

El último Foucault: entre la modernidad y las prácticas de existencia

The last Foucault: between modernity and practices of existence

Claudia Zorrilla

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina
clozorrilla@gmail.com

Resumen: Este artículo se ocupa de la relación entre el pensamiento de Michel Foucault y la modernidad, relación que puede establecerse desde el análisis de prácticas de existencia en las lecciones de los últimos años de vida del autor. De este modo, se trata de mostrar cómo en el cuestionamiento al sujeto de conocimiento moderno, aparece una vía de contacto entre la ontología histórica del sujeto, la modernidad y la tradición occidental.

Palabras clave: Foucault, modernidad, *ethos*, tradición.

Abstract: This article shows the relation between Michel Foucault's thought and modernity, relation that can be established from the analysis of practices of existence in the lessons of the author's last years of life. That way, we try to show how in the questioning to the modernity subject as a subject of knowledge, appears a way of contact between the historical ontology of the subject, modernity and the Western tradition.

Keywords: Foucault, modernity, *ethos*, tradition.

Fecha de recepción: 17/01/2017. Fecha de aceptación: 24/05/2017.

Claudia Zorrilla es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo donde actualmente se desempeña como investigadora y docente en la Cátedra de Historia de la filosofía contemporánea.

1. La relación con la modernidad en las lecciones de la década de 1980

Durante mucho tiempo prevaleció entre los críticos la figura de un Michel Foucault contestatario y transgresor asociado a posiciones revolucionarias o relativistas que se inscribían dentro de lo que se llamó “pensamiento posmoderno”. Si bien con el correr de los años la crítica se afinó y tuvo que adecuarse a la gran proliferación de material ofrecido por la creciente edición de lecciones, conferencias y entrevistas que ponen en duda aquellos rótulos, los estigmas lanzados contra la figura y el pensamiento de Foucault pueden ser revisados analizando su relación con la filosofía moderna. Lo que Foucault entiende por “modernidad” ha variado a lo largo de sus textos: en algunos de ellos refiere a la diferencia entre “moderno” y “época clásica”, en otros, marca el punto de partida de lo moderno en Descartes o en Kant, y en otros incluye al propio siglo XX en la modernidad.¹ Las diferentes acepciones han variado de acuerdo a los intereses analíticos de Foucault en el momento de sus reflexiones. Pero en el caso de este artículo, y tal como se desarrolla más adelante, “modernidad” responde no tanto a una época histórica sino a la actitud que la caracteriza.

En los textos de Foucault no siempre aparece un tratamiento explícito de la relación entre su pensamiento y la modernidad, pero aún así, es posible abordar el problema siguiendo algunas pistas que los textos mismos abren. Estas pistas pueden ser agrupadas en tres tipos diferentes. En primer lugar, la posición de Foucault frente al título de “pensador posmoderno” que Jürgen Habermas le adjudica en *El discurso filosófico de la modernidad*². En segundo lugar, los múltiples pasajes en que Foucault se refiere a la modernidad ya sea como a una época que da continuidad a la historia del pensamiento occidental, o para señalar en ella un momento de ruptura frente a la tradición. En este último caso, Foucault descubre en la modernidad una concepción de la filosofía que prioriza las prácticas de subjetivación por sobre las teorías. Finalmente, textos referidos a la interpretación que Kant hace de la Ilustración donde Foucault sí realiza una explícita vinculación entre su propio pensamiento y el moderno.

Los textos en los que aparecen estas posiciones corresponden especialmente a los últimos años de vida de Foucault cuya importancia no se debe solamente a la posición cronológica que ocupan, sino a que en ellos Foucault realiza intentos de dar cierta unidad y coherencia retrospectiva a la tarea desarrollada. En este contexto, también busca dar a su obra el justo lugar dentro del pensamiento contemporáneo y de la tradición de la cultura occidental.

1 Cf.: CASTRO, Edgardo, *Diccionario Foucault. Textos, conceptos y autores*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2011, 274.

2 Francisco Vázquez García ofrece extensa bibliografía sobre este tipo de recepción tanto en Alemania como en Estados Unidos. Señala además que Habermas ha ido matizando su interpretación sobre Foucault. Cf.: VAZQUEZ, Francisco. «Nuestro más actual pasado. Foucault y la Ilustración». En *Δαίμων, Revista de Filosofía*, n° 7, 1993, 133-144.

2. El pensamiento posmoderno

En una entrevista de 1983 aparecida como «Estructuralismo y postestructuralismo», Foucault resta importancia a la existencia de un pensamiento llamado posmoderno y se desliga rotundamente de toda relación con él. En este sentido, dice no estar al tanto de lo que sea la posmodernidad, por lo que su entrevistador (Gérard Raulet) apela a algunas afirmaciones de Habermas sobre la cuestión. En efecto, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas sostiene que la posmodernidad comienza con Nietzsche en la medida en que él es quien por primera vez abandona en conjunto el programa moderno y deja de someter a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto. Habermas dice: “Nietzsche dirige y aplica una vez más, ahora contra la ilustración historicista, la figura del pensamiento que la dialéctica de la ilustración representa, pero con la única finalidad de hacer explotar la envoltura de razón de la modernidad como tal.”³ Y más adelante, incluye al propio Foucault en este proyecto posmoderno: “El científico escéptico que con métodos antropológicos, psicológicos e históricos trata de desenmascarar la perversión de la voluntad de poder, la rebelión de las fuerzas reactivas y el surgimiento de la razón centrada en el sujeto, tiene sus continuadores en Bataille, Lacan y Foucault”⁴. Al situar de tal manera la posmodernidad, Habermas aclara también que por modernidad queda supuesta la idea de un “gran relato”, el relato de la primacía de la razón que la posmodernidad ha hecho estallar. Con este estallido, el discurso de la razón moderna pasa a ser un gran relato, pero un relato entre otros. Si bien Habermas es más analítico de lo que Raulet alcanza a exponer, es cierto que para aquél lo común a toda teoría de la posmodernidad es suponer el abandono de las categorías propias de la modernidad.

La crítica de Habermas ha tenido amplia recepción en nuestra época así como los conceptos que sitúan a Foucault como un pensador anti y posmoderno. Sin embargo, muchas de las afirmaciones que aparecen en las citas anteriores son injustificadas.

A. El pensamiento de Foucault no es escéptico como Habermas afirma: si bien en Foucault hay ausencia de verdades eternas coincidentes con una única racionalidad, no se niega la posibilidad de conocimiento. Oponer la certeza apodíctica a toda posición de verdad es justamente el supuesto de la creencia que Foucault pone en cuestión. Él se propone rastrear las condiciones de posibilidades no trascendentales, sino de existencia de toda verdad efectivamente cumplida. De esta manera, la genealogía no desemboca en una postura escéptica, sino en la explicación de los saberes reales, en una historia de la verdad. Foucault pone sobre la mesa la mayor cantidad posible de los elementos que han empujado el surgimiento de los saberes, elementos que, si bien no han sido necesarios, sí han resultado determinaciones (plásticas) de acontecimientos posteriores.

3 HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz, Madrid, 2008, 102.

4 HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, 114.

Con el objetivo de analizar al sujeto contemporáneo, el sujeto moderno se convierte para Foucault, en tema central porque es desde él que no sólo se comprende al hombre actual, sino que en su riqueza conceptual se encuentra la propia posibilidad de existencia y de rebasamiento de esa existencia. Foucault sabe que si él mismo puede cuestionar la figura del sujeto de conocimiento propia de la modernidad es porque ésta le da las herramientas para hacerlo. El pensamiento moderno constituye la instancia de posibilidad para la liberación de su mismo pensamiento y es por eso que la modernidad se convierte cada vez más en punto de referencia. Pero Foucault no va a centrarse en las teorías filosóficas sino en las prácticas sociales. Éstas, dice, son producto de los saberes pero también empuje para nuevos saberes y nuevas prácticas. En *La verdad y las formas jurídicas* afirma: “Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen aparecer nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento”.⁵ Lo que no debe perderse de vista es que al plasmarse nuevos saberes y prácticas jamás hay una superación de lo anterior que se rija por la causalidad necesaria y determinista, pero tampoco se trata de una creación o descubrimiento totalmente original, como si una voluntad o una racionalidad separada pudiera imponerse. Las verdades que llegan a cumplirse poseen una complejidad tan amplia, provienen de tan múltiples matices, que la torsión en alguno de sus elementos provoca cambios notorios. Es esta complejidad y sus posibles cambios lo que Foucault quiere mostrar, por lo que su oposición a la idea de racionalidad única surgida en la modernidad no deviene en escepticismo, sino en búsqueda de posibilidades a partir de esta misma racionalidad y de las derivaciones que ha podido engendrar.

B. Reducir el método de trabajo de Foucault al método antropológico, psicológico e histórico, tampoco tiene justificación. Foucault llama a su método “crítico”, “arqueológico”, “genealógico”, “análisis de los discursos”, o “historia”, pero no sin marcar diferencias radicales entre su propio método histórico y el de las ciencias históricas. Éstas poseen un sentido historiográfico, lineal y teleológico.⁶ Cuando Habermas utiliza los términos “antropológico” y “psicológico”, lo hace de forma imprecisa si se tiene en cuenta que Foucault considera ya desde *Las palabras y las cosas* que la antropología y psicología son disciplinas recientes surgidas de la reducción del hombre a sujeto de conocimiento, y que es justamente esta reducción lo que Foucault quiere denunciar. La antropología surge del pliegue en el que el conocimiento empírico sobre el hombre es referido al fundamento del conocimiento, a la verdad de toda verdad. Así, la esencia primordial del hombre y su búsqueda, es condición de todo lo que puede darse en general a la experiencia del hombre. “La Antropología constituye posiblemente la disposición

5 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Buenos Aires, 2008, 8.

6 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, París, 1984, 10.

fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocerla”.⁷ La explícita y reiterada preocupación foucaultiana por el sujeto busca justamente distanciarse de la antropología allí donde aquella muestra el origen no necesario de toda forma de sujeto, y ésta los modos en que un sujeto único se ha desarrollado históricamente.

C. Habermas afirma que Foucault quiere “desenmascarar la perversión de la voluntad de poder”. Sin embargo, ni en Nietzsche ni en Foucault la voluntad de poder puede considerarse perversa. Foucault no acostumbra utilizar la expresión “voluntad de poder”, sin embargo, tanto él como Nietzsche parten de una concepción energética de la realidad, en la que las estructuras de poder constituyen el motor de las manifestaciones de verdad y no pueden separarse de ellas, se trata de la afirmación misma, la afirmación tanto de una verdad como de las formas de existencia. No hay perversión en estas estructuras porque no hay manera de esquivarlas, a tal punto que lo que Foucault quiere desenmascarar es la presencia de formas de poder allí donde se cree escapar de ellas, allí donde se apela a una racionalidad pura que justifique tanto saberes como acciones. Foucault no está en contra del poder porque no es posible salirse de él, lo que pretende cuestionar es determinadas formas de poder, justamente aquellas que se enmascaran como verdades cada vez más racionales, aquellas formas de poder que de manera externa al sujeto lo determinan y normalizan sin abrir senderos de escape e individuación. El propio Foucault se sitúa frente a los juicios que Habermas emite y lo hace en la mencionada entrevista de 1983. Allí, no deja de elogiar la teoría crítica que va desde Max Weber hasta Habermas pues considera que el pensamiento francés y la escuela de Frankfurt han coincidido al ocuparse de la historia de la razón. Sin embargo, Foucault dice no estar de acuerdo con la interpretación de Habermas según la cual la razón se habría bifurcado por única vez en la historia cuando se redujo a una racionalidad técnica. No coincide con la idea de una razón pervertida que habría que corregir. Para Foucault, se trata de una bifurcación múltiple, permanente y que no cesa de ramificarse. La razón no ha llegado en un momento a ser técnica, de hecho, afirma que ya en otros momentos ha habido racionalidades técnicas que actuaron sobre el hombre, por ejemplo, en la antigüedad helenística y romana. Este acontecimiento de la racionalidad técnica, dice, es un acontecimiento importante, pero no es un fenómeno único. Por eso no hay que refundar la razón ni buscar el momento original del que no debemos alejarnos. Foucault se propone analizar formas de racionalidad, quiere señalar una razón más rica, las modificaciones por las cuales se pasa de ciertas racionalidades a otras, pero sin que se pueda fijar un momento en el que se pierda el proyecto fundamental de la razón. Es por eso que

7 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et le Choses*. Gallimard, París, 1966, 353. [Las traducciones de los textos de edición francesa son propias].

intenta separarse tanto de la interpretación fenomenológica que supone un olvido, como de la interpretación marxista que critica la crisis de la racionalidad y su caída en el irracionalismo causada por factores externos. Estas mismas consideraciones llevan a Foucault a ignorar la distinción “modernidad – posmodernidad” que supone un momento de ruptura de la razón. Dice: “Para mí, ninguna forma dada de racionalidad es la razón. (...) Veo múltiples transformaciones, pero no veo por qué llamar a esta transformación un desmoronamiento de la razón; se crean otras formas de racionalidad, se crean sin cesar, por lo tanto, no tiene ningún sentido la proposición según la cual la razón es un largo relato que acaba ahora con otro relato que comienza”.⁸

Imposibilidad, entonces, de ver en Foucault la figura de un pensador posmoderno que se opone a la racionalidad moderna, imposibilidad también de seguir sosteniendo tal distinción. Para Foucault, la modernidad no es la época de “La razón”, y la crítica que él hace no busca oponerse a la razón moderna, sino encontrar sus posibles bifurcaciones y sus condiciones de no necesidad. Busca mostrar cómo el hombre ha llegado a comprenderse desde la racionalidad moderna, y cómo puede liberarse de sus ataduras mediante nuevas formas. La crítica de Foucault constituye una valoración positiva del pensamiento moderno dentro de la tradición, lo que nos lleva a desarrollar el siguiente punto de este trabajo.

3. La filosofía moderna como práctica de sí

Al revisar su obra, Foucault afirma que toda ella ha estado orientada por la relación entre sujeto y verdad, ya sea al referirse a las prácticas y discursos verdaderos que se elaboran en torno al loco o al delincuente, ya sea desde las prácticas discursivas que constituyen al sujeto hablante, laborante y viviente, ya sea desde el ámbito de la experiencia de la sexualidad.⁹ En las lecciones de los años de 1980 su trabajo se orienta hacia las prácticas que el sujeto realiza sobre sí como sujeto verdadero y a los discursos que produce, pero ahora lo hace desde el análisis de textos antiguos griegos y romanos.¹⁰ En estos textos Foucault se detiene largamente a mostrar la importancia que el cuidado de sí tenía especialmente dentro de la actividad filosófica, y al hacerlo persigue al menos dos intereses. Por un lado, mostrar una alternativa real, efectivamente cumplida y occidental al modo en que el sujeto es concebido en el pensamiento actual. En este sentido el mundo antiguo presenta una opción (o al menos un ejemplo) de cómo es posible que el hombre no sea reducido a sujeto de conocimiento y cómo pueden constituirse formas de subjetividad no normalizadoras, no ligadas a formas externas de control. Por otro lado, Foucault indica que en la historia de la filosofía occidental ha permanecido

8 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Gallimard, París, 2001, 1266-1267.

9 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*. Gallimard, París, 2009, 4.

10 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Gallimard-Seuil, París, 2001, 4.

hasta la modernidad, aunque no siempre de manera dominante, el interés por ocuparse de la relación sujeto y verdad desde el cuidado de sí. En esta línea Foucault inscribe su propio pensamiento, lo hace como continuación de aquel pensamiento moderno que aún se preocupa por la transformación del sujeto que accede a la verdad. En este sentido, en las lecciones de 1982 afirma que captar la importancia de un fenómeno fundamental de la cultura occidental puede llevar a la historia del pensamiento a “un momento decisivo en el cual se encuentra comprometido hasta nuestro modo de ser moderno”.¹¹

A. En las lecciones de 1984 aparece una muy novedosa manera de abordar la historia de la tradición filosófica. En la Clase del 7 de marzo Foucault dice: “... es posible concebir la idea de una historia de la filosofía que pueda ser un poco distinta de la que se enseña tradicionalmente en la actualidad, una historia de la filosofía que no sea una historia de las doctrinas filosóficas, sino de las formas, los modos y los estilos de vida, una historia de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y heroísmo”.¹² Foucault ha demostrado en sus lecciones que realizar este tipo de historia es posible, este sentido tiene la genealogía de las prácticas de sí que desarrolla especialmente en sus últimos años de vida. De acuerdo con esto, en la filosofía puede rastrearse una historia de la verdad tanto como una historia de las prácticas del sujeto. Otra tesis acompaña a esta primera: el primer tipo de historia ha sido privilegiado frente al segundo a partir de una determinada concepción de filosofía. En las mismas lecciones dice: “... la filosofía occidental –tal fue su historia y acaso tal fue su destino- suprimió progresivamente, o al menos ignoró y mantuvo a raya, el problema de esa vida filosófica, a cuyo respecto, sin embargo, había planteado al comienzo que no podía disociarse de la práctica filosófica”.¹³

En las lecciones de *La hermenéutica del sujeto*, Foucault afirma que las llamadas “prácticas de sí” encuentran su lugar desde el siglo VII a. C. en Grecia, en el marco de la filosofía entendida como *epimeleia heautou*¹⁴ (inquietud de sí mismo). Foucault señala que el precepto delfico *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) aparece en el pensamiento filosófico alrededor de la figura de Sócrates y que no es, como se cree, la fórmula fundadora del sujeto en occidente. Lo significativo de este análisis es cómo la regla “conócete a ti mismo” surge subordinada a las prácticas de la inquietud de sí como una forma de aplicación de la regla más general, como una de las formas de ocuparse de sí mismo. En los textos platónicos, especialmente en la *Apología*, Sócrates es aquel que tiene por función incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidarse, y Foucault lo muestra citando numerosos pasajes de la obra de Platón donde la *epimeleia* resulta ser el centro de la discusión y no así el “conócete a ti mismo” a que luego suele reducirse la enseñanza socrática. La *epimeleia heautou* dista del *gnothi*

11 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*. 11.

12 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*. 213.

13 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 232.

14 Las expresiones en griego se escriben de la misma manera que aparecen en los textos de Foucault.

seauton en que no se trata de una actitud teórica en la que se capta intelectualmente una verdad abstracta, una verdad ajena al hombre y eminentemente común a todos. La *epimeleia heautou* es una actitud, “una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo”¹⁵, es una manera de relacionarse con los otros, con el mundo y consigo mismo. La mirada deja de estar puesta en lo externo y se vuelve hacia sí mismo, el sujeto presta atención a sí mismo, a lo que piensa y a lo que hace, pero no de manera teórica: la *epimeleia* es una acción, una serie de acciones que se ejercen sobre sí mismo y que busca modificar con su acción al propio sujeto. En el mismo sentido Foucault se refiere a la filosofía y cultura griega en *El gobierno de sí y de los otros*, allí dice que no hay en ella un sistema que se presente como doctrina de verdades ya sea en un sistema determinado o en relación con el Ser, tal como concebimos hoy el quehacer de la filosofía.¹⁶

Con el precepto “conócete a ti mismo”, la filosofía no interrogaba en la antigüedad lo verdadero y lo falso, sino lo que permitía al sujeto tener acceso a la verdad. La filosofía era la experiencia por la que el sujeto se transformaba a sí mismo para acceder a la verdad, y la verdad era el coronamiento con el que el sujeto accedía a su salvación. Foucault denomina “espiritualidad”¹⁷ a la filosofía que se ocupa no de lo verdadero y lo falso sino de las formas por las que el sujeto puede tener acceso a la verdad. Es una búsqueda, una práctica y una experiencia que realiza las transformaciones necesarias en el sujeto para que pueda llegar a la verdad. Foucault hace extensiva esta identificación entre filosofía y espiritualidad a toda la historia de occidente, remarcando que las modificaciones en el sujeto se hacen imprescindibles porque “la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho”¹⁸, éste no tiene la plena capacidad de conocer por un mero acto que se funde en una estructura universal ya presente en todos los individuos. La verdad supone trabajo, una responsabilidad que surge del propio sujeto como autoelaboración, es una *ascesis*. Y ya que la espiritualidad así entendida no es un estado meramente teórico, la *ascesis* tiene como contrapartida la recompensa de la bienaventuranza terrena, da tranquilidad al alma, recompensa con una vida verdadera.

En sus lecciones, Foucault recorre textos de los epicúreos, de los cínicos y de los estoicos para señalar cómo la importancia de la *epimeleia heautou* y la subordinación del *gnothí seauton* permanece de esta manera a lo largo de casi toda la cultura griega helenística y romana,¹⁹ y también señala que se prolonga, aunque con modificaciones, “hasta el ascetismo cristiano que marca con la inquietud de sí el comienzo de la vida ascética”.²⁰

15 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 12.

16 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris, 318.

17 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 16.

18 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 17.

19 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 11.

20 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 12.

B. Otro proceso se venía gestando en el pensamiento occidental para que en la modernidad se ejecutara una reforma radical en los mecanismos de acceso a la verdad. En la genealogía de este cambio Foucault señala básicamente dos procesos de absorción que desplazaron a la filosofía desde la práctica de una vida verdadera hacia la sujeción a una verdad teórica. Hubo un proceso referido a las prácticas de la vida verdadera, y otro referido al lugar de la verdad: la religión y la ciencia respectivamente.²¹ Desde fines de la antigüedad hasta la modernidad, dice Foucault, la religión fue cada vez más ese lugar en que la verdadera vida tuvo lugar, donde la práctica de la verdad se realizaba de la mano del ascetismo y la espiritualidad, relegando a la filosofía a un lugar meramente teórico. Pero por otro lado, fue la institucionalización de la ciencia como lugar de la verdad y la obligación de que todo saber se adecuara a sus reglas (si pretendía justificar su verdad) lo que determinó que la filosofía como vida filosófica perdiera lugar y se convirtiera en pura teoría.

La edad moderna es el momento en que la filosofía en tanto espiritualidad queda replegada. Las condiciones por las que se accede a la verdad pasan a ser puramente teóricas, solamente el conocimiento basta para llegar a la verdad y éste consiste en un estado teórico. Las condiciones del conocimiento ya no apuntan a la estructura del sujeto, sino a condiciones formales de método, de respeto de ciertas reglas formales, y a condiciones de orden cultural o social, dice Foucault.²² En la época moderna, todo sujeto tal y como es, es capaz de verdad. Las condiciones de la relación entre subjetividad y verdad cambian radicalmente y la única recompensa al conocimiento es el mismo conocimiento. Una escisión radical se opera entre la vida y el conocimiento del sujeto cuyas múltiples consecuencias no pueden analizarse ahora, pero que suponen la salida del proyecto moral tanto de la esencia del sujeto como de la actividad teórica o, al menos suponen una separación entre lo que el sujeto sabe y lo que hace. Separación impensable antes del surgimiento del sujeto en tanto sujeto de conocimiento.

En *La hermenéutica del sujeto* Foucault denomina “el momento cartesiano” al modo de pensar que se instala en occidente desde el siglo XVII. “Me parece que ‘el momento cartesiano’, una vez más con un montón de comillas, actuó de dos maneras. Actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia beoutou* (inquietud de sí)”.²³ En la evidencia de sí situada como punto de origen en las *Meditaciones metafísicas*, la verdad aparece a la conciencia sin ninguna duda posible. El “conócete a ti mismo” se transforma en autoconocimiento. Desde entonces es el conocimiento y sólo él, la condición por la que el sujeto tiene acceso a la verdad. En el mismo sentido, en el mismo texto, Foucault afirma que con Descartes, el sujeto no necesita modificarse para intuir la verdad, puede hacerlo en cuanto tal;

21 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 232.

22 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 19.

23 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 15.

y que en Kant aparece la tesis complementaria de que lo que no podemos conocer se debe a la estructura misma del sujeto y es paradójico buscar rebasar esos límites: "... la liquidación de lo que podríamos llamar la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad se hace con Descartes y con Kant".²⁴ Y más adelante Foucault agrega a Pascal y Spinoza como aquellos pensadores con quienes entre los siglos XVI y XVII el conocimiento terminó de recubrir el saber de espiritualidad.²⁵

C. Sin embargo, no puede reducirse a este momento llamado cartesiano, lo que Foucault entiende por pensamiento moderno. Los matices, desplazamientos y meticulosas distinciones propias de los análisis de Foucault, sumados a las variadas intenciones por las que Foucault a lo largo de su obra se ha referido a la modernidad, hacen que al utilizar el término "modernidad", no se refiera a una totalidad de unidad conceptual, tal como sucede en el estilo escolar a que estamos acostumbrados. Así es posible que, por un lado, la modernidad como cartesianismo signifique para Foucault un momento de cambio en el curso de la tradición que ahora se aboca a encontrar una verdad evidente del Ser en desmedro del modo de vida del pensador. Pero por otro lado, puede mostrar cómo a pesar de esta preeminencia, la filosofía entendida como espiritualidad no desaparece del todo en el pensamiento moderno. La diferencia entre considerar a la filosofía moderna como unidad de pensamiento que abandona las prácticas de sí y, por el contrario, encontrar en ella salidas, alternativas para pensar en direcciones variadas, se encuentra, entre otros, en un pasaje de 1983, en el que Foucault afirma que a la filosofía antigua "no se la puede medir con la vara de lo que ha sido la filosofía occidental ulterior, o al menos con la vara de la representación que hoy nos hacemos de esta filosofía de Descartes a Hegel, digamos, pasando por Kant y los demás".²⁶ En este pasaje puede verse cómo, por un lado, se distingue radicalmente al pensamiento antiguo del moderno, pero por otro lado, al referirse a "la representación que hoy nos hacemos", Foucault pone en duda la unidad de pensamiento entre los pensadores que allí menciona. Así anuncia una distinción esencial dentro del pensamiento moderno mismo.

Si se tiene en cuenta lo anterior, puede entenderse por qué Foucault puede afirmar que las *Meditaciones metafísicas*, además de fundar un discurso científico como verdad, buscan establecer una guía en la conducta de los hombres. "El proyecto moral, que está presente desde el inicio de la empresa cartesiana, no es simplemente una adición a un proyecto esencial que sería el de fundar una ciencia".²⁷ Otros pasajes de las lecciones de la década de los 80 acompañan esta interpretación. En 1984 dice: "Quizá podría retomarse el problema de la vida filosófica desde Montaigne hasta la *Aufklärung*".²⁸ "Después de todo, Spinoza –lean *La reforma*

24 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 183.

25 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 296.

26 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 318.

27 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 322.

28 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 232.

del entendimiento- sitúa con claridad la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida en el principio mismo del proyecto del filosofar.²⁹ Al mismo texto de Spinoza se había referido en 1982 como dirección seguida también por Kant y por Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, el Husserl de *Krisis* y Heidegger³⁰. Y, en el comienzo de *El gobierno de sí y de los otros*: “Ya esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida en que puedo”.³¹ En las lecciones de 1984 Foucault muestra que también en los textos de Platón puede encontrarse esta doble tendencia. En el contexto del cuidado de sí, aparece la *parrhesía* como aquel discurso por el que los interlocutores deben rendir cuentas de sí mismos, y por el que asumen el riesgo de hacerlo. El *Alcibiades* y el *Laques* presentan estos rasgos en común, pero Foucault ve en ellos una diferencia fundamental que anuncia los dos caminos que la historia de la filosofía ha cumplido. En el *Alcibiades*, ocuparse de sí es ocuparse de la *psyché* que se instaura “como realidad ontológicamente distinta del cuerpo”³² y que apunta a la contemplación del alma de cuyo ser la ética será sólo una derivación. Pero en el *Laques*, el cuidado de sí no conduce a la contemplación sino a la propia existencia, a la vida entendida como *bíos*, es decir a lo que hacemos con la propia existencia de la que el conocimiento de sí es un correlato. “Nos conduce al *bíos*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos”.³³ En la diferencia entre centrar el cuidado de sí en el *bíos* o en la *psyché*, Foucault ve la fundación de dos grandes tradiciones que han corrido a la par aunque una de ellas haya predominado sobre la otra. “Tenemos allí, en el cotejo del Alcibiades y el Laques, el punto de partida de las dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía occidental... Una se dirige hacia la metafísica del alma (el *Alcibiades*), otra hacia una estilística de la existencia (el *Laques*)”.³⁴ Esta diferencia inaugurada por Platón vuelve a aparecer al final de las mismas lecciones de 1984 cuando, después haber recorrido un largo análisis de diferentes escuelas y autores, Foucault se refiere a dos posibles experiencias en la filosofía: una experiencia metafísica y otra experiencia histórico-crítica de la vida.³⁵ Ambas experiencias han realizado su recorrido, ambas han sobrevivido en el pensamiento moderno y de allí Foucault las ha heredado. Este sentido tiene lo que afirma en las lecciones de 1983: “Se podría contemplar la historia de la filosofía europea moderna como una historia de las prácticas de veridicción”.³⁶ Así como en los textos de Platón, hemos visto que también en Descartes y en Kant, Foucault puede diferenciar dos tradiciones en el pensamiento filosófico de las cuales una será explotada por el mismo Foucault.

29 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 233.

30 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 29.

31 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 39.

32 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 156.

33 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 156.

34 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 157.

35 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 311.

36 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 321.

Foucault arriesga una gran tesis: toda la filosofía del siglo XIX puede pensarse como intento de recuperar la espiritualidad de la filosofía. Foucault puede identificarse con el pensamiento moderno y rescatarlo llevando adelante una posibilidad ignorada por el modo de hacer filosofía que ha triunfado en los últimos siglos. La filosofía puede ser espiritualidad, puede llevar al sujeto a modificarse liberándose de formas opresivas que lo han confinado a ser sujeto de conocimiento limitado por un tipo de racionalidad, y puede hacerlo si la historia del pensamiento deja de buscar figuras en las que un único modo de racionalidad progresa indefinida y teleológicamente.

Las primeras obras de Foucault encuentran a un pensador que reusa el título de filósofo y que busca exclusivamente en la historia (aunque en una nueva y particular forma de historia) el lugar para inscribir su tarea. El último Foucault continúa haciendo distinciones en los modos de practicar la historia del pensamiento pero se atreve a realizar las mismas distinciones en la historia del pensamiento que ahora acepta como filosófico. Hacer filosofía resulta posible para Foucault no porque pretenda establecer sistemas de verdades siguiendo un método demostrativo, sino porque entiende que el quehacer filosófico es histórico, genealógico en sí mismo y porque encuentra en la tradición filosófica un respaldo en el que sujeto, verdad y pensamiento no deben ser reducidos a una relación teórica.

4. La genealogía histórica del sujeto como forma de la Ilustración

Al finalizar su obra, Foucault hace temática la relación entre su pensamiento y el de Kant pero también con la modernidad en general, a tal punto que afirma que su propio quehacer puede ser entendido como moderno. El interés de Foucault en el pensamiento de Kant recorre toda su obra: desde *La antropología de Kant* (su tesis complementaria de doctorado de 1961) hasta el último año de su vida. No sólo las remisiones explícitas que se acentúan al final de su obra lo revelan así, sino que las recursivas expresiones tales como “*a priori* histórico”, “condiciones de posibilidad”, “crítica” y aún “arqueología”, que aparecen a lo largo de sus textos, muestran cómo a partir de Kant, Foucault ha podido elaborar algunos de sus propios conceptos y términos. A pesar de esta continuidad, es notorio el definitivo y creciente interés de Foucault sobre Kant pues al final de su recorrido intelectual valora a este pensamiento como no lo había realizado en los años anteriores. En 1978, en la conferencia «Qué es la crítica?» aparece una elaborada relación del pensamiento de los dos autores, relación que en 1983 será tematizada tanto en las lecciones del Collège de France como en una conferencia en Berkeley bajo el título «Qué es la Ilustración?».

¿Qué puede vincular a Foucault con un gran pensador moderno como Kant si lo que aquél cuestiona es la subjetividad reducida a sujeto de conocimiento propia de la modernidad?

En 1984 Foucault retoma el análisis de la *Aufklärung* a partir de un texto que Kant

escribe en el año 1784. «Qué es la Ilustración?» de Kant es para Foucault el texto paradigmático en que la filosofía toma conciencia nuevamente del proyecto final de conducir a los hombres en su vida como búsqueda de la verdad. La importancia de este texto radica para Foucault en que desde entonces, toda filosofía se enfrenta con la misma pregunta: ¿A qué llamamos *Aufklärung* y cómo ésta determina lo que hoy somos, decimos y pensamos? La respuesta a esta pregunta hace converger las posiciones de Kant y Foucault al menos en dos aspectos: cierta idea de presente desde la que se indaga y sitúa el pensador, y la crítica a ese presente a partir de un *ethos* filosófico.

A. Foucault destaca que si bien ya antes del texto de Kant el presente había sido sometido a reflexión, nunca había sido indagado desde sí mismo. El presente se había cuestionado pero siempre como parte de una totalidad, ya sea en relación a una época que se diferencia de otra pasada, ya sea anunciando una nueva era o un acontecimiento futuro. La impronta kantiana radica en que la *Aufklärung* es entendida como pura actualidad. “Sin duda no es la primera vez que un filósofo da las razones que tiene para emprender su obra en tal o cual momento. Pero me parece –dice Foucault– que es la primera vez que un filósofo enlaza de esta manera, estrechamente y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en que escribe y a causa del que se escribe. La reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto”.³⁷ Este pasaje rescata: 1- el gesto de descifrar el presente desde sí mismo; 2- la idea de concebir el presente en relación con un proceso concerniente al pensamiento, con la filosofía; 3- la idea del presente actuando sobre el mismo hombre que lo cuestiona, como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él. Pero esto supone algo también fundamental para el pensamiento de Foucault: refiriéndose a la Revolución (la Revolución francesa), Kant dice que no debe buscarse en los grandes acontecimientos el signo que mueve a la historia. Es en los acontecimientos casi imperceptibles, en los que parecen carecer de importancia, donde debe centrarse la tarea hermenéutica que piensa la historia. Lo importante en la Revolución no son los hombres o las ideas que la llevan a cabo, sino el entusiasmo de quienes no la llevan a cabo, dice Kant. Este entusiasmo coincide con el proceso mismo de la *Aufklärung* en tanto búsqueda de una constitución política dada a los hombres por sí mismos.

Esta concepción da importancia al presente como motor de reflexión y como objeto de la misma manera que, dice en las lecciones de 1983, “vemos aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él”.³⁸ Cuando Kant pregunta “¿qué es la

37 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1387.

38 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 14.

Ilustración?” “¿qué es su propia época?”, la filosofía interroga por primera vez sobre su propia actualidad como acontecimiento único en cuya valoración el filósofo encuentra su razón de ser y el fundamento de la crítica que realiza. El filósofo deja de pertenecer a una tradición y a la humanidad en general para inscribir su reflexión en un “nosotros” que pertenece a la comunidad cultural de una época. En la medida en que la modernidad rechaza el argumento de autoridad, puede definirse lo moderno como el pensamiento que interroga sobre la actualidad. Julián Sauquillo advierte que, en Foucault, “la pregunta por las condiciones de existencia de los hombres en la modernidad es decididamente nietzscheana”³⁹, que en *La ciencia jovial* Nietzsche se refiere a la filosofía como diagnóstico del presente. Sauquillo afirma que si bien en Kant aparece la pregunta por la modernidad como acontecimiento, Foucault debe a Nietzsche la respuesta política que apela a las relaciones de poder.

El modo en que Foucault adhiere a estas reflexiones puede sintetizarse en lo que en los últimos años llama “ontología de nosotros mismos”.⁴⁰ Con esta expresión engloba su trabajo filosófico entendido como análisis histórico del sujeto que somos, como trabajo sobre nuestros propios límites y nuestra capacidad para rebasarlos. La ontología histórica supone una manera particular de concebir la historia que Foucault trabaja tanto desde la arqueología como desde la genealogía. De hecho, el término “arqueología” es tomado del mismo Kant que lo utiliza por primera vez en 1842. En muchas obras se detiene Foucault a aclarar en qué consiste la historia que realiza la arqueología, genealogía y también la ontología histórica del sujeto. En *La verdad y las formas jurídicas*, por ejemplo, se refiere a una “historia externa” de la verdad que no persigue correcciones internas, sino que va a esos muchos lugares de la sociedad en donde se forma la verdad a partir de diversas reglas de juego.⁴¹ En *La arqueología del saber* dice: “En suma, la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos.”⁴²

B. Resta establecer la relación entre el pensamiento de Foucault y Kant respecto a lo que la *Aufklärung* ofrece como *ethos*. Foucault señala en «Qué es la Ilustración?» que Kant define la *Aufklärung* como salida del hombre del estado de minoría de edad⁴³ en el cual la voluntad no hace uso de la razón sino que acepta la autoridad de otro allí donde las acciones debieran ser guiadas autónomamente. La *Aufklärung* consiste en una determinada relación entre voluntad, autoridad y uso de la razón.

39 SAUQUILLO, Julián. *La radicalización del uso público de la razón, Δαίμων*, Revista de filosofía, n° 33, 2004, 167-185.

40 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 22.

41 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, 10.

42 FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*, 13.

43 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1383.

La mayoría de edad consiste en el uso de la razón por el que el hombre se convierte en soberano de sí mismo a tal punto que puede decir en qué casos es conveniente someterse a la razón de otro. Esta salida supone tanto un trabajo individual como un proceso colectivo del que los hombres participan, es decir que depende tanto de condiciones espirituales o éticas como institucionales o políticas. Una relación inseparable entre gobierno de sí y gobierno de los otros.

Lo que a Foucault le interesa de estos análisis es que la modernidad se presenta más como una actitud que como un periodo de la historia. “Por actitud quiero decir un modo de relación respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es hecha por algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, también una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *ethos*”.⁴⁴ En el mismo texto Foucault agrega que la ontología histórica del sujeto no ha de considerarse como una doctrina o un cuerpo de saberes acumulables, sino que debe concebirse como actitud, como *ethos*, un modo de vida filosófico ocupado de analizar históricamente los límites desde los que nos constituimos para examinar sus posibles franqueamientos y llegar a ser otros sujetos. La ontología histórica es una “prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear”,⁴⁵ es un trabajo, una acción, es eminentemente práctica y no explicativa. Foucault ejerce la crítica como experiencia teórico-práctica de nuestros límites históricos y, por tanto, de cómo rebasarlos también históricamente. Esta experiencia, entonces, acepta sus propios límites y la necesidad de revocarlos. Se trata, dice Foucault, de referirse al ámbito de lo que los hombres hacen y cómo lo hacen, en lugar de analizar sus representaciones o las condiciones que, sin darse cuenta, los limitan. Estudiar las prácticas significa determinar las formas de racionalidad que les son implícitas y la libertad con que se actúa en esos sistemas. La ontología histórica responde a los tres ámbitos a los que Foucault se ha dedicado: “cómo nosotros mismos nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones”.⁴⁶

En *¿Qué es la crítica?* Foucault también define su trabajo como “crítica”,⁴⁷ pero en lugar de identificarse con la crítica kantiana, afirma que su propia idea de crítica es más cercana a lo que Kant entiende por *Aufklärung*. Es que para Kant, dice Foucault, la crítica tiene como objetivo conocer los límites del conocimiento para establecer un saber seguro, consiste en conocer el conocimiento, mientras que la *Aufklärung* es, para Kant, la actitud de cuestionar la sujeción al poder. La crítica kantiana es previa a esta tarea de plantear la autonomía del sujeto frente al ejercicio

44 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1387.

45 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1394.

46 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1395.

47 Cf.: FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Compte rendu de la séance de 27 mai, 1978, 5.

del poder y encuentra en ella sus condiciones y sentido⁴⁸. Tal como sucediera con la relación antigua entre *epimeleia heautou* y *gnothi seauton*, Foucault afirma que la tradición ha desarrollado después de Kant más la veta de la crítica que la de la *Aufklärung*, priorizando el problema del conocimiento y dejando de lado su subordinación. En cambio, para Foucault, la crítica se encuentra en paralelo con el ideal de la Ilustración: la crítica es una actitud y aún más, una virtud,⁴⁹ un modo de pensar y actuar, de relacionarse con la cultura, con nosotros mismos y con los otros hombres. La crítica cuestiona el arte de gobernar, es el arte de no ser gobernado de tal modo. La crítica, la *Aufklärung*, puede convertirse en el lugar de toda filosofía posible si se entiende por filosofía el análisis de la relación entre el sujeto, la verdad y el poder, si se piensa ese sujeto que interroga a la verdad sobre sus efectos de poder y que cuestiona los discursos que sostienen el poder. En este sentido, la crítica en tanto actitud supone coraje para enfrentar las estructuras de poder, coraje de la *Aufklärung*, coraje que da título a las últimas lecciones dictadas por Foucault.

5. A modo de conclusión

Queda claro que la relación del pensamiento de Foucault con la modernidad no responde a la cuestionada distinción modernidad-posmodernidad. No hay condena a la razón, Foucault trata de determinar aquellas formas de racionalidad compatibles con el proyecto de soberanía del hombre que la Ilustración plantea desde hace dos siglos. Hay en Foucault una relación de ruptura y continuidad con la tradición que se puede explicar a partir del doble movimiento que atribuye a la historia de la filosofía. Éste da origen tanto a una analítica trascendental de la verdad, como a una ontología del presente. Este segundo camino, esta forma de reflexión, es la que Foucault pretende seguir, y para ello toma de la modernidad su particular visión de la historia, la posición de sujeto atravesado por esa misma tradición que se pone en cuestión, y la posibilidad de llegar a ser un individuo soberano.

La modernidad forjó al sujeto, pero con ella resurgió también la tarea de la filosofía como trabajo individual del hombre sobre sí mismo. La filosofía ya no queda al servicio de la verdad, sino de los sujetos que la piensan.

48 Cf.: FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 6.

49 Cf.: FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 2.

6. Bibliografía

- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Textos, conceptos y autores*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Linch, Gedisa, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 2 vols.* Gallimard, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Gallimard-Seuil, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*. Gallimard-Seuil, París, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*. Gallimard-Seuil, París, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, París, 1966.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?». En *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Compte rendu de la séance de 27 mai, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Katz, Madrid, 2008.
- SAUQUILLO, Julián. «La radicalización del uso público de la razón». En *Δαίμων, Revista de filosofía*, n° 33, 2004, 167-185.
- VAZQUEZ, Francisco. «Nuestro más actual pasado. Foucault y la Ilustración». En *Δαίμων, Revista de Filosofía*, 1993, n° 7, 133-144.