre sí mismo. Estas son las técnicas vinculadas al discurso científico de las tecnologías del yo, cuya clave se encuentra en el hecho de que uno puede, con la ayuda de expertos, decir la verdad sobre sí mismo. Esta es una meta fundamental no sólo de las ciencias psiquiátricas y de la medicina, sino del derecho, la educación, el amor.

El hombre en occidente ha llegado a ser un animal de la confesión. La confesión, en particular la relativa a la sexualidad, es un componente central de la expansión de las tecnologías para disciplinar y controlar los cuerpos, las poblaciones, y la sociedad misma.

Para Foucault es claro entonces que las técnicas de sí que propusieron los antiguos no son las técnicas del conocimiento de sí que se desarrollaron con posterioridad. Sin duda comprenden procedimientos para el conocimiento de sí, pero estrictamente subordinados a un objetivo que los excede. Releyendo a Platón, Aristóteles, etc., Foucault descubrirá que lo que se elabora ahí es un sujeto del dominio de sí (*maitrise de soi*), el dominio de sí mismo y sobre los otros, pero nunca un sujeto de conocimiento de sí. Releyendo a los estoicos, el autor muestra que en esos autores tampoco se inventa un sujeto del conocimiento de sí, sino un sujeto del cuidado de sí, de la concentración atlética sobre sí. En efecto cuidar de sí no es inclinarse sobre sí mismo para conocerse o abandonarse a una introspección fascinada e hipocondríaca, no es hacer de sí mismo un objeto de saber. Cuidar de sí es constituirse como sujeto de acción, capaz de responder con rectitud y firmeza ante los sucesos del mundo. Cuidar de sí no es desentenderse de los otros para ocuparse exclusivamente de sí: es dar una forma definida a la acción que uno emprende, al cometido que uno acepta, al rol social que uno cree desempeñar. Es también

⁴⁹ H. Dreyfus y P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. p. 192

descubrir que uno pertenece a la comunidad humana entera. Cuidar de sí es darse reglas para el compromiso político. Las indagaciones éticas de Foucault jamás son otra cosa que una manera de pensar política.

El primer dictamen de su trabajo ético versa así en la demostración del imperativo que obsesiona a nuestra civilización: construir discursos sobre una intimidad secreta para aquí generar un nuevo tipo específico de sujeción. Literalmente, el autor lo expresa así:

lo que descubrí en los primeros padres del cristianismo, lo que he descubierto en el psicoanálisis, lo que he descubierto estudiando el momento en que las técnicas de sí se reducen a técnicas de introspección, de conocimiento de sí, de búsqueda de la naturaleza verídica y la identidad secreta del sujeto como objeto de saber, todo eso no tiene otro sentido ni finalidad ni objetivo, que reconocerse como sujeto obediente, sumiso y ordenado⁵⁰.

Una vez que Foucault da cuenta de esta genealogía del cuidado y conocimiento de sí, siempre atento a responder qué somos hoy, pasa a cuestionarse cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* haya sido relegada a un segundo plano en relación con el imperativo del conócete a ti mismo, y sobre todo de que posteriormente, esta posición marginal se haya acentuado hasta llegar casi a su desaparición en nuestros días.

Para Foucault hay tres hipótesis. En primer lugar el hecho de que “existe algo perturbador para nosotros en el principio de la inquietud de sí”⁵¹, ya que este concepto se encuentra ligado a una serie de formulaciones (retirarse hacia sí mismo, respetarse, rendirse culto, ser amigo de sí mismo etc.) que la tradición se ha resistido a considerarlos como preceptos positivos y como reglas que pueden servir de fundamento a una moral. “Se sospecha que frente a estas expresiones uno se encuentra con la afirmación de un individualismo insuperable, con la incapacidad de sostener una moral colectiva o con la solución simplista de una ética de la egofilia y del disfrute sin reglas”⁵². Sin embargo este carácter perturbador de la inquietud de sí, resulta completamente ajeno al pensamiento antiguo, para el cual la *epimeleia heatou* implica un

⁵⁰ Frédéric Gros. *Michel Foucault*. p. 114

⁵¹ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collage de France. p 30

⁵² Richard Rorty. *Michel Foucault Filósofo*. p. 167

contenido positivo y la fuente de estructuras morales marcadas por la austeridad, el rigor y restricciones precisas.

La segunda hipótesis guarda relación con el hecho de que “esta tradición ha sido retomada, reclinatada y traspuesta en el interior del contexto de una ética general del no egoísmo”⁵³. En este entorno han primado las ideas cristianas de renuncia a sí mismo y las ideas modernas de compromiso con la colectividad, la clase o la acción desinteresada de los otros. Desde esta perspectiva, el egoísmo ha sido culpabilizado y la preocupación por uno mismo se ha entendido, erróneamente, como culto del yo, con desprecio de los demás.

Finalmente, la tercera hipótesis y la más importante para la filosofía, es que el precepto de la inquietud de sí fue olvidado como consecuencia de la acción del momento cartesiano, en donde se recalificó el *gnothi seauton* como núcleo de la evidencia de la conciencia y fundamento del sujeto.

Vemos así entonces que la cuestión del sí mismo no supone para la crítica de la categoría de sujeto y para la crítica de las formas de subjetivación (genealogía y arqueología) una radicalización de su campo analítico y en ningún sentido un retroceso o una renuncia. No hay un último Foucault que rompa con tesis anteriormente sostenidas y que avance hacia una tematización o hacia un enfoque diametralmente nuevo. La cuestión del sí mismo implica una mayor complejidad del trabajo crítico de la historia de la subjetividad, una profundización que se traduce en el dibujo de una tercera esfera de problemas y que hemos venido exponiendo hasta este momento como una tercera crítica a las formas de subjetivación históricamente analizadas. Sin embargo, y aquí la importancia y valoración del trabajo ético de Foucault, el autor no se limita a constatar un estado de cosas por demás evidente, sino que es en este periodo que da finalmente una propuesta cabal a todo el análisis que a lo largo de su trayectoria individual venía proponiendo, con la propuesta de la construcción del sujeto ético y las prácticas del cuidado de sí.

⁵³ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el *Collage de France*. p. 32

Dicha propuesta sería imposible vislumbrar sin un trabajo previo que se ha hecho cargo de la socavación del sujeto filosófico y de las denuncias de las formas de sujeción individual.

De esta manera, y para evitar crítica y confusiones respecto a un retorno al sujeto al que el autor había dado muerte en la arqueología, pues se constata que el acontecimiento de la muerte del hombre es un evento que afecta entonces solamente al sujeto-cogito, al sujeto trascendental o al sujeto epistemológico y en ningún caso supone la muerte del sujeto empírico capaz de modificar su pensamiento, su acción, sus relaciones y así mismo⁵⁴. La muerte del hombre es la muerte del sujeto epistemológico y el progresivo oscurecimiento de un sueño antropológico que vive de la ficción de la esencialidad humana.

La muerte del hombre es así el espacio para un trabajo del hombre sobre sí mismo para la elaboración de una nueva forma de subjetividad⁵⁵.

La intención que preside las investigaciones foucaultianas en los tres ámbitos o es construir una historia de las ideas, los códigos o los comportamientos sino responder a una pregunta que tiene en el presente, en la actualidad, su punto de partida y su punto de inserción: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? ¿a través de qué procesos hemos venido a reconocernos sujetos de conocimientos y acciones? Por ello, cuando Foucault en sus últimas intervenciones organiza su trabajo en torno a lo que él mismo denomina “eje de la verdad”, “eje del poder” y “eje de la moral”, elige la compleja Ontología histórica de nosotros mismos para aludir simultáneamente al contenido de sus investigaciones y a la pregunta por la actualidad. De esta forma resume su *Projet general*:

Una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento; una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder en el que nos constituimos en sujetos que actúan sobre

⁵⁴ Wilhelm Schmid. *En busca de un Nuevo Arte de Vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la Ética de Foucault*. p. 123

⁵⁵ *Ibid.* p. 125

los otros; una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos en sujetos éticos⁵⁶

Como resultado de ambos trabajos, el autor construye, para después criticar y socavar, un tipo de subjetividad, construido por los dispositivos de poder-saber modernos, minimizada en su fuerza política, normalizada, que se incorpora a los objetivos de productividad, rendimiento y funcionalidad del sistema; un sujeto que ficticiamente se erige como autor del conocimiento ignorando su propia muerte y objetivación del discurso que él mismo enuncia. Ambas críticas, desplazándose desde el ente metafísico y originario al constructo práctico-discursivo, se enlazan para mostrarnos la vacuidad del hombre y desmitificar los discursos de saber constitutivos y determinantes que nos sujetan a realidades ficticias y nos desvían de la acción política crítica. Es su propósito pues socavar esa realidad que a partir de los discursos del siglo XIX hemos venido construyendo y modificar el presente. Este modelo de subjetividad señalado por el autor, se articula con una serie de ficciones sobre las cuales se deposita el pensamiento moderno y que la crítica foucaultiana pretende desmitificar.

En este sentido es que se pronuncia el antihumanismo de Foucault, teniendo su primera fase en una denuncia de las teorías del sujeto y de las especulaciones filosóficas que se han sustentado sobre el postulado antropológico. Con posterioridad, tal punto de vista se radicalizaría al descubrir la dimensión práctica o empírica de los valores humanistas en tanto que modalidades de sujeción. En esta segunda fase, el humanismo se presenta como un discurso que se cruza con el amplio abanico de las tecnologías políticas de subjetivación. Esto supone que la categoría de sujeto constituyente y soberano en que se fundamentan los valores humanistas no es una mera ficción que una crítica pertinente puede desacreditar, sino que constituye una estructura que legitima prácticas concretas de sometimiento y control, y que además las oculta bajo el manto oscuro de un discurso con pretensiones universales y suprahistóricas.

⁵⁶ Dreyfus y Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. p. 237

2.2 La actualización de la ética del cuidado de sí

Una vez que hemos concluido la exposición crítica de los modos de subjetivación y la genealogía de la ética, podemos afirmar que contamos ya con las herramientas conceptuales necesarias para emprender la tarea de formulación de una ética para nuestro presente, no sin antes aclarar que aunque el filósofo francés realiza en el transcurso de dicha indagación varias observaciones sobre la modernidad, éstas no son más que especulaciones aisladas que no alcanzan a constituirse en un tratamiento específico sobre la cuestión de la ética y las prácticas de sí posteriores al cristianismo.

No obstante, Foucault describe y se sirve de los hallazgos del estudio genealógico, en cuanto a los criterios que deben operar en una ética entendida como estética de la existencia y cuidado de sí, y en atención a la alternativa que podría articularse frente a las inquietantes dinámicas de la biopolítica moderna. La ética de Foucault, sin pretender configurarse como una opción existencial al margen de las amenazas que acechan a nuestra sociedad, intenta constituirse como una respuesta o un modo de resistencia creativo que permita transformar la realidad que degrada nuestras vidas.

Evaluaremos pues, la consistencia de esta propuesta, considerando no sólo la coherencia interna de sus postulados, sino principalmente su funcionalidad con respecto a las lógicas que establecen hoy en día los dispositivos de poder. Para nosotros, la ética como arte de vivir tiene valor en tanto es capaz de introducir un principio de transformación y movilidad en el orden de lo actual.

Al hablar de un proyecto de revaloración y actualización de la ética contemporánea en relación con la ética del cuidado de sí, la principal crítica a la que en vida el mismo Foucault se enfrentó, fue la de si su intención era restaurar una experiencia, como la de los griegos, en una época distinta y con

gentes completamente diferentes, a lo que el autor, categóricamente respondía que

intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito de la moral por excelencia del que se tuviera necesidad para pensarse sino en proceder de tal manera que el pensamiento (...) pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se pueda ser totalmente libre”⁵⁷

Es decir, la actualización consiste en situar elementos de la experiencia antigua, cuya fuerza reside en ser posibilidades ya realizadas, en función de una experiencia inédita, y no en añorar un pasado idílico. Más hacia el final de su muerte, en una entrevista, Foucault seguirá siendo enfático al señalar que no se trata de decir que desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de uno mismo, y que el cuidado de sí es la clave de todo, pues para él “nada resulta más ajeno que la idea de que la filosofía se ha extraviado en un momento determinado, que ha olvidado algo y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que es preciso redescubrir”⁵⁸. Pero si no es éste el objetivo de Foucault, ¿por qué estudiar la moral griega? y ¿en qué sentido se puede hablar entonces de actualización de la ética del cuidado de sí? ¿Cuál es el sentido de adentrarse en su estudio y cómo puede ayudarnos a modificar eso que somos hoy (finalidad última de la filosofía)?

2.2.1 La resistencia del individuo crítico

En sus estudios sobre la genealogía del poder, Foucault representa los acontecimientos en cuyo engranaje se configura un hecho crucial para la cultura occidental: la época del biopoder. Un fenómeno que el autor considera decisivo para el desarrollo de capitalismo, puesto que “éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”⁵⁹. Este proceso estadístico y administrativo del biopoder que

⁵⁷ Michel Foucault. *El retorno de la moral*. p. 357

⁵⁸ Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. p. 114

⁵⁹ Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad- Vol. I. La voluntad de Saber*. p. 170

describe Foucault, se despliega reduciendo a los individuos a medidas y cifras que manipula una burocracia política, lo que supone la pérdida de los caracteres distintivos de las individuales, y con ello, la ventaja de un funcionamiento abstracto que puede desprenderse fácilmente de cualquier evaluación ética, en el tratamiento calculado y la planificación racional de la población se oculta el rostro singular y único del dolor individual, cuyo ejemplo lamentable pudimos observar en la burocracia del Tercer Reich.

Desde el nacimiento del biopoder y hasta la actualidad, los principales problemas del poder ya vienen a ser “cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar que sea más útil”⁶⁰, problemas que han sido resueltos mediante una misma estrategia de individualización por diversas instituciones, o micropoderes como los caracterizó Foucault, que atraviesan sutilmente los cuerpos individuales.

En concreto, el nuevo escenario de las relaciones de poder, al que hacemos referencia, consiste en la apropiación de los fenómenos característicos de la vida de la especie humana por estructuras de saber y de poder. El uso de lo biológico como componente de una tecnología política. Sin embargo la cuestión no reside, ni para el autor ni para nosotros, en dibujar un panorama más o menos claustrofóbico de los mecanismos de poder en nuestras sociedades, más bien se trata de alertarnos de los peligros que contiene una nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en práctica la civilización occidental. Por tanto, la descripción del entramado de estrategias que implica el dispositivo del biopoder puede entenderse por sí misma como una postura ética muy concreta y decisiva del filósofo francés. Así pues, el trabajo crítico consiste precisamente en identificar y describir estos procesos de poder, en desvelar y denunciar los nuevos rostros en los que se encarna la amenaza del sometimiento, así lo explica James Bernauer, quien sostiene que

⁶⁰ Foucault, Michel. *Las mallas del poder, en Ética, Estética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III.* p. 243

en la obra foucaultiana reside una tarea ética que consiste en “apartarnos de las fuerzas que procuran someter la existencia humana a la vida biológica”⁶¹.

Es con esta intención que Foucault presenta en sus últimos escritos una estética de la existencia, que viene a ser, entre otras cosas, un ejercicio sistemático de ruptura de las coerciones que nos afectan a nosotros mismos y a nuestra situación presente, y no un suspiro intelectual melancólico por un pasado mejor, sin implicaciones directas en la modificación de eso que somos hoy.

La ética foucaultiana se convierte así en una ética de la resistencia, teniendo como principal objetivo la autotransformación constante del sujeto crítico, al propiciar la elección personal y la estilización de la propia vida. La ética del cuidado de sí, al priorizar la elección del sujeto, intenta reinventar la experiencia, y con ello, uno mismo se confirma como una realidad que cambia. Como señala Patxi Lanceros, “para Foucault la transformación en el modo de ser del individuo, equivale necesariamente al cambio de un plexo de relaciones: de uno consigo mismo, de uno con los otros y de uno con la verdad.”⁶² La creación estética de la propia existencia, por tanto, supone rebasar un modelo de individualización, las fronteras que trazan los aparatos de normalización, para abrir espacios a experiencias inéditas, donde se ensaya la posibilidad de una transgresión cuyo efecto es expandible a un estado presente de cosas que necesitan ser modificadas. En palabras del propio autor:

La pratique de “refuser ce que nous sommes” n’est rien d’autre que celle de se transformer pour créer une “une nouvelle économie de relations de pouvoir” Elle libérera le sujet du système moderne (doublé contrainte de l’individuation et de la totalisation et le transforme en de nouvelles formes de subjectivité⁶³.

Dicho de otra manera, la ética del cuidado de sí, en cuanto crítica de la existencia y experimento de transformación de la misma, involucra una actitud del individuo que, además de la elección, supone una respuesta a los

⁶¹ James Bernauer. *Más allá de la vida y de la muerte: Foucault y la ética después de Auschwitz* en *Michel Foucault, Filósofo*. p. 257

⁶² *Ibid.* p. 221

⁶³ Sato Yoshiyuki. *Subjectivation et résistance*. p. 64

mecanismos de sujeción. La ética foucaultiana con su propuesta del arte de vivir es “una reacción frente a las condiciones y técnicas de dominación que, en el mundo moderno, producen y tienen como objeto al individuo”⁶⁴. El individuo pretende recobrar la conducción de su propia vida ante la incorporación de un tipo de comportamiento como regla de sometimiento. Este esfuerzo, plenamente desplegado en la acción, supone una inversión en el eje de las relaciones de poder: de la completa disponibilidad frente al otro a la disponibilidad de sí, es decir, el poder que se ejerce sobre los individuos, puede dirigirse también sobre uno mismo, y traducirse en una actitud creadora y transgresora de la propia individualidad. Desde tal perspectiva, la ética del cuidado de sí no consiste únicamente en una reflexión sobre el gobierno de la propia vida, sino que “involucra de manera preferencial una praxis”⁶⁵.

A partir de los cuatro fundamentos de la conducta ética que el autor destaca entre los griegos (sustancia ética, modo de sujeción, prácticas del yo y teleología del sujeto moral), se observa un significado importante: que el hombre es animal de experiencias, y esto significa que puede experimentar sobre sí mismo, sobre su propio pensamiento y su propia conducta, que puede cuestionar las normas que se le imponen, los códigos que le determinan, las instancias que le fundamentan. En el experimento se cobija la transformación posible.

Pero al mismo tiempo, esta propuesta ética reconoce que esa elección y esa práctica artística encuentran su posibilidad y su límite en dominios de saber y construcciones normativas. La elección es posible sobre el fondo del sistema. Esto puede entenderse cuando se asume el doble atributo de los dominios de saber y de los dispositivos de poder: “ser elementos que condicionan la experiencia y estructuras carentes de necesidad e inmutabilidad”⁶⁶. Es decir, el sistema sobre el cual se despliegan nuestras elecciones es una presencia permanente, aunque infinitamente modificable, por eso cada límite que se nos impone representa una zona en la que la

⁶⁴ Wilhelm Schmid. *En busca de un nuevo arte de vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*. p. 211

⁶⁵ Ibid. p. 210

⁶⁶ Lanceros, Patxi. *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*. P. 220

trasgresión es posible, viniéndose a ser la ética la posibilidad de llevarlo a cabo, pues cada elección que se realiza, de una manera crítica y cuidada por sí mismo, rivaliza con un límite y cuestiona la experiencia que constituye el sistema imperante. En tal sentido, la elección, que es capaz de elaborar y desarrollar el sujeto ético de Foucault, reactiva el proceso de transformación que caracteriza a la experiencia y desmiente las pretensiones de legitimidad atemporal que el sistema suele atribuirse.

Desde tal perspectiva, la ética del cuidado de sí no consiste únicamente en una reflexión sobre el gobierno de la propia vida, sino que “involucra de manera preferencial una praxis”⁶⁷

2.2.2 Frente al agotamiento de la moral

La relación más inmediata, y por tanto la justificación, entre el estudio de la ética antigua y la contemporánea, se deja ver si partimos de una conducta generada en la actualidad: el agotamiento y desaparición de la moral como sumisión a un código, que, aunque por motivos diferentes y en contextos indistintos, operaba también en la cultura antigua. De entre los muchos elementos que fascinan a Foucault, éste destaca el carácter no normativo de la estética de la existencia grecorromana, donde más bien se articulaba una ética personal alejada de los sistemas morales de reglas y obediencia estricta que posteriormente conocerá Occidente, pero que sorprendentemente para el autor, la modernidad actual ha abandonado, volviéndose hacia la ausencia de moral. La estética de la existencia se formula en total autonomía con respecto a imperativos religiosos o legales. Tal hecho es decisivo puesto que evidencia una similitud de problemas entre los griegos y nuestro presente. Así lo explica Foucault:

me pregunto si nuestro problema hoy no es similar a ése, en cierta manera, ya que muchos de nosotros no creemos más que la ética se funde en la religión, ni queremos tampoco un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal y privada. Muchos recientes movimientos de liberación se enfrentan

⁶⁷ Ibid. p. 210

con el hecho de no poder encontrar ninguna que no sea una ética fundada sobre el llamado conocimiento científico que dice qué es el yo, qué es el deseo, qué es el inconsciente (...)⁶⁸

Ante esta plurivalencia de lo que significa la moralidad en nuestros días, el autor rescata un análisis que le permite acotar sus interpretaciones y demostrar qué es lo que está intentando buscar cuando habla del análisis de la moral, pues, como explica en *El uso de los placeres*, se pueden desarrollar tres análisis principales respecto del sentido y uso histórico de esta palabra:

1) **Historia de “moralités”**: aquella que estudia en qué medida las acciones de determinados individuos o grupos son conformadas o no a las reglas y valores que son propuestas por diferentes instancias

2) **Historia de los códigos**: aquella que analiza los diferentes sistemas de reglas y de valores que están en juego en una sociedad o un grupo dado, las instancia o aparatos de poder que les otorgan valor, y las formas que toman su multiplicidad, sus divergencias o sus contradicciones.

3) **Historia en fin de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos morales**: esta historia será aquella de los modelos propuestos para el desarrollo del cuidado de sí, para la reflexión de sí, el conocimiento, el examen, el desciframiento de sí por el sí mismo, las transformaciones que se buscan operar dentro de sí. ***Es lo que se podría llamar la historia de la ética y de la ascética, entendida como las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí que son destinadas al cuidado.***⁶⁹

De esta manera, y a partir de esta caracterización, la actualización de la estética de la existencia vendría a resolver el vacío y la pobreza de nuestra experiencia moral contemporánea, pues el estudio de la moral griega y helenística, así como el estudio de algunas tecnologías del yo, en cuyos rasgos se reconocen elementos persistentes en la moral moderna, le conducen a

⁶⁸ Foucault, Michel. *Sobre la genealogía de la ética*. p. 192

⁶⁹ Traducido del francés original. Sato Yoshiyuki, *Subjectivation et Résistance* en *Cahiers Philosophiques, Dossier Foucault no. 99, octobre 2004. SCEREN (CNDP), París*. p. 72

Foucault a pensar en clave de una moral orientada hacia la ética que no puede ni debe ser copia de la moral pagana sino que ha de configurarse según criterios quizá todavía no expresables. Lo cierto es que Foucault no pretende ofrecer un programa acabado, sino mostrar la posibilidad –tal vez la necesidad- de orientar los esfuerzos de pensamiento y acción hacia la constitución de lo que él denomina estética de la existencia: “por toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas se halla ahora en vías de desaparecer, ha desaparecido ya. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder, una búsqueda que es la de una estética de la existencia”⁷⁰. La afirmación de Foucault ligeramente propositiva, encierra, sin embargo una toma de postura crítica frente a los intentos contemporáneos de encontrar el fundamento para una moral universal de carácter normativo, en una de sus últimas entrevistas, el autor lo expresó de la siguiente manera:

La búsqueda de estilos de existencia tan diferentes unos de otros como sea posible me parece uno de los puntos gracias a los que la investigación contemporánea se pudo inaugurar antaño (en la Antigüedad) en grupos singulares. La búsqueda de una forma de moral que sea aceptable para todos –en el sentido de que todos deben someterse a ella- me parece catastrófico⁷¹

Desde *Las palabras y las cosas* Foucault hace notar que el pensamiento moderno nunca fue capaz de proponer una moral, los últimos libros del autor se refieren a este fracaso al declarar que el pensamiento y el saber son actividades que hay que someter a una interrogación ética para comprender cómo se constituyeron y sobrepasar los límites del poder que les es propia. De esta forma, Foucault observa que no es la expresión de doctrinas y códigos de conducta lo que constituye el centro de su *ethos* filosófico, sino la práctica de una interrogación ética y de una constitución de sí mismo. Esta interrogación ética no es sólo un análisis de las verdades que determinan nuestras condiciones morales, sino que es un proceso en el cual “el individuo circunscribe la parte de sí mismo que lo constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija cierto modo de ser que valdrá como realización moral de sí mismo y para hacerlo así

⁷⁰ Foucault, Michel. *Una estética de la existencia en Estética, Éticas y Hermenéutica, Obras Esenciales, Volumen III*. p.23

⁷¹ Foucault, Michel. *El retorno de la moral en Estética, Éticas y Hermenéutica, Obras Esenciales, Volumen III*. p. 41

obra sobre sí mismo, se experimenta, se controla, se perfecciona, se transforma”⁷².

2.3. Críticas a la ética del cuidado de sí

Numerosos estudios e interpretaciones de autores contemporáneos sobre el estudio ético de Foucault, han girado en torno a fuertes y distintas críticas de este último análisis del autor, más que en el rescate de los fundamentos sin duda importantes y trascendentes en la constitución del pensamiento contemporáneo. Muchos de estos obstáculos tuvo que afrontarlos el mismo Foucault en numerosas entrevistas, pero a pesar de sus oportunas aclaraciones, no han dejado de desaparecer.

Nos centraremos primeramente en la crítica foucaultiana del fundamento, puesto que hacia allí se dirigen las principales insuficiencias que se han atribuido a la ética del cuidado de sí. Se le ha atribuido a Foucault y a su ética, la defensa de una postura nihilista que niega la presencia de valores universales, y en efecto, el autor puede ser tachado como tal en el sentido de que niega la existencia de un bien supremo y se abstiene de la creación de otros valores universales; pero al mismo tiempo, no puede ser acusado de tal en tanto que él desmiente el imperio de la subjetividad absoluta y en su ética subyace un compromiso político con lo intolerable y una dimensión intersubjetiva que resultan capitales.

Al respecto, hay una distinción muy importante que hace Nietzsche y que permitiría aclarar esta posición de Foucault. Por un lado, el filósofo alemán establece que existe el nihilismo pasivo y decadente que caracteriza una época; esa enfermedad moral que se expresa en la renuncia a sí mismo y en el menosprecio al sentido de la tierra, este nihilismo acompaña a la cultura occidental desde Sócrates, y alcanza su consumación cuando se comprende que la existencia ya no puede someterse a las ideas de fin, unidad o verdad. Se produce entonces la caída de un fundamento que en sí mismo contenía un nihilismo. En este contexto surge y es posible la articulación de un nihilismo afirmativo y activo que no se aferra a las ruinas de la metafísica y que opta por

⁷² Ibid. p. 102

ser creativo en el vacío de los valores universales, y es precisamente aquí donde se inscribe la empresa foucaultiana, como un gesto que desautoriza la necesidad del fundamento. Sólo una época nihilista desea desesperadamente un fundamento y señala como nihilistas a aquellos que no comparten esa necesidad. Así, la acusación de nihilismo que se lanza contra la ética del cuidado de sí, queda invalidada porque se reconoce a cierto nihilismo como condición de posibilidad de la ética y porque además se descubre la presencia de otro modo de nihilismo en la idea misma de fundamento.

Desde este enfoque, los autores que han criticado la ética del cuidado de sí han sido aquellos filósofos universalistas que ven en ella la inaceptable falta de compromiso con valores universales que deberían ser irrenunciables. Entre estos podemos mencionar, a manera de ejemplo, a Charles Taylor y Pierre Hadot. El problema para el primero se resume en justificar cuáles serían los criterios que podrían permitir identificar negativamente una modalidad de sujeción de las que habla Foucault, y en ese sentido su discurso carecería de sentido o utilizaría implícitamente una moral cuyos presupuestos prefiere esconder. Es decir, según Taylor, el autor mantiene en silencio los fundamentos morales que resultan responsables de sus opciones teóricas y lo hace porque esos criterios son los valores del humanismo moderno que él mismo ha desdeñado, pero sin un cuadro ético general sería imposible formular una crítica a cualquier práctica que coarte nuestra individualidad, en pocas palabras, la pregunta del filósofo de las Fuentes del yo sería ¿en nombre de qué puede considerarse una práctica como válida y otra no?

Por su parte, Hadot centra su crítica en el uso incorrecto que hace Foucault del material histórico de la antigüedad, ya que para el historiador, la ética estoica no supone un cuestionamiento de los valores universales como lo supondría Foucault, sino que, todo lo contrario, el yo del cuidado de sí se encontraría orientado por un bien verdadero y de acuerdo a los principios universales de la razón. Esto convierte a la ética foucaultiana, según el autor no en un fiel reflejo de la experiencia ética antigua, sino en “una versión renovada

del dandismo (...) una vez que se ha liberado de los valores universales”⁷³. Así Hadot coloca una vez más la alarma: la ética o la práctica del cuidado de sí, sin valores universales derivaría necesariamente en un esteticismo elitista que sólo incumbe a unos pocos.

A este respecto Didier Eribon, ha observado que estas objeciones hechas por críticos universalistas, y muchas otras no mencionadas, giran en un rotundo vacío. La pregunta sería “¿para qué subrayar que la trayectoria de Foucault no adhiere a las normas universales, cuando todo el trabajo de Foucault se propone demostrar precisamente que dichas normas no existen?”⁷⁴. Para él, la tarea de la filosofía tiene por tarea la destrucción de las evidencias universales y las constantes antropológicas, de tal forma que la crítica a la ausencia de criterios universales de su propuesta, no hace otra cosa que confirmar la coherencia y la radicalidad del planteamiento. “La genealogía que Foucault desarrolló sobre el sujeto pretende negar todo derecho de ciudadanía de los universales, para mostrar la completa constitución histórica del hombre”⁷⁵. Reprochar la falta de universalidad a la ética foucaultiana, solamente verifica el esfuerzo en que ella se encuentra embarcada.

No tiene entonces mucho sentido jugar a descifrar el inconsciente del pensamiento foucaultiano, cuando resulta evidente que entre los universalistas y él existen elecciones filosóficas y actitudes irreconciliables. Mientras los primeros optan por la seguridad y el valor de las reglas universales, el segundo apuesta por el camino de la desconfianza frente a enfoques teóricos que no garantizan ninguna protección, ya que el saber no nos hará libres, ni la verdad nos brindará el sentido, por lo cual, el mismo fundamento puede ser un peligro.

Ahora bien, las críticas al trabajo ético de Foucault no sólo han provenido de teóricos universalistas, sino también de ámbitos opuestos como pudiera ser el pragmatismo. El representante por excelencia de este grupo es Richard Rorty, quien comparte con Foucault la idea de que no puede reconocerse la existencia de valores universales si se entiende por ello un

⁷³ Hadot, Pierre. *Reflexiones sobre la Noción de Cultivo de Sí Mismo*. p. 224

⁷⁴ Eribon, Didier. *Michel Foucault y sus Contemporáneos*. p. 289

⁷⁵ *Ibid.* p. 288

conjunto de postulados morales apriorísticos e invulnerables a la revisión histórica. De hecho, para Rorty,

una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad” al resultado de los combates, así sea cual fuere ese resultado. Es ésta la razón por la que se sirve mal una sociedad liberal con el intento de dotarla de “fundamentos filosóficos”. Porque dotarla de de tales fundamentos presupone un orden natural de temas de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula los resultados⁷⁶.

En suma, Rorty valora la propuesta revolucionaria foucaultiana, sin embargo, descubre en él el lado ilegítimo y negativo de la actividad de autorrealización, pues en la democracia liberal, la “práctica metafórica de creación personal”, como le llama él, no es posible sin los valores y las instituciones de la sociedad liberal que nos remiten a la autonomía, y Foucault intentaría renunciar a estos elementos apostando por una libertad humana al mero servicio de la autonomía privada. En este sentido, su apuesta supondría una insensibilidad al dolor del otro, ya que contiene la lógica de un sacrificio de la solidaridad en beneficio de la autoperfección. Por eso Rorty aboga por una privatización de la pulsión extrema de autonomía a fin de impedir que derive en una actitud política, es decir que el deseo de Rorty frente a Foucault es que éste hubiera podido distinguir su identidad de moral de ciudadano u su búsqueda de autonomía intelectual y así entonces habría podido resistir la tentación “a la que sucumbieron Nietzsche y Heidegger: la tentación de buscar en su propia esfera privada una contraparte pública y política”⁷⁷. El grave error para Rorty estuvo entonces en que Foucault confundía su identidad moral y su identidad ética, su sentido de la responsabilidad respecto de los demás y su relación consigo mismo.

No obstante, como podemos observar, la crítica de Rorty establece algunas relaciones en su argumentación que parecen bastante discutibles. En efecto, podemos decir que Foucault cuestiona de forma radical los ideales humanistas de la sociedad liberal, porque constata los mecanismos de sujeción que establecen las instituciones “democráticas” y porque observa el contenido

⁷⁶ Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. p. 71

⁷⁷ Rorty, Richard. *Identidad, moral y autonomía privada en Michel Foucault, filósofo*. p. 326

peligroso que caracteriza a las relaciones humanas, sin embargo de este planteamiento no se puede desprender como consecuencia necesaria, la falta de compromiso con la comunidad. Lo único que sucede es que a diferencia de Rorty, Foucault no ve en la misma sociedad aquellas instituciones que puedan subsanar los peligros que el autor francés demanda, es decir que la sociedad en sí misma a través de sus instituciones no es quien pueda alcanzar su propia mejora, sino que esa clave está en el sujeto crítico. Así, lo que verdaderamente le duele a Rorty de Foucault es su laconismo a la hora de elogiar las instituciones liberales de las democracias modernas.

Así pues, Rorty apuesta por las bondades de autosugestión del sistema, pero Foucault por la búsqueda futura de un “nosotros” mediante una nueva descripción del sujeto, de una creación personal que tiene como objetivo el buen gobierno de sí mismo para el buen gobierno de los otros. De tal forma que ambas esferas, la privada y la pública, no aparecen priorizadas por el autor sino complementarias.

A estas se pueden sumar otras críticas igualmente importantes, como el señalamiento que considera que la ética foucaultiana sólo da cuenta de una nostalgia y añoranza por el pasado griego, y que “como muchos pensadores antes que él, cuando intentó definir de manera explícita la condición de sus contemporáneos, se volvió al análisis social de una época remota”⁷⁸; la afirmación de que la ética foucaultiana consiste en un retorno al Sujeto y la afirmación de pensadores como Rochlitz para quienes queda claro que se trata de una moral destinada a una pequeña elite de amos y que es irrisorio proponer un arte de vida ante las amenazas de genocidio y barbarie en el mundo actual; etcétera, que sería imposible detallar y debatir en este punto.

En síntesis, todas estas críticas se elaboran desde posiciones y supuestos filosóficos que el autor francés no compartía, echando en falta todos aquellos conceptos que el propio Foucault excluye de los supuestos de su investigación. Por esto tiene razón Rodríguez Magda cuando sostiene que

⁷⁸ Pizzorno, Alessandro. *Foucault y la concepción liberal del individuo* en Michel Foucault / *Filósofo*. p. 204

“resulta absurdo pedirle a Foucault que se justifique frente a posturas que su obra se ha ocupado persistentemente de dismantelar”⁷⁹. Con seguridad fue esto lo que explica el desinterés y el silencio que Foucault mantuvo frente a sus críticas, siendo muy radical al negar su interés por la polémica, oponiendo a ésta el diálogo, cuya dinámica favorable explica de la siguiente manera:

en la situación del diálogo, el que pregunta no hace sino usar el derecho que le es dado: no estar convencido, percibir una contradicción, tener necesidad de una información suplementaria, hacer valer postulados diferentes o destacar una falta de razonamiento (...) así mismo, el que responde tampoco dispone de ningún derecho excedente respecto de la discusión misma; está ligado, mediante la lógica de su propio discurso a lo que ha dicho con antelación y, a través de la aceptación del diálogo, al examen de otro”⁸⁰

Esto es muy diferente de la actitud del polemista, quien llega a la discusión cargado de privilegios que nunca acepta someter a revisión. Frente al polemista no hay “un interlocutor en la búsqueda de la verdad, sino un adversario, un enemigo que es culpable, que es nocivo y cuya existencia misma constituye una amenaza”⁸¹, la polémica pues para el autor es la pura búsqueda de anulación del interlocutor, el deseo de hacer triunfar una causa que se supone justa y así conjurar un peligro.

De esta forma, las objeciones externas nos permiten observar que la única discrepancia instructiva y decisiva que aquí opera consiste en la diferencia de apuestas filosóficas, y si asumimos que la ética del cuidado de sí no pretende ceñirse a argumentos universalistas ni pragmáticos, sino conquistar un espacio de ejercicio de la libertad y de creatividad en la resistencia, parece más adecuado evaluar la ética foucaultiana conforme a sus resultados que con respecto a su relación con el fundamento.

⁷⁹ Rodríguez Magda, Rosa María. *Foucault y la Genealogía de los Sexos*. p. 304

⁸⁰ Foucault, Michel. *Polémica, política y problematizaciones en Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Volumen III*. p. 353

⁸¹ *Ibid.* p. 354

CONCLUSIÓN

ÉTICA, SUJETO Y SOCIEDAD

El sujeto ha sido dentro de nuestra investigación, y dentro del trabajo general de Foucault, el tema esencial de crítica y análisis específicamente bajo una perspectiva negativa, ya que junto con el autor, nos hemos aferrado en mostrar insistentemente el claro rechazo a cualquier forma de subjetivación impuesta históricamente al individuo. Así, el objetivo inmediato de la arqueología y la genealogía no había sido otro que el de demostrar la soberana sujeción del individuo a las distintas actividades, ideologías e identidades que diversas estructuras y estrategias de saber y poder hacen imperar en determinada época, para que una vez identificadas y desenmascaradas pudieran ser modificadas. Por consiguiente, según Foucault todo intelectual tenía como obligación primera preguntarse ¿qué somos hoy?, indagar en esas formas y sujeciones históricas que nos definen, develarlas y finalmente negarlas para poder ser de otra manera, para lo cual, negar nuestra propia subjetividad se convierte en premisa necesaria. Es en este sentido que compartimos las numerosas opiniones acerca de que el autor desarrolla su análisis partiendo de las estructuras mismas intentando dar muerte al individuo que se sujeta a algún otro por control y dependencia mediante las prácticas subjetivantes y que queda por tanto, sometido y reducido a objeto.

Así pues, en esta misma línea de análisis arqueológico y genealógico, la teoría ética de Foucault, comienza con la crítica y la negación del sujeto ético que el cristianismo y la modernidad formulan, pues según el autor, así como en la ciencia y en las dinámicas del poder, el hombre se reduce a una sujeción externa, en la ética cristiana, y por herencia inmediata en la ética de la modernidad, el individuo queda sujeto a una conducta impuesta y predeterminada por el poder pastoral. A partir del periodo medieval, la ética ha procurado la constitución pasiva del sujeto moral mediante el sometimiento a la

norma y la exigencia de tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento, para develar, ante la autoridad pastoral, la verdad encontrada dentro de nosotros mismos; de esta manera, la sujeción que cada uno se hace sobre sí mismo al tomarse como objeto de conocimiento, en el sistema ético clásico y moderno, toma la forma no de una habilidad, sino de un reconocimiento a la ley y la obediencia pastoral, es decir, que el yo ético y su tecnología, queda relegado finalmente al poder de la iglesia, la educación, la medicina, y en el siglo XX, a la psicología, la psiquiatría y la medicina.

Para Foucault es claro entonces, que seguimos ensayando en la actualidad, el mismo modelo ético medieval que “centra su atención en organizar a los individuos bajo las normas y convenciones dominantes y normaliza la forma de su existencia”⁸² codificando los actos humanos. Después del siglo XVIII, esta estructura religiosa se modificó en algo, pero ha quedado para la modernidad la sujeción y obligación ética del individuo al poder educativo, médico y jurídico, tratándose en cualquier caso de formas de sujeción que según Foucault deben ser superadas, porque limitan y sujetan la conducta del individuo, mediante el control y la dependencia, a códigos morales predeterminados por el Estado –máximo representante del poder pastoral en la modernidad- sobre las formas de ser y de constituir al hombre.

Resumiendo, hasta el momento podemos decir que el individuo, aún en el campo de la ética, se constituye en sujeto, pero ya no frente a un tercero, sino obligadamente es sometido a sí mismo “por medio de la conciencia y el conocimiento de sí”⁸³, para obtener la verdad sobre el yo.

Sin embargo, y según nuestra investigación e interpretación, este análisis de las prácticas subjetivantes y sometedoras de la moralidad pastoral que realiza Foucault, no desemboca simplemente en esta crítica y negación del sujeto ético, sino en la elaboración de una filosofía preocupada por la

⁸² Wilhelm, Schmid. *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. p. 206

⁸³ Ibid. p. 295

transformación y constitución del individuo que trataremos de reconstruir a continuación.

Varios autores recurren a la trágica biografía de los últimos años del autor para justificar este interés por el *ethos* del sujeto, cuando las razones que lo llevaron a decidir ocuparse del individuo se encuentran claramente señaladas en su *Historia de la sexualidad*, donde una vez realizado el trabajo genealógico-descriptivo de la historia moral en occidente, mediante el ya conocido método arqueológico, Foucault descubre en la *episteme* griega y helenística una fuente inacabada de tecnologías éticas del yo y de prácticas sobre la transformación y cuidado de sí mismo, que el cristianismo y la modernidad fueron modificando y adaptando de acuerdo a sus propios intereses. Dentro del espacio de la moralidad, la transición del periodo greco-romano al cristianismo es quizá la discontinuidad histórica que más datos revela sobre la construcción de nuestra actual moralidad, de ahí que el análisis exhaustivo que hace Foucault sobre el mundo griego no sea simplemente porque vea en ellos un estilo de existencia admirable y ejemplar, sino que intenta dar cuenta del cambio y la modificación que la relación ética-sujeto ha sufrido en la actualidad; de igual manera para el autor tampoco se trata de aceptar o rechazar tal o cual parte de los griegos para transponer su modelo ético a la actualidad, sino de hacer patente esa transformación que hemos olvidado, y en segundo plano, intentar retomar algo de esa experiencia griega.

Si Foucault regresa y se preocupa por el sujeto es porque descubre que para el cristianismo el *telos*, o finalidad a la que debe aspirar la conducta ética, se dirige exclusivamente a la pureza y la inmortalidad y en la actualidad quizá a la obediencia, al estado o al beneficio equivocado del sí mismo, cuando para los griegos ese *telos* era la aspiración a convertirse en sujetos libres, en amos de sí mismos y en el gobierno justo para con la comunidad; el modo de sujeción, la forma en que se incita a la gente a reconocer sus obligaciones morales, también cambió, para los griegos era “el compromiso que cada cual asumía consigo mismo y el intento de dar a la existencia la forma más bella

posible”⁸⁴, para los cristianos la ley divina y para la modernidad, Foucault no contestó, pero sería quizá el beneficio utilitario personal y la regla racional; los medios para convertirnos en esos sujetos éticos y la sustancia ética también se han modificado, y es esto lo que le interesa al autor mostrar en su larga e inacabada *Historia de la sexualidad*.

Ahora bien, también es cierto que a partir de estas investigaciones y retomando el sentido auténtico del *ethos* griego, algunos fundamentos de la filosofía kantiana y el dandismo de Baudelaire, Foucault desarrolla el proyecto de una nueva ética del individuo, sin tratar de imponer modelos admirables a la cultura moderna, sino simplemente rescatar el concepto o fundamento de la ética griega que insta a la construcción activa del individuo en torno a la pregunta por la forma de la existencia. Se trata de una propuesta ética con fundamento en el *ethos* y la existencia, donde Foucault intenta finalmente concluir la muerte de esa determinada forma humana donde el hombre aparece siempre igual a sí mismo, como sujeto, cuando “el tiempo en el que el individuo contemporáneo comienza a vivir se ha convertido ya en otro bien distinto”⁸⁵, y donde quizá sea posible eliminarse la sujeción del hombre en todo sentido, o al menos ante las estructuras tradicionales y arcaicas.

Por tal razón, los últimos trabajos de Foucault, no tienen en lo más mínimo que ver con una suerte de regreso al sujeto, ni su ética con una fundamentación centrada en la subjetividad, pues esto llevaría a contradecir totalmente su proyecto arqueológico general; se trata más bien, de un desplazamiento en el seno del propio concepto: “ahora toca comprender al sujeto como sinónimo del concepto de individuo”⁸⁶, dejando de lado el sujeto epistemológico que se constituye a través del saber y que se presenta como sustancial y utilizando la idea del individuo susceptible de autoconstitución y autoconducción.

⁸⁴ Dreyfus, Hubert y Rabinow Paul. *Sobre la genealogía de la ética en Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. p.272

⁸⁵ Wilhelm, Schmid. En busca de un nuevo arte de vivir. p. 207

⁸⁶ Wilhelm, Schmid. Op. Cit. p 216

Para Foucault, como para Kant, aunque con distintas connotaciones, la ética siempre es distinta de la moral, pues aquella no se encuentra nunca relacionada con ningún sistema social ni institucional como esta última, así como tampoco se subordina a los códigos de conducta morales y universales, “su preocupación, su tema, es la *techné tou biou*, el cómo vivir (...)”⁸⁷, centrada en el problema de la elección personal de una estética de la existencia.

El autor defiende que la ética puede ser así, “una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico per se, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria”⁸⁸, tan sólo con el hombre mismo.

Sin embargo, el hecho de que hablemos de una ética individual entendida como arte de vivir, no indica en lo absoluto, una especie de afirmación del individualismo moderno, un regreso al sujeto como fundamento de la verdad, ni mucho menos al culto californiano del yo que tan presente estuvo en la época del autor, se trata más bien de un rechazo a esta cultura del yo, que tanto las ciencias humanas como las tecnologías de poder y de consumo, tanto promueven, Foucault intenta resquebrajar esa búsqueda exasperada de la interioridad humana, de la verdad oculta que el psicoanálisis se empeña en descubrir y la mercadotecnia vende, y afirma el autor, que “el sujeto no es en ningún caso una sustancia o un presupuesto, sino una forma susceptible de transformación”⁸⁹.

La ética foucaultiana no aspira pues, a un conocimiento del yo auténtico en la misticidad o la espiritualidad, ni a separar la verdad de nosotros mismos de todo aquello que pudiera enturbiarla o enajenarla “de descifrar la propia verdad gracias a los servicios de la ciencia psicológica, que debe estar en disposición de decir a uno lo que su yo es verdaderamente”⁹⁰, muy al contrario, dice Foucault, “me cuidó mucho de identificar esta cultura del yo propia de la antigüedad con lo que se podría llamar el culto del yo de la modernidad; creo

⁸⁷ Dreyfus y Rabinow. Op. Cit. p. 252

⁸⁸ ibid. p. 268

⁸⁹ Foucault, Michel. Hermenéutica del sujeto. p. 224

⁹⁰ Foucault, Michel citado por Wilhelm Schmid en En busca de un nuevo arte de vivir. p. 225

incluso que son concepciones diametralmente opuestas (...) lo que ha ocurrido ha sido precisamente una perversión de la cultura clásica del yo”⁹¹.

Pero si no es a través de la sola figura del individuo como hay que interpretar la ética del autor, ¿qué otros elementos, a pesar de ser una ética del cuidado de sí, debemos tomar en cuenta para no caer en el radicalismo anterior? Aunque no sin muchas paradojas, Foucault aclara este punto en los *Courses au College de France*⁹², explicando que

el plano ético concierne a las formas de relación con uno mismo y con los demás, y ambas formas están medidas por una relación reflexiva (...) El movimiento del yo sobre sí mismo precisa siempre de un encuentro con el otro que no deja al yo indiferente (...) se trata de una relación que no gira sobre sí misma sino que se encamina a lo extraño (...) en una mirada desde fuera estriba así la función de una estética de la existencia”⁹³

De esta confrontación con la alteridad, se deduce la posible experiencia de modificación del sujeto, la cual ha de ser entendida más como una “prueba modificadora de sí mismo” que como “una apropiación simplificadora del otro con el fin de la comunicación”⁹⁴. Foucault habla así, de un ensayo de sí mismo que precisa de la mirada desde fuera, y en ningún caso, como argumenta Richard Rorty en su ensayo sobre Foucault, de la creación de una “autonomía personal (...) de un hombre sin rostro, sin raíces y sin patria, extraño a la humanidad y a la historia”⁹⁵, pues además, en este proyecto ético Foucault no excluye de la ética las relaciones de poder y las condiciones sociales, sino que mostrando una vez más la otredad de este corolario, afirma que esta política de nosotros mismos es una lucha contra “la violencia ejercida contra el estado económico e ideológico que ignora quiénes somos individualmente y contra la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad”⁹⁶, para lo cual es necesaria la identificación de la esfera pública con la privada, partiendo del individuo mismo, pues no existe otro punto de apoyo primero y útil

⁹¹ *ibid.* p. 224

⁹² Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. p. 214

⁹³ *ibid.* p. 221

⁹⁴ Foucault, Michel. *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad Volumen II*. p. 15

⁹⁵ Rorty, Richard. *Identidad, moral y autonomía privada en Michel Foucault / filósofo*. p. 326

⁹⁶ Bernauer, James. *Más allá de la vida y la muerte en Michel Foucault / filósofo*. P.258

de resistencia al poder político y de respuestas a las necesidades públicas que el que se encuentra en la relación de uno para consigo mismo.

Foucault, aún en la ética sigue fiel a su proyecto, pues no es que contradictoriamente el autor haya vuelto al sujeto para afirmarlo, cumple en primera instancia la labor arqueológica de negar la subjetividad moral y la sujeción del yo que hacen las ciencias humanas, el autor reclama el exceso de análisis y de interiorización que, a partir del cristianismo y durante siglos, el poder pastoral cristiano y después las ciencias psicológicas, han sometido al alma hasta el extremo de que no quede ya nada de ella. En la Historia de la sexualidad intenta poner de manifiesto el rechazo a esta idea del alma como sustancia que la ha dejado a sí misma corrompida y comprometida, y que su proyecto no responde a esta continuidad histórica de seguir adentrándose y sujetando al individuo a las profundidades del sí mismo, sino que partiendo de este último aboga por las formas de su exterioridad, el cuerpo y la superficie del yo, centrándose en la tarea de establecer sus formas y transformarlas.

En la ética cristiana, el yo no es algo que se pueda fabricar, sino algo a lo que hay que renunciar y que es preciso descifrar. El culto al yo contemporáneo podría explicarse como una especie de reacción a esta renuncia de sí. Frente a esta reacción esotérica de sí-mismo, Foucault pretende, en cualquier caso, recurrir a la antigua idea de la cultura del yo, de suerte que el sí-mismo sea una obra de arte a crear: un concepto exotérico del yo dirigido hacia fuera y organizado en torno a la capacidad a esa superficie que es el sí-mismo.⁹⁷

Como Adorno, nuestro autor propone la actividad de autorreflexión crítica y el arte de vivir propias del sujeto, como filosofía auténtica, de tal forma que a través de ella se resuelvan nuevas prácticas de relaciones humanas que critiquen y recreen la totalidad de la vida, se separe la ciencia de la vida, se quebrante la solidez del conocimiento y se supere el estado de postración tanto de la vida como de la política. Para Foucault esta es una tarea que sólo el hombre puede y debe realizar mediante el análisis, la crítica y la práctica de los

⁹⁷ Wilhelm, Schmid. *En busca de un nuevo arte de vivir*. p. 226

cuatro elementos que el autor aisló en su investigación ética y que ya mencionamos, siendo el modo de sujeción y el trabajo ético (*pratique de soi*) los que mayor participación exigen del individuo y los que permiten por tanto hacer de la libertad una cuestión práctica y no simplemente formal, una libertad no de los actos, de las intenciones o del deseo, sino la de escoger una manera de ser y los medios “de transformación serán los de un análisis crítico que reconstituya las formas del hombre en singularidades transformables”⁹⁸ y que termine con la historia de la subjetividad occidental.

Por otra parte, ya que la referencia al sujeto ha sido el eje central de la investigación, resulta importante detenernos a aclarar la distancia que el objetivo de la investigación guardó con la afirmación de la primacía del sujeto por encima del compromiso solidario y responsable de éste con la comunidad. Todo lo contrario, creemos que la propuesta ética hecha por Foucault, a partir de la necesidad misma de plantear alternativas a la problemática del sujeto en la actualidad, es una modo de reconciliar y hacer partícipes de la conducta ética, la esfera subjetiva e intersubjetiva.

De esta manera, presentar los planteamientos de posturas individualistas y de aquellas que apelan opuestamente por la intersubjetividad, en la solución de la conducta ética y la moralidad, servirá para señalar el punto mediático y conciliador en que nosotros nos encontramos al respecto.

Para la corriente individualista ética “sólo existen sujetos éticos individuales y ninguna entidad colectiva tiene relevancia ética en tanto que sujeto agente o paciente con independencia o por encima o por encima de los sujetos que la integran”⁹⁹.

Al estar privado de toda revelación sobre el significado de nuestro mundo y el modo de conducir la vida, el individuo encuentra dentro de sí la fuente moral y el criterio para decidir la forma de conducirse, es decir, la

⁹⁸ Rajchman, John. *Foucault: la ética y la obra en Michel Foucault / Filósofo*. p. 213

⁹⁹ Gerard, Vilar. *La identidad y la práctica en Tiempo de subjetividad*. p. 73

capacidad de elegirse y de conformar una identidad, se convierte en legislador de sí mismo.

Al respecto, podemos sintetizar las principales tesis del individualismo del modo siguiente:

a) La primera de ellas se refiere a la idea de autodesarrollo individual, que entiende al ser humano como un haz de posibilidades que cada cual actualiza en el curso de su vida como expresión de una identidad original individual, hasta convertirse en un todo completo.

b) La segunda idea, aunque no tomada en su radicalidad, es la que hace referencia a la capacidad de autodeterminación del individuo al desligarse de causas o agentes externos.

c) La idea de privacidad ocupa también un lugar importante en el logro de la identidad ética del sujeto, puesto que sin la defensa “de una esfera en la cual el individuo se encuentra solo. Éste no puede admitir la multiplicidad de formas de vida y la posibilidad de perseguir la felicidad”¹⁰⁰.

d) La última y más importante normativa está en la automodelación o cuidado de sí, que refiere la intensidad de las relaciones de uno consigo mismo, lo que implica encontrarse en un estado de autoconciencia y de posesión de sí mismo. La automodelación se refiere “a las formas en que uno se toma a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción con el fin de conocerse, transformarse, corregirse, purificarse, modelarse elegirse, etc.”¹⁰¹.

Antagónicamente, tras el desarrollo del individualismo surge una etapa contraria a ésta, que tendrá por objetivo descentrar al sujeto a través de la crítica de a la noción de sujeto autónomo y autotransparente.

¹⁰⁰ Ibid. p. 76

¹⁰¹ Ibid. p. 74

Este periodo se inicia sobre todo a partir de Hegel, quien asigna un lugar muy especial a la mediación societaria afirmando que la acción originaria para la conformación de la identidad está en la interacción en la que yo aprendo a verme con los ojos del otro sujeto¹⁰².

De esta forma la dialéctica de la autoconciencia hegeliana sobrepasa la cuestión de que ésta pueda derivarse de la reflexión solitaria, afirmando que la autoconciencia, como punto de partida de la construcción de la identidad ética, sólo se forma en la base del reconocimiento recíproco y del entrelazamiento de perspectivas, de tal forma que en la filosofía práctica hegeliana el sujeto moral del individualismo aparece como una forma abstracta que sólo adquiere sustancia en el seno de una comunidad política¹⁰³ donde solamente aquí la identidad del yo se construye y tiene sentido a partir de la vinculación del yo con otro que no es idéntico a él. El sujeto no puede así obtener conocimiento e identidad sobre sí mismo en aislamiento, sólo y necesariamente en la interacción, es que éste se construye.

A finales del siglo XX, cuando nuevamente el individualismo surge como fuerza dominante, filósofos como Taylor y Habermas se esfuerzan por dar seguimiento a la filosofía interaccionista de Hegel para evitar la ola de narcisismo que invadirá la época posmoderna. En su texto de Individuación por vía de socialización, Habermas nuevamente hace explícito que “el espíritu humano sólo puede encontrarse consigo mismo por el rodeo de un completo extrañamiento en el otro y en los otros. Sólo en la más completa lejanía respecto de sí mismo, se torna consciente de sí en su unicidad incanjeable como ser individuado”¹⁰⁴. Habermas, tras la reelaboración de algunas tesis hegelianas, establece que en el análisis de la identidad ética del sujeto, la unida analítica más pequeña es nuevamente la relación entre el acto de habla del yo y la toma de postura del otro, es decir que la acción originaria en la construcción de la identidad no es ya la toma de conciencia individual y privada, sino que es “menester la apelación, la exigencia o la expectativa del

¹⁰² Habermas, Jürgen. Trabajo e interacción. p. 23

¹⁰³ Vilar, Gerard. *La identidad y la práctica en Tiempo de subjetividad*. p. 79

¹⁰⁴ Habermas, Jürgen. Individuación por vía de socialización. p.192

prójimo para despertar en mí la conciencia de la actividad que tiene en mí su fuente”¹⁰⁵.

Finalmente el individuo ya no puede dar cobro a su pretensión enfática e individualidad sólo mediante una apropiación reconstructiva de su propia autobiografía; el que tal reconstrucción se logre es algo sobre lo que ahora decide la postura que tomen los otros.

Analicemos ahora el pensamiento de Taylor que también convive y discrepa con la gestación de la cultura narcisista en su versión moderna, causada por el desarrollo capitalista y cosmopolita del hombre. Taylor es un filósofo de tradición conservadora que se esfuerza en mantener el orden social como constitutivo de la condición y esencia humana, pero que al encontrarse con el apogeo individualista tratará de resolver el conflicto de articular éste último a las fuentes morales, es decir a los horizontes ineludibles. El autor considera que “a causa de la pérdida de los horizontes de significado entrevemos nuestra situación como algo enormemente trágico, solos en un universo mudo, carente de significado intrínseco y condenados a crear valores”¹⁰⁶. La tesis de Taylor apunta pues a retornar a las fuentes morales, ya que sólo a través de estas el individuo adquiere autodefinición. Por el lenguaje y los diversos modos de expresión nos definimos a nosotros mismos, ya que nadie adquiere por sí mismo estos lenguajes. La mente y la identidad humana no es por tanto monológica, sino dialógica.

Podemos resumir en la breve exposición de estos tres filósofos representantes, la intención de la corriente interaccionista en articular al individuo con la sociedad tras un esfuerzo de superación del individualismo.

Las propuestas interaccionistas de Hegel, Habermas y Taylor, entre muchas otras, permiten desmitologizar la tesis idealista e individualista del sujeto puro y libre de determinantes sociales, para corroborar en la realidad que éste no puede darse si no es a través de los medios de socialización y de

¹⁰⁵ Ibid. p.204

¹⁰⁶ Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. 35pp.

la legitimación de los horizontes de significado. Que el individuo permanece a lo largo de su vida en ineludible interacción con la colectividad y que por tanto nuestra vida y nuestra identidad está atrapada en redes de directrices y regulaciones, es el punto que nos interesa resaltar.

Resulta evidente que la postura liberal individualista alumbró un *ethos* calculador, que se encuentra en graves dificultades para merecer alguna vez el título de “actitud moral”, y para algunos autores, partidarios de la objetividad, como por ejemplo Apel, la radical falta del liberalismo en el terreno práctico estriba precisamente en su impotencia para alumbrar una intersubjetividad que trascienda los límites de la subjetividad. Sin embargo, dentro de la teoría de la objetividad, la razón comunicativa corre al mismo tiempo sus propios riesgos, como el de la posible ficción del entendimiento comunicativo entre todos, el fundamentalismo objetivo deslindado de una realidad concreta, principios “rellenables” con cualesquiera contenidos que darían la luz a diferentes totalitarismos, etcétera.

Ante este panorama, ni el objetivismo ni el subjetivismo, hacen justicia a las reales necesidades éticas del hombre, ya que la razón es algo más que puro cálculo subjetivo y los individuos más que entidades receptoras de códigos y axiomas generalizados y abstractos.

Así pues, de manera general podemos afirmar que la relación dialéctica entre individuo y sociedad se ha visto obstaculizada en su comprensión y realización práctica, y que pocos han sido los filósofos entregados al esfuerzo teórico y práctico de la conjunción activa y efectiva de ambos elementos, en apariencia contradictorios. Sin embargo, como ya Theodor Adorno y Max Horkheimer habían afirmado, estas relaciones entre individuo y sociedad representan el tema central de la ciencia social y la fecundidad de las diferentes teorías sociológicas se mide por su capacidad para penetrar en tales relaciones, y por tanto resulta urgente y necesario para la realidad ética y política actual, un esquema de comprensión de la relación entre individuo/sociedad, y frente a esta necesidad, vemos en los planteamientos éticos de Foucault y su análisis de la liberación de los modos de sujeción

tradicionales, un esquema ético que logra conciliar ambos elementos imprescindibles en la construcción de la realidad moral, a través de la construcción de la subjetividad crítica.

Y es que de lo que se trata en la comprensión de la subjetividad ética es de convertir (se) al sujeto en persona y “ser persona significa ser una fuente autónoma de acción. El hombre sólo adquiere esta propiedad en la medida en que hay algo en él solo que lo individualiza (...) en la medida en que es más que una simple encarnación del tipo genérico de su raza y de su grupo”¹⁰⁷. Pero el individuo sólo puede ser capaz de reconocerse como ser único y autónomo a través de su autoconciencia, para a partir de ahí poder diferenciar los elementos que socialmente lo constituyen y lo que su conducta implica al desarrollo de la sociedad en general.

Es decir que al afirmar la autoconciencia del individuo como base originaria de la construcción de la identidad ética del sujeto no se obvian las categorías sociales, sino que entendemos este proceso de construcción de la identidad del sujeto de manera fenomenológica, pues

a medida que en el proceso de socialización el sujeto va haciendo suyo lo que las personas de referencia esperan de él, para después generalizar por vía de abstracción, e integrar, expectativas múltiples e incluso contradictorias, surge un centro interior desde el que se regula a sí mismo un comportamiento individualmente imputable. La instancia que es la conciencia implica un grado de individuación, que a su vez requiere una cierta separación respecto de los roles y respecto a las expectativas que otros nos imponen... incluye la realidad de la decisión individual y la responsabilidad de las elecciones personales¹⁰⁸.

No es entonces la expresión de las doctrinas filosóficas lo que constituye el centro de este *ethos* filosófico en Foucault; respondiendo a la crisis de una política de enfrentamiento entre vida y muerte como en la actualidad, es la práctica de una interrogación ética y de una constitución del sí mismo según el modo ético lo que define toda una serie de oposiciones nuevas en el caso de una decisión moral y política.

¹⁰⁷ Habermas, Jürgen. Individuación por vía de socialización en *Pensamiento postmetafísico*. p.189.

¹⁰⁸ *Ibid.* 191pp.

Así mismo, el esfuerzo que hace Foucault para liberar la reflexión ética de su dependencia moderna respecto del saber hace de su obra una contraética, una ética del conocimiento que sólo promete la verdad al deseo de la verdad misma y únicamente al poder de pensarla. Su interrogación ética no es pues sólo un análisis de las verdades que determinan nuestras condiciones morales, es un modo de constitución del sí mismo, un proceso en el cual el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de la práctica moral.

Este esquema de interrogación ética es la culminación de un largo período de gestación y atestigua la manera en que se estableció la relación de Foucault con toda su obra y con el deseo que la informa.

Los componentes de su esquema ético reflejan también las artes interrogatorias que Foucault no cesó de practicar a lo largo de todos sus escritos: ¿qué es necesario pensar hoy frente a lo que la tradición considera digno de ser pensado? ¿cuál debe ser la sustancia del pensamiento? ¿qué modo de aprehensión debe uno buscar? ¿qué modo de subjetivación debe adoptar el pensador? ¿a qué práctica de ascetismo debe uno someterse a fin de poder pensar de otra manera?¹⁰⁹

Finalmente la ética de Foucault nos invita a desprendernos de ciertos sistemas de pensamiento y de acción y romper nuestro silencio ante el sufrimiento que es la triste suerte de nuestra época, y la estrategia que el autor eligió para resistir a este mal es una ética de pensamiento compuesta por una serie de preguntas; al realizarlas el individuo acepta su responsabilidad ética.

¹⁰⁹ Bernauer, James. *Más allá de la vida y la muerte, Foucault y la ética después de Auschwitz en Michel Foucault/ filósofo*. p. 365

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Mariflor (Ed.) Autores varios. *Crítica del Sujeto*. Colección seminarios. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México, 1990.

Beck, Ulrich. Vivir *nuestra propia vida en un mundo desbocado* en *En el límite*. Anthony Giddens (compilador). Editorial Tusquets. España, 2001.

Blanchot, Maurice. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Editorial Pretextos. España, 1988.

Burbaige, Frank. *Foucault dans le psychanalyse. Questions a Judith Butler* en Cahiers Philosophiques, Dossier Foucault no. 99, octubre 2004. SCEREN (CNDP), París

Campillo Meseguer, Antonio. *La invención del sujeto*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2001.

Caruso, P. *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1969.

Couzens, David. (comp.). *Michel Foucault*. Editorial Nueva Visión. Argentina, 1991.

Cruz, Manuel. (compilador). *Tiempo de subjetividad*. Editorial Paidós. España, 1996.

Deckeyser, Aubin. *Éthique du sujet. Problématiser á partir de Foucault*. L'Harmattan. París, 2006.

Didier, Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires, 1995.

Doménech, Antoni. *Individualismo ético e identidad personal en El individuo y la historia*. Editorial Piados. España, 1999.

Dreyfus, Hubert L. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires, 2001.

Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

_____ *Las palabras y las cosas*. Siglo Veintiuno Editores. México, 2002.

_____ *La verdad y las formas jurídicas*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1983.

_____ *La arqueología del Saber*. Siglo Veintiuno Editores. México, 2001.

_____ *Vigilar y Castigar*. Siglo veintiuno Editores. México, 2003.

_____ *La vida de los hombres infames*. Ediciones de La Piqueta. Madrid, 1990.

_____ *Microfísica del Poder*. Ediciones de La Piqueta. Madrid, 1990.

_____ *Saber y Verdad*. Ediciones de La Piqueta. Madrid, 1991.

_____ *Estrategias de Poder. Obras Esenciales. Volumen II*. Editorial Paidós Básica. España, 1999.

_____ *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de La Piqueta. Madrid, 1994.

_____ *La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica. México, 2001.

_____ *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Editorial Paidós. España, 1991.

_____ *El cuidado de sí. Tomo III de la Historia de la Sexualidad*. Siglo Veintiuno Editores. México, 2000.

_____ *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Editorial Paidós Básica. España, 1999.

García del Pozo, Rosario. *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*. Editado por la Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. España, 1988.

Gergen, Kenneth. *El yo saturado*. Editorial Paidós. España. 1992

Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Editorial península. Barcelona, 1995.

Habermas, Jürgen. *El pensamiento postmetafísico*. Editorial Paidós.

_____ *Ciencia y técnica como ideología*. Editorial Taurus.

_____ *Introducción a la teoría de la ciencia*. Editorial Taurus.

Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1982.

Lanceros, Patxi. *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Editado por la Universidad de Deusto, Bilbao. España, 1996.

Liotta, Daniel. *Qu'est-ce qu'une brisure?* en Cahiers Philosophiques, Dossier Foucault no. 99, octubre 2004. SCEREN (CNDP), París.

López Álvarez, Pablo y Jacobo Muñoz (Eds). *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2000.

Lukes, Steven. *El individualismo*. Ediciones Península. Barcelona, 1975.

MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Paidós, 1999.

Merquior, J. G. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. Fondo de Cultura Económica. México, 1985.

Miller, James. *La pasión de Michel Foucault*. Editorial Andrés Bello. Chile-México, 1995.

Parfit, Derek. *Identidad personal*, trad. Álvaro Rodríguez Tirado, No. 25, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1983.

Sato, Yoshiyuki. *Subjectivation e résistance. Sur le tournant de Foucault* en Cahiers Philosophiques, Dossier Foucault no. 99, octubre 2004. SCEREN (CNDP), París

Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Editorial Paidós. España, 1993.

_____ *Fuentes del yo*. Editorial Paidós. España, 1997.

Truong-Loï, Daniel. *Foucault, une esthétique de l'existence* en Cahiers Philosophiques, Dossier Foucault no. 99, octubre 2004. SCEREN (CNDP), París.

Tugendhat, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación*. Editorial Paidós. España, 1996.

Autores Varios. *Michel Foucault / Filósofo*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1990.