



diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SILVANA VIGNALE:

Foucault actitud crítica y modo de vida

ANDRÉS RODRÍGUEZ RUBIO:

El cuidado de sí foucaultiano en la senectud
o acercamiento a una estética de la senectud

OSCAR DÁVILA:

Ética, poder y educación. Paulo Freire y
Michel Foucault

CARLOS ROJAS OSORIO:

Foucault y Heidegger

FRANCISCO JOSÉ RAMOS:

Michel Foucault: Memorias y Elucidaciones

RAÚL DE PABLOS ESCALANTE:

Pensar la tierra para recuperar
el territorio: Ludwig Schajowicz y la
cultura como iniciativa

Año XLV

Número 94

Diciembre, 2013

RESEÑAS

COPYRIGHT 2013
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico.

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Uroyoán Ramón Emeterio Walker Ramos

Rectora del Recinto de Río Piedras
Ethel Ríos Orlandi

Decana de la Facultad de Humanidades
Dra. María de los Ángeles Castro

Director invitado
Carlos Rojas Osorio

Junta Editora
Pierre Baumann
Étienne Helmer
Anayra Santory Jorge
José Silva de Choudens
Raúl de Pablos

Miembros consultivos
Carla Cordua
Roberto Torretti

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad
de Puerto Rico

SUMARIO

SILVANA VIGNALE	
Foucault: Actitud crítica y modo de vida	6
ANDRÉS RODRÍGUEZ RUBIO	
El cuidado de sí foucaultiano en la senectud o acercamiento a una estética de senectud	33
OSCAR DÁVILA	
Ética, poder y educación: Paulo Freire y Michel Foucault	60
CARLOS ROJAS OSORIO	
Foucault y Heidegger	94
FRANCISCO JOSÉ RAMOS	
Michel Foucault: Memorias y Elucidaciones	118
RAÚL DE PABLOS ESCALANTE	
Pensar la tierra para recuperar el territorio: Ludwig Schajowicz y la cultura como iniciativa	133
RESEÑAS	
Francisco José Ramos	
<i>En torno al libro The remains of being</i>	160
Carlos Rojas Osorio	
<i>Carla Cordua ¿Relativismo de la verdad?</i>	177

NOTA EDITORIAL

La presente edición de la revista Diálogos sale por primera vez en forma digital, sin eliminar la edición impresa. Este número de la revista se ha dedicado a ensayos sobre la obra de Michel Foucault, de quien próximamente se conmemora tres décadas de su fallecimiento (1984). El artículo del Dr. Francisco José Ramos no es solo un comentario erudito sobre aspectos de la obra del filósofo francés, sino sobre todo un sentido testimonio de la especial experiencia de haberlo escuchado en uno de sus cursos (1978-1979), precisamente el curso que trata de la biopolítica, tema que ha conocido amplios y profundos desarrollos posteriores en autores como Giorgio Agamben, Antonio Negri o Roberto Espósito.

Se incluyen también en este número tres trabajos que reflejan la vida académica del Departamento de Filosofía del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Uno, del Dr. Raúl de Pablos Escalante, sobre la vida y obra de Ludwig Schajowicz, conmemorando una década de su fallecimiento, en actividad organizada por el Departamento; otro, del Dr. Francisco José Ramos, es una reseña de uno de los libros del profesor visitante de nuestra facultad Santiago Zabala, reseña que en realidad fue la presentación del libro del mencionado profesor, actividad organizada y promovida por el Departamento de Filosofía; finalmente, mi artículo «Foucault y Heidegger», fue una conferencia dentro de un ciclo organizado como parte de las actividades de nuestros estudiantes de filosofía.

Agradezco en todo lo que vale a nuestra estudiante de filosofía Naomi Quiñones su trabajo para la edición digital y a Ruby Stella Rojas su trabajo en la diagramación.

Carlos Rojas Osorio

FOUCAULT, ACTITUD CRÍTICA Y MODO DE VIDA

SILVANA P. VIGNALE¹

Resumen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La crítica, un desplazamiento metodológico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Actitud crítica y modo de vida: desujeción y subjetivación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Para decir más adelante:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL CUIDADO DE SÍ FOUCAULTIANO EN LA SENECTUD O ACERCAMIENTO A UNA ESTÉTICA DE LA SENECTUD

ANDRÉS RODRÍGUEZ RUBIO*

Resumen

*Indagamos aquí sobre las referencias y reflexiones, que se encuentran en gran parte de las obras dedicadas al cuidado de sí en Michel Foucault, sobre el tema de la senectud. Tema al que no dedica ningún tratado y lo hace sólo de modo referencial. Siguiendo esa dirección encontramos que la etapa de la ancianidad puede ser la culminación de una *techne tou biou*, un *savoir faire*, que produce un estilo de vida y una forma de cómo vivir que alcanza, por la inquietud de sí y el cuidado de toda una vida, el desarrollo de una obra de arte personal. De ahí la referencia nuestra a una estética de la senectud.*

Introducción

Podría haber titulado este escrito simplemente como estética de la senectud, a partir del pensamiento de Foucault sobre la estética de la existencia: pues la tarea ética fundamental es la

* Andrés Rodríguez Rubio es catedrático jubilado de la Universidad de Puerto Rico.

construcción del sujeto como una obra de arte, y si en algún período de la existencia la forma del sujeto configura más su ethos es al final o antes de morir. Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* recordaba ya a Solón advirtiendo que sólo al final de la existencia se puede saber cuán perfecta ésta ha sido, perfección que en este caso se traducía en la *eudaimonia* o felicidad que todos anhelamos (Cfr. *Ética a Nicómaco. Aristóteles, Obras*, 1100 a). Sin embargo, el acercamiento a una estética de la senectud se encontraría para muchos frente a una suerte de imposibilidad, al límite de un *oxymoron*. En un artículo sobre la vejez Diego Gracia señala que la vejez en la antigüedad fue perdiendo prestigio, (que muy alto lo tenía): «[E]n Grecia, en los orígenes de la cultura occidental, se da un claro corrimiento de la *acmé* de la vida desde la vejez a la madurez. El viejo no interesa mucho, porque se le considera un sujeto enfermo, y en tanto que enfermo feo y malo... Platón tiene un texto tremendo en que dice que la enfermedad es una vejez prematura, y la vejez una enfermedad permanente»¹ («*Historia de la vejez*» en *Ética y ancianidad*, p.23). Pero, en otro extremo, Ralph Waldo Emerson dice: «Cuando envejecemos, la belleza se convierte en cualidad interior». Entre ambas opiniones recuerda Javier Gafo, bioeticista notable, que Cicerón decía: «que a los viejos les sucede lo que a los vinos: pueden agriarse o ganar en calidad y sabor» (*Ética y ancianidad* p. 11). Como siempre el estilo fundamentalista de que hay una sola opción se queda corto frente a la pluralidad de caminos que se presentan al ser.

Nuestro plan ahora, es examinar el pensamiento de Michel Foucault para sacar proyecciones sobre *le souci de soi*, o el

¹ En Platón, a través de los diálogos, pueden encontrarse afirmaciones contrapuestas dependiendo de los personajes que se expresan. En este mismo trabajo mostraremos que Céfalo, en *La República*, afirmará la vejez como una etapa de liberación.

cuidado de sí, en la senectud. Mejor dicho, examinar sus investigaciones, valga la aclaración, porque por el encanto de las mismas, por su prolijidad, profundidad, amplitud, entusiasmo y erudición, se le va adscribiendo a él el pensamiento que expone, en una suerte de vértigo hermenéutico inevitable. Lo que es una peligrosa desproporción. Y sé que no son pocos quienes encuentran esa complicidad casi afectiva entre Foucault y los temas que estudia. Lo que pasa también es que lo que él enseña en el Collège de France desde enero de 1971, sobre todo me refiero a la ética, hasta su muerte en junio de 1984 lo va reafirmando en *La historia de la sexualidad* junto a muchos puntos de vistas personales que está influidos por tales investigaciones, algo semejante ocurre en las entrevistas que concede. Pero las tesis finales propias de Foucault es una síntesis necesaria que su muerte temprana impidió que él mismo las acabara².

² Me parece muy pertinente en este tema la posición del filósofo Carlos Rojas Osorio: “Aunque no se puede hablar de un tratado de ética en Foucault, como han hecho algunos intérpretes, sin embargo, se pueden destacar varias proposiciones éticas importantes en su obra tardía. Y entre ellas la primera y fundamental es la afirmación de la libertad como principio ético. ‘La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad’ (HmS, 1994, p.11)”. *Foucault: la ética como subjetivación*. En *Foucault y el posmodernismo*, p. 115). Y en la página 125 hace unas precisiones de extraordinario valor para el conocimiento del pensamiento ético de Foucault. Dice: “Estas proposiciones son las siguientes: 1. La filosofía tiene como núcleo central la ética. 2. La libertad es el fundamento de la ética. 3. La ética gira en torno a las técnicas de subjetivación, es decir, el cuidado de sí mismo. 4. La ética como cuidado de sí se constituye como una estética de la existencia, como una obra de arte, justo la obra de arte que yo mismo puedo crear con respecto a mi propia existencia. 5. El cuidado de sí me hace fuerte para la resistencia política. 6. El cuidado de sí implica también al cuidado por el otro ser humano. 7. Las técnicas de subjetivación se dan en cada cultura y no están separadas, de los juegos de verdad y de los juegos de poder. 8. Se puede constituir una técnica de sí, un cuidado de uno, en un ámbito de libertad”. Foucault extrae del pasado su propio punto de vista sobre la construcción de uno mismo. Sus investigaciones de sus últimos años de vida inspiraron estas proposiciones fundamentales de una ética que no alcanzó a terminar.

1. El *gnoti seauton* délfico (conócete a ti mismo), punto de partida de la *epimeleia heautou* (cuidado de sí)

El cuidado de sí, corresponde a la ética clásica griega y romana de origen socrático, está implícita en el *gnoti seauton*, el conócete a ti mismo del filósofo ateniense. Un estado de alerta sobre la conducta, y sobre todo el ser, para mantener a salvo la libertad. Planteamiento que ha reeditado brillantemente Michel Foucault. Pero, aunque su lectura parece hacernos ver que su visión se concentra en la juventud deja abierta la puerta a una meditación especial sobre la senectud o la vejez, para denominarla más coloquialmente: «los jóvenes deben prepararse para la edad madura...pero los adultos deben prepararse para la vejez que es el equivalente de la coronación de la vida». (HmS, p.52). También señala Foucault: “La edad privilegiada en la cual es necesaria la inquietud de sí ya no es la salida de la adolescencia sino el desarrollo de la madurez...El adulto debe ocuparse de sí mismo, pero ¿para preparar qué? Su vejez. Para preparar el cumplimiento de esa edad en que la vida misma se cumplirá y quedará como suspendida, y que será la vejez” (*Idem* p. 85s).

No hay una etapa de la vida que quede al margen de la preocupación de sí. La coronación de la vida más que el término de ésta quiere decir y enfatizar la riqueza adquirida en el tiempo vivido, la libertad de obligaciones serviles y el dominio mayor de sí mismo, es decir de la *enkrateia*, virtud venerada en la *paideia* griega. Ésta será la medida necesaria para activar la relación con uno mismo: «En la lengua clásica se utiliza un término para designar esta forma de relación con uno mismo, esta actitud ‘necesaria’ a la moral de los placeres y que se manifiesta en el buen uso que de ella se hace: *enkrateia*. De hecho, la palabra fue por largo tiempo vecina de *sōphrosyne*: con frecuencia encontramos que se las usa

juntas o alternadas... Y cuando, [Platón] en *La república* examina una de las cuatro virtudes fundamentales –prudencia, valor justicia y templanza (*sōphrosyne*)– da de ésta una definición a través de la *enkrateia*: ‘La templanza (*sōphrosyne*) es una especie de orden y señorío (*kosmos kai enkrateia*) en los placeres y pasiones» (Foucault. UP. p. 61s). En todo caso, esta cercanía entre ambos términos no implica una identidad entre uno y otro. La *sōphrosyne* es una actitud de guardar la formalidad que agrade a los dioses y a los hombres, en cambio la *enkrateia* es la lucha activa en el dominio sobre sí mismo, advierte Foucault (Cfr. *Idem*). Obviamente esta actitud agonística, convertida en un combate espiritual permanente, termina sólo al morir.

También Platón decía por boca de Céfalo en *La república*: «la vejez es, en efecto, un estado de reposo y de libertad en lo que atañe a los sentidos. Cuando la violencia de las pasiones ha cedido y se ha amortiguado su fuego, el hombre se ve, como Sócrates decía, libertado de un tropel de tiranos furiosos». (Platón. *La república*. p.436s). En un sentido la vejez abriría un camino suave para que la libertad anhelada se enseñoree sobre los placeres, Foucault señaló en sus escritos y en sus famosas entrevistas que la vida moral es el manejo del timón de la voluntad en el mar de las pasiones. En la vejez, ante un mar más calmado, se realiza mejor la conducción de la nave de la vida, las cadenas que como múltiples anclas se aferraban a los placeres envejecen también debilitando su fuerza y soltando sus agarres a la libertad. Ocurre la paradoja de una fuerza que surge en la vejez ante la pérdida de la juventud. El alma se hace fuerte mientras el cuerpo se va debilitando, se diría en el lenguaje tradicional de la filosofía antigua: es capaz entonces de vencer a los *tiranos furiosos* que señalaba Sócrates.

2. La senectud también ligada a la inquietud de sí

«La inquietud de sí es una obligación permanente que debe extenderse durante toda la vida. Y no fue necesario esperar hasta el siglo I o II para afirmarlo. Si toman el principio de la *Epístola a Meneceo* de Epicuro leerán lo siguiente:

‘Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no hay que cansarse de filosofar. Nunca es ni demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar su propia alma. Quien dice que todavía no es tiempo o ya no es tiempo de filosofar, se parece a quien dice que aún no es hora o que ya no es hora de esperar la felicidad. Hay que filosofar, en consecuencia, cuando uno es joven y cuando es viejo, en el segundo caso [cuando uno es viejo, por lo tanto; M.F.] para reconocer al contacto con el bien, por el recuerdo de los días pasados, y en el primer caso [cuando uno es joven; M.F.] a fin de ser, aunque joven, tan firme como un anciano ante el porvenir’».

Como ven, este texto es, de hecho, muy denso, y entraña toda una serie de elementos que habría que observar con detenimiento. Aquí me gustaría simplemente señalar alguno de ellos. Desde luego, se advierte la asimilación entre ‘filosofar’ y ‘cuidar su propia alma’, podrán ver que esta actividad de cuidar del alma debe ejercerse en todos los momentos de la vida, cuando se es joven y cuando se es viejo. Sin embargo, con dos funciones bien diferentes: cuando uno es joven se trata de prepararse ‘es la famosa *paraskeue*’... para la vida armarse, tener un equipamiento para la existencia; por otro lado, el de la vejez, es rejuvenecer» (HmS. p. 96s). Pero en *La inquietud de sí*, Foucault añade: «Deben filosofar el joven y el viejo, éste para que al envejecer sea joven en bienes por la gratitud de las cosas que fueron, aquél para que, siendo joven, sea al mismo tiempo un anciano por ausencia del

temor al porvenir» (IS. p. 48). Y aquí, describe otro de los bienes de la vejez, no sólo la mayor liberación de las pasiones primarias sino la liberación del temor del futuro que tanto aqueja al hombre joven por la incertidumbre, no sólo de la vida ante la muerte, sino por la que se cierne sobre la vida en los retos y las luchas por alcanzar la realización de las metas anheladas. Por eso dice de los jóvenes son «ávidos o tímidos» (*Idem*).

En pocas ocasiones, como en ésta de *La inquietud de sí*, se detiene Foucault a examinar la actitud de los hombres maduros sobre la atención a sí mismos, la preocupación de sí. Recalca como Séneca y Plutarco exponen sus consejos a hombres mayores. Las famosas *Cartas a Lucilio*, de Séneca, son un ejemplo de lo que decimos. Dice Foucault: «En cuanto a Lucilio, sólo tenía al parecer unos años menos que Séneca. Es procurador en Sicilia cuando intercambian, a partir de 62, la correspondencia apretada en la que Séneca le expone los principios y las prácticas de su sabiduría, le cuenta sus propias debilidades y sus combates todavía inacabados, y le pide incluso a veces ayuda. Por lo demás, no se ruboriza de decirle que a los sesenta años pasados ha ido él mismo a seguir la enseñanza de Metrónax» (*Idem*). También recuerda que Plutarco dirige unos tratados del arte de vivir a hombres maduros. Y a éstos los denomina Foucault *escolares envejecidos* quienes empiezan a trabajar sobre sí mismos después de una vida dedicada a ocupaciones ajenas. Comienzan entonces el cultivo de sí: «Es posible también, en la mitad o al término de nuestra carrera, descargarnos de sus diversas actividades y, aprovechando esa declinación de la edad en que los deseos están apaciguados, dedicarnos enteramente, como Séneca en el trabajo filosófico o Espurrina en la calma de una existencia agradable, a la posesión de nosotros mismos» (IS. p.50). Es una forma de retirada «hay

una palabra que, como saben, va a tener una suerte considerable en toda la espiritualidad occidental: la palabra *anakhoresis* (la anacoresis). La retirada, entendida como esas técnicas arcaicas de sí, es una manera determinada de apartarse, de ausentarse –pero de ausentarse *in situ*– dentro del mundo en el cual estamos situados: en cierto modo, cortar el contacto con el mundo exterior, no experimentar ya las sensaciones, no agitarnos ya por todo lo que pasa en nuestro alrededor, actuar como si ya no viéramos y, efectivamente, no ver ya lo que está presente, ante nuestros ojos. Es una técnica, por decirlo así, de la ausencia visible. Siempre estamos ahí, visible a la mirada de los otros. Pero estamos ausentes, en otra parte» (HmS. p. 60). Sin duda, es una manera de resistencia a la invasión de la cotidianidad urbana o terrenal.

3. Foucault: La idea del *bios* como el material de una pieza de arte estética es una idea que me fascina

Por eso Foucault registra en el pensamiento griego, a partir de Sócrates, una práctica del cuidado de sí que procura la transformación del sujeto. Para los griegos era una *techne tou biou*, un *savoir faire*, que produce un estilo de vida y una forma de cómo vivir. Y, en el sentido romano posterior es *epimeleia heautou*, la *técnica del yo*, el cuidado de sí más centrado en el desarrollo del yo, del mí mismo. En el sentido griego era tendiente a ser mejor para servir a la ciudad, o para alcanzar el poder sobre otros.

En el pensamiento de Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y los estoicos en general la vida es un material, como el que tiene un artista ante sí, y sobre ese material, la libertad, la vida, lo que llama Foucault «la sustancia ética» se elabora el yo, aunque nunca

Foucault considera al yo como sustancia, como un en sí, sino es una forma que cambia y evoluciona constantemente. En una entrevista con Dreyfus/Rabinow (en *Foucault y la ética*, p 197) Foucault dice expresamente sobre la vida como material transformante: «La idea del *bios* como el material de una pieza de arte estética es una idea que me fascina».

El cristianismo continúa la búsqueda de la autodirección del yo, pero con una connotación diferente: la ascética cristiana se posiciona en una actitud de renuncia del yo. La austeridad cristiana no tiene el sentido anterior, la plenitud del yo impediría o cerraría la entrada al verdadero fin del hombre que sería Dios. De ahí que hay un viraje radical en las técnicas de realización de sí: apearse al yo significaría desapearse de Dios. Sin embargo, en las formas de austeridad hay puntos de encuentro entre estoicos y cristianos. En los clásicos en general se combate el exceso en los placeres pero con el propósito de alcanzar la soberanía de sí, la verdadera libertad. El hombre dominado por los placeres en la comida, en el sexo o cualquier apetito carnal, es esclavo de éstos. [cfr. Rodríguez Rubio, A. *Ethica nova* 194s). La austeridad moral no es una técnica original del cristianismo, sino que tiene sus raíces en la moral clásica, aunque ciertamente los fines son distintos. En la moral clásica se trata de darle estilo o forma a la vida y en el helenismo, sobre todo, al yo. Es un trabajo continuo sobre la estilización de la conducta y la libertad. Ello implica «trabajo, una actividad; implica atención, conocimiento, técnica» (Foucault, en entrevista Dreyfus/Rabinow 207).

Para Foucault la ética es propiamente el tipo de relación que uno debería tener con uno mismo, *rappor a soi* (*Idem*, 200s). En cuanto a las llamadas técnicas que conducen al dominio de sí, es la *enkrateia*, que permite la construcción del sujeto libre, el arte

de vivir. Esto es lo que él denomina “*arte de uno mismo* o *estética de la existencia*” (Cfr. Patxi Lanceros, en «Dominio de sí, tecnologías del yo y hermenéutica del sujeto» Revista *Diálogos* / 68 (1996) p. 55). En el fondo de su estudio y exposición sobre la *epimeleia heautou* y la *techné tou biou* antiguas lo que pretende es evidenciar que el sujeto puede, mediante técnicas específicas, conducir su vida hacia donde él quiere e impedir ser arrastrado por sus instintos y circunstancias. Estas tecnologías permiten un dominio de sí o lo que él llama la gobernabilidad de sí. El mayor interés de Foucault terminó siendo la historia de cómo el individuo actúa sobre sí mismo para alcanzar su libertad. Pero como sabemos terminó su vida mucho antes de haber concluido su obra. Él entiende que esto resulta problemático en un mundo donde la moral se inclina sobre todo a preocuparse por el otro: «Somos herederos de una moral social que busca las reglas de conducta aceptable en las relaciones con los demás (*Idem.* 54). Muy distinto, por lo tanto, a una ética que Foucault entiende como la relación que uno debe mantener con uno mismo, o *rapport a soi*. Y él sostiene que *le souci de soi* o el *rapport a soi* tiene prioridad o precedencia sobre las relaciones con los demás: «One must not have the care for others precede the care for self. The care for self takes moral precedence in the measure that the relationship to self takes ontological precedence» (Bernauer/Rasmussen. *The final Foucault*, p. 7).

4. La *epimeleia heautou* como terapéutica del alma

Cuidar del alma es oportuno siempre, es lo que Foucault llama la práctica de uno mismo, que es una suerte de corrección liberadora y sanadora, que se asemeja a una práctica médica, y lo dice así: «La práctica de uno mismo es concebida como un acto

médico³. Criterio que es común en los griegos clásicos. Aristóteles en *La ética a Nicómaco* hace claro que tenemos que estar haciendo rectificaciones sobre la inclinación natural a los placeres, son, decía, como curaciones constantes (Cfr. *Obras*. 1105 b). Epicteto, ya en época romana, decía de su escuela filosófica que era un “dispensario del alma” (Cfr. IS, p. 57).

La idea central aquí es, dice Foucault, que: “conviene corregir el alma si se quiere que el cuerpo no la domine y rectificar el cuerpo si se quiere que ella conserve el completo dominio de sí misma” (IS, p. 56).

Y cuidar el alma es necesario en todas las etapas de la vida. Por lo tanto, encontramos que hay lugar para ver un claro desplazamiento cronológico de Foucault a la atención del cuidado de sí en la senectud, sin que sea ésta prevaleciente, desde luego. Sólo queremos decir que está el espacio abierto para entrar a laborar ese pensamiento a partir de sus escritos. Quizás si hubiera

³ “Según una tradición que se remonta muy lejos en la cultura griega, la inquietud de sí está en correlación estrecha con el pensamiento y la práctica de la medicina. Hasta el punto de que Plutarco podrá decir, a principio de los *Preceptos de salud*, que filosofía y medicina tratan de ‘un solo y mismo campo’. Disponen en efecto de un juego nacional común cuyo elemento central es el concepto; se aplica lo mismo a la pasión que a la enfermedad física de ‘pathos’...A partir de este concepto común, ha podido constituirse un marco de análisis válido para los males del cuerpo y del alma...los estoicos presentaron también esquemas que señalan los diferentes estadios o las diferentes formas de de la curación...Estas nociones y estos esquemas deben servir de guía común a la medicina del cuerpo y a la terapéutica del alma...Formarse y cuidarse son actividades solidarias”. (Foucault. IS. 53ss.) ‘Galeno –que es médico y, como es notorio, traspone una cantidad de nociones y conceptos de la medicina a la dirección del alma, y utiliza, desde luego, la noción fundamental de *pathos* y toda la serie de analogías que van del cuerpo al alma y de la medicina del cuerpo a la medicina del alma– no considera en ningún momento que aquel a quien uno se confía sea una especie de técnico del alma. No es un técnico del alma: lo que se pide a quien debe dirigir es cierto número de cualidades morales” (HmS, p. 379).

vivido más esa meditación habría sido explícita y sumamente valiosa. En *Tecnologías del yo* decía «Puesto que debemos prestar atención a nosotros mismos a lo largo de toda la vida, el objetivo no es ya prepararse para la vida adulta, o para la otra vida, sino el prepararse para cierta realización completa de la vida. Esta realización es completa justamente en el momento anterior a la muerte. Esta noción, de una proximidad feliz a la muerte –de la senectud como realización–, representa una inversión de los valores tradicionales griegos de la juventud» (TY, p. 67).

5. La senectud: volver a ser lo que nunca fuimos

En el tema que me ocupa, el cuidado de sí en la senectud, se puede desprender de la investigación de Foucault que advierte la diferencia entre corregirse o rectificarse cuando se es joven que cuando se es mayor. El joven no tiene el mal aún arraigado en cambio cuando ya no se es joven la práctica de sí exige mucho más trabajo: «un médico, por supuesto, tiene mucho más probabilidad de éxito si se lo llama al comienzo de la enfermedad y no al final. De todos modos aunque uno no se corrija en la juventud siempre puede hacerlo. Aunque nos endurezcamos, hay medios para repararlo, para corregirnos, para que podamos volver a ser lo que habríamos debido ser pero nunca fuimos. Volver a ser lo que nunca fuimos: ahí está, me parece, uno de los elementos de esta práctica de sí» (HmS. p. 105). Séneca, especialmente, insistía en esta posibilidad, debido a que el espíritu es flexible y tiene esa suerte de maleabilidad que le permite transformarse siempre. *Aunque nos endurezcamos*, como dice Foucault, el espíritu se distiende y puede adquirir la nueva forma que quiere tener, en un nuevo momento. De ahí la expresión de Epicuro: «Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no

hay que cansarse de filosofar. Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar su propia alma» (*Carta a Meneceo*, antes citada por Foucault). Lo que quiere señalar aquí especialmente Foucault es que la práctica de sí en la juventud es fundamentalmente formativa y que en la senectud puede ser más bien correctiva. De ahí que en el anciano esta práctica de sí descansa mayormente en la memoria que recoge y modifica lo que en el trayecto existencial no se hizo como debía ser. Es cierto que lo hecho hecho está, pero sí se puede evitar repetirlo si no fue como debió ser. Por eso personas mayores “que ya tienen hijos, varones y mujeres, que ya tienen toda una familia y que, en un momento dado, al sentir que han terminado su vida mortal, se marchan para ocuparse de su alma. Se ocupan de su alma al final de la vida, y ya no en su inicio. Digamos de todos modos, que la adultez misma, mucho más que el paso a la edad adulta, e incluso del paso de ésta a la vejez, va a constituir ahora el centro de gravedad, el punto sensible de la práctica de sí” (HmS, p. 102). A esto denomina Foucault *recentración* o *descentración* (Cfr. *Idem* 103) de la inquietud de sí y en otras partes desplazamiento cronológico “el paso del periodo de la adolescencia a ese periodo de la madurez o del final de la madurez va a generar una serie de consecuencias” (*Idem*). Pero la principal es la función crítica, el papel corrector sobre la propia vida. “La práctica de sí se impone contra un fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia establecidas y arraigadas que es preciso sacudir” (*Idem*. 104)

6. La conversión

Llamo aquí la atención sobre esta actitud de convertirse o más propiamente la conversión (*metanoia*) en la forma que la tomaron los estoicos en los siglos I y II, recuerda Foucault. El sujeto se

libera de viejas dependencias para adueñarse de sí. Esta conversión tiene matices diferentes en la escuela estoica y en la religión cristiana, que también la asume. Diferentes ambas en cuanto en la escuela estoica no es nunca una ruptura o negación del yo como lo será en el cristianismo, según lo interpreta Foucault. En todo caso aunque hay diferencias está el origen común de buscar la transformación del sujeto⁴. Términos como éstos: conversión, salvación, penitencia y otros que encuentra Foucault en sus investigaciones han catapultado un interés en su pensamiento que va más allá de la filosofía. Pero cuando Foucault habla de salvación, o purificación a veces, no tiene su decir ninguna connotación religiosa. Se trata de salvar el yo de la esclavitud de los placeres para conducirlo a su completa realización, incluso se refiere a una proximidad feliz a la muerte que es el resultado de una liberación del temor a ésta del que también prevenía Epicuro, en la *Carta a Meneceo*. En concreto, en *Hermenéutica del sujeto* reconoce que es una noción influenciada por la religión: “[C]uando encontramos el tema de la salvación helenístico, romano o de la Antigüedad tardía, siempre vemos en él la influencia de un pensamiento religioso... esta noción de salvación, cualquiera haya sido su origen, cualquiera haya sido, sin duda, el refuerzo que le dio la temática religiosa en la época helenística y romana, funciona, efectivamente y sin heterogeneidad, como

⁴ Términos como éstos: conversión, salvación, penitencia, examen de conciencia y otros, además de su análisis crítico de la negación del yo en el cristianismo que trae Foucault en sus investigaciones, han provocado un interés por buscar concomitancias y sugerencias importantes entre teología y el pensamiento foucaultiano.

Examínese, por ejemplo, *Michel Foucault and Theology: The politics of religious experience*. Bernauer James and Carrette Jeremy. Ashgate Publishing, Ltd 2004. Además James Bernauer S.J. profesor del Boston College, es un estudioso del pensamiento de Foucault y ha publicado, con otros autores, el libro *The final Foucault*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1988.

noción filosófica, en el campo mismo de la filosofía. La salvación se convierte en un objetivo de la práctica y la vida filosófica y aparece como tal” (HmS, p. 181). Y en este sentido no es algo que nos pase de la muerte a la vida o de la mortalidad a la inmortalidad. No. “Quien se salva es aquel que se encuentra en un estado de alerta, en un estado de resistencia, en un estado de dominio y soberanía de sí que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos. Del mismo modo, ‘salvarse’ querrá decir escapar a una dominación o una esclavitud; escapar a una coacción que nos amenaza y recuperar nuestros derechos, nuestra libertad, nuestra independencia... ‘salvarse’ querrá decir: asegurar la propia felicidad, tranquilidad, serenidad, etcétera... Salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo... el yo es el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación” (HmS, p. 184). Sin embargo, no por eso la salvación está desligada de la salvación de los otros, señala Foucault. Este tema de la salvación está íntimamente ligado al tema de la necesidad de la transformación del sujeto para ponerse en camino a su salvación. Esto es lo que se quiere decir por *conversión*. “No puede haber verdad sin una conversión o transformación del sujeto...Llamemos a este movimiento, también en este caso de manera muy convencional, y vaya en uno u otro sentido, movimiento del *eros* (amor). Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para poder tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*). *Eros* y *askesis* son, creo [dice Foucault], las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto

transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad” (HmS, p. 34).

A diferencia de la ascética cristiana el sujeto asciende a sí mismo por su propio esfuerzo y no a un fin trascendente al yo como sería en la ascética cristiana.

En la diferencia entre el sujeto que cuida de sí para liberarse y el que no lo hace ocurre el contraste entre el *stultus* (el que no se quiere a sí mismo) y el *sapiens*, sin embargo el sujeto por sí solo no puede transformarse, necesita (en vez de la *gracia* del cristianismo o la presencia de Dios) al otro, pero no cualquier otro, sino la filosofía. “Llamemos filosofía a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad” (HmS, p. 33). Es este acceso a la verdad lo que permite al sujeto descifrar quien es realmente.

7. La *parrhesia*, el ejercicio del hablar claro.

La *parrhesia* significa decirlo todo y más que eso franqueza, la libertad, *libertas*, la apertura, la ostensión del pensamiento, dice Foucault que hace que se diga lo que hay que decir (Cfr. HmS, p. 385).

Foucault resalta como cualidad del ethos desarrollado la *parrhesia*, cualidad que luce el maestro ante el discípulo; tiene el significado de decirlo todo, más que eso es la franqueza que manifiesta la verdad dejando ya de lado el efectismo de la adulación y la retórica que esconden mezquinas segundas intenciones. Se asemeja a la cualidad del sapiente que dice lo que

tiene que decir, en el lugar que corresponde y en la ocasión debida, pero más allá de las palabras y la verdad que enuncian está su correspondencia con su conducta: «Es una palabra, que por parte de quien la pronuncia, significa compromiso y constituye un cierto pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta. El sujeto que habla se compromete. En el momento mismo en el que dice ‘digo la verdad’, se compromete a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta obediente punto por punto a la verdad que formula» (HmS 387).

Nos preguntamos ¿en qué etapa de la vida está más presente esta libertad que en la senectud del hombre dueño de sí? Cuando ya se han cubierto las obligaciones de la vida y se vive al resguardo de derechos y bienes logrados en el cumplimiento de las mismas. No solo libera la ancianidad de las pasiones, como decía Platón, sino hace transparente el discurso.

8. De una posible felicidad o plenitud en la senectud.

¿Es posible construir o seguir construyendo la felicidad después de los sesenta y cinco años? Los escritores de la filosofía clásica como Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Marco Aurelio y tantos otros, jamás pudieron imaginar que sería corriente en alguna época que fuera normal para millones de personas vivir hasta los noventa o cien años. Esta época llegó y existe un vacío de reflexión sobre este periodo de la existencia. Es lo que aquí se indaga también.

Partamos de una base realista: completamente felices no se puede ser en ninguna edad, por eso Aristóteles subrayaba que se trata de ser felices como puede serlo el humano, es decir, una felicidad acompañada siempre de alguna condición deficitaria, y con seguridad en la vejez esta condición es mayor. Luego, es más difícil alcanzar un nivel de felicidad superior en la vejez. Hacer

una apología o elogio de la ancianidad, como pretenden algunos resulta difícil de aceptar. Por otra parte, la vía pesimista como la de Norberto Bobbio en su hermoso ensayo del mismo nombre tampoco traduce una visión objetiva de la vejez.

En cambio, en Foucault la visión de la vejez resulta reveladora en mayor grado, «la vejez es la sabiduría pero también la debilidad» (HmS, p. 114. Clase del 20 de enero de 1982. Segunda hora). Si bien está activa la riqueza de la experiencia no se está activo en la vida en general. En la cultura griega se está claro en que la vejez es honorable pero no deseable como parece ser para algunos como Sófocles que se alegraba de librarse de deseos que en la juventud le esclavizaban, como el amor, por ejemplo, lo que recuerda Foucault citando el famoso texto de *La República* de Platón donde aquél se siente «libre de las manos de un ser furioso y salvaje» (Cfr. HmS, p. 114s, nota 5). En todo caso, dejando de lado la opinión de Sófocles es en la vejez donde el cuidado de sí va a dar su mayor resultado. «Se entiende, dice Foucault, que la vejez vaya a constituir el momento positivo, el momento de realización, la cumbre de esa larga práctica que siguió el individuo, o a la que el individuo tuvo que someterse a lo largo de toda su vida. Liberado de todos los deseos físicos, libre de todas las ambiciones políticas a las cuales ahora ha renunciado, y tras haber adquirido toda la experiencia posible, el anciano va ser quien es soberano de sí mismo y puede satisfacerse completamente consigo mismo⁵...El anciano es, por lo tanto, quien goza de sí mismo, y el punto al que llega la vejez, si ha sido bien preparada por una

⁵ Es obvio que una enfermedad paralizante impide alcanzar lo que se está exponiendo.

larga práctica de sí, es el punto en el que el yo, como dice Séneca, se alcanza por fin a sí mismo, donde uno se reúne consigo mismo y mantiene consigo una relación consumada y completa de dominio y satisfacción a la vez» (HmS, p. 115)⁶.

En Séneca se augura una vejez como abrigo seguro; en vez de rechazable él parece ver el lugar al que hay que apresurarse a llegar, es la *summa tui satietas*: la saciedad perfecta. «Y podrán ver que esta idea de que uno debe organizar su vida para ser viejo, que debe encaminarse de prisa hacia su vejez, que debe establecerse como un viejo con respecto a su vida... Ante todo se trata, desde luego, de la cuestión del ejercicio de la muerte (meditación de la muerte como práctica de la muerte: vivir la vida como el último día» (HmS, p. 117s).

Sabido es que en el estoicismo hay un esfuerzo (*askesis*) de acceder a la realidad; hay que prepararse para llegar a la verdad, *aletheia*, a la verdad de este mundo. Recuerda Foucault que hay un término griego para éste que es *paraskeuazo* (estar preparado). Hay unos ejercicios para esta preparación que son *melete* y

⁶ Aquí se va a plantear Foucault la cuestión de si «¿podemos decir que la inquietud de sí constituye una especie de ley ética universal? Ustedes me conocen lo suficiente para suponer que voy a responder de inmediato: no» (HmS, p. 118). Poder hacerlo, preocuparse de sí mismo, es un privilegio elitista, dice. (Cfr. HmS, p. 119). Es eso como darse un lujo, dice Foucault, como los lacedemonios que lo podían hacer porque los ilotas trabajaban por ellos.

Hago la excepción de que el viejo «sí puede darse el lujo» de ejercer su tiempo en la preocupación de sí mismo, la *cura sui*: privilegio que conquista después de una vida de obligaciones o deberes con los otros, tenía que hacer eso hasta que llega a la frontera de su último tiempo: cruzarla es el camino del encuentro de sí, del verdadero sujeto que vivió con los otros pero no morirá con los otros, sino en la soledad más personal y única del abandono de la existencia, del abandono definitivo de su tiempo y su historia. Por ello desde el paso de esa frontera ya no puede ir con los otros. Es el elitismo dramático del último adiós.

gymnasia. La primera prefigura o imagina una situación y supone como actuaría frente a ella: es un ejercicio imaginario (Cfr. Foucault. TY, p. 74s). Sobre este ejercicio ético o ascético es del que está hablando Foucault en *La hermenéutica del sujeto* como aplicación específica a la muerte y a la preparación para ésta. En lo que él llamaría desplazamiento cronológico en cuanto se adelanta el sujeto a esta situación límite inevitable. Diríamos que es la única situación que sabemos que inexorablemente va a ocurrir en nuestra existencia y vivir como si eso nunca nos fuera a suceder es la actitud del *stultus* que antes mencionamos, o la evasión de un estúpido: «El *stultus* es quien no piensa en su vejez, quien no piensa en la temporalidad de su vida, tal como ésta debe polarizarse en la consumación de sí en la vejez» (HmS, p. 136). En la cultura antigua, la romana en este caso, lo que debe ser al respecto es la actitud del hombre sabio que tiene la *aletheia* presente como una luz incandescente que le permite estar siempre vigilante y alerta. En este caso de la meditación de la muerte estoica aplica sobradamente lo que llamaban *premeditatio malorum*. Sin embargo, como se puede intuir no se trata sólo de la meditación de un anciano sino que se trata de una actitud transversal del ser. Al modo posterior heideggeriano que plantearía que en cualquier momento se es lo suficientemente viejo como para morir.

La *gymnasia*, aunque está muy cerca de la *melete*, es una suerte de entrenamiento o prueba que examina, diríamos, cómo sería el comportamiento ante esta realidad, la muerte (Cfr. HmS, p. 403s).

Hay «Una relación privilegiada entre la práctica de sí y la vejez...La práctica de sí tiene como objetivo, por lo tanto, la preparación para la vejez, lo cual aparece como un momento privilegiado de la existencia y, a decir verdad, como el punto

ideal de la realización del sujeto. Para ser sujeto, hay que ser viejo». (HmS, p. 130). Es en esta etapa de la existencia en la que el sujeto puede y debe dedicarse a sí mismo, diríamos que antes está velar también por la realización del otro como tema fundamental y deber de la ética personal, pero cuando se aproxima ya el final de la existencia el deber se invierte y es la sociedad la que debe devolver el espacio para el *éxtasis* postrero del sujeto y éste finiquitar la auditoría moral de su vida. En este sentido la vejez es deseable, es una meta positiva de la existencia.⁷

9. En busca del tiempo perdido

No se trata de Marcel Proust sino de Séneca. «Hay que apresurarse lo más posible para consumir la vida. Hay que darse prisa para llegar al punto en que se completa...porque ha alcanzado su plenitud...Hay que atravesar la vida a toda velocidad, de un tirón, para llegar a ese punto ideal de la vejez ideal» (HmS, p. 258). Séneca se da cuenta que es viejo y ha perdido el tiempo «Debo ocuparme de mí mismo» (*Idem*). Hay que huir del tiempo (*Idem*, p. 259). Foucault entiende que en Séneca se trataría del tiempo histórico. Por el peligro de convertir en importante lo que no lo es, aunque se trate de lo que llamaríamos personajes modélicos que nos mantienen la mirada en 'lo que se hizo' cuando en realidad lo importante es 'lo que hay que hacer'

⁷ “El anciano tiene una definición en esta historia y esta forma de la práctica de sí: es aquel que por fin, puede complacerse a sí mismo, satisfacerse, satisfacerse consigo mismo, poner en él toda su alegría y satisfacción, sin esperar ningún placer, ninguna alegría, ninguna satisfacción distinta, ni de los placeres físicos de los que ya no es capaz ni de los placeres de la ambición, a los cuales ha renunciado. El anciano es, por lo tanto, quien goza de sí mismo, y el punto al que llega la vejez, si ha sido bien preparada por una larga práctica de sí” (HmS, p. 115).

en el tiempo mío: no en el tiempo pasado ni en el tiempo ajeno sino en lo que debo hacer con mi tiempo, con el tiempo que me queda. No se descarta en esta posición de Séneca la fuga misma de la cotidianidad que adormece la conciencia llevándola al olvido de lo fundamental. Los hombres modélicos de la historia conquistaron ciudades y reinos pero no tuvieron imperio sobre sí mismos y no pudieron triunfar sobre sus vicios (Cfr. HmS, p. 260)

10. Foucault: la vejez es una enfermedad incurable

Foucault: «la vejez es una enfermedad incurable» (HmS, p. 334) Creo que eso se puede decir de la vida entera. Es verdad lo que dicen los gerontólogos: el envejecimiento es saludable aunque se tenga una enfermedad crónica si ésta está bajo control. La hipertensión, la diabetes, la artritis y otras semejantes nos pueden acompañar por muchos años sin afectar la actividad motora y cerebral. El teólogo Jon Sobrino ilustró esta experiencia, sin saberlo, diciendo en una entrevista: «La *diabetes* que sufro hace 30 años es ya compañera. Si fuera san Francisco de Asís, diría ‘la hermana diabetes’»⁸. No hay duda de que esta resistencia y control de enfermedades crónicas se debe a una exitosa medicalización de la vejez. Sin embargo, hay más que eso, hay otros factores que son importantes en ella puesto que no sólo se trata de durar sino que la calidad de vida o, ¿por qué no decirlo?, el gusto de vivir, es tan importante como la salud y en eso una ética de cuidado del anciano juega un papel fundamental.

⁸ Jon Sobrino. Entrevista, *El País*. Domingo 17/6/2007

11. La vida como prueba

¿Qué se desprende de la idea de que la vida debe tomarse como una prueba?... Justamente formar el yo. “Es preciso vivir la vida de tal manera que en todo momento uno se preocupe por sí mismo, y al final –enigmático, por otra parte– de la existencia –vejez, instante de la muerte, inmortalidad: inmortalidad difusa en el ser racional, inmortalidad personal, poco importa–, lo que debe obtenerse de todas maneras, a través de toda la *tekhne* que uno pone en su vida, es precisamente una relación determinada de sí consigo, relación que es la coronación, el cumplimiento y la recompensa de una vida vivida como prueba» (HmS, p. 427). Hay que ver que lo importante es que “Lo que uno es, no lo es por el rango que ocupa, el cargo que ejerce, el lugar donde se encuentra –por encima o por debajo de los demás. Lo que uno es, y de lo que es preciso ocuparse, como de un último fin, es un principio que es singular en su manifestación en cada uno, pero universal por la forma que reviste en todos y colectivo también por el lazo de comunidad que establece entre los individuos; tal es, por lo menos para los estoicos, la razón humana como principio divino presente en nosotros. Pero ese dios, ‘huésped de un cuerpo mortal’, se lo encontrará igualmente bajo las especies de un caballero romano que en el cuerpo de un liberto o de un esclavo. Desde el punto de la relación con uno mismo, las identificaciones sociales y políticas no funcionan como las *marcas* auténticas de un modo de ser; son signos extrínsecos, artificiales y no fundados; ¿ser un caballero romano, un liberto, un esclavo? Es disponer de nombres nacidos del orgullo y de la injusticia” (IS, p. 91. Énfasis nuestro). Y añade Foucault más: “De la propia moralidad cada uno es el artesano; en cuanto a los empleos, la suerte dispone de ellos” (*Idem*), [sobre Séneca a Lucilio]. Lo que queremos significar es

que la prueba más grande es justamente la formación del ser, del sujeto; el enfrentamiento continuo a los obstáculos que la existencia nos provoca y su vencimiento o superación. Por ello Foucault lamenta dejar pendiente (en la clase del 17 de marzo de 1982, segunda hora) la importancia de la novela en el tratamiento de este tema: “La novela griega, como saben, consiste en largos relatos de aventuras que son también relatos de viajes, infortunios, tribulaciones, etcétera, a través del mundo mediterráneo, y que en cierto sentido encajan bien, se alojan bien en la gran forma definida en *La Odisea*” (HmS, p. 427s).

Y si de literatura se trata se dramatiza el tema al leer la congoja de Virgilio sobre la fuga del tiempo en las *Geórgicas*, recuerda Foucault, el texto, dice, “es simplemente éste: ‘El tiempo huye, el tiempo irreparable’”. Lo que quiero rescatar aquí es que el tiempo irreparable que menciona Virgilio es el tiempo del comienzo “en nuestra vida, la mejor parte está al comienzo” y es lo primero que se va sin retorno, la juventud (Cfr. HmS, p. 334s). Es una ruptura sin reparación, más aún lo que queda después es continuo alejarse o huir del tiempo, como destiempo que se deshace hasta desaparecer: “nuestros más bellos días son también los primeros que nos arrebatan...El mejor de la partida pasa a todo vuelo y el peor ocupa su lugar” (cfr. *Idem*, p. 335). Poéticamente deslumbra la admiración y la nostalgia de la juventud de Virgilio, sin embargo no es en la juventud donde la existencia alcanza su mayor densidad ontológica ni su mayor hondura, en cada vida hay o puede haber un tiempo de develación que es impredecible, es probable que sea en la etapa final de la vida, pero en las ‘situaciones límites’ que surgen en cualquier edad puede sobrevenir el encuentro de sí abruptamente, en un momento de iluminación repentina, en una ráfaga de sentido que sobreviene sobre la turbiedad del presente: es el *kairós* griego, cercano también al *satori* budista. Arriesgarse

a un fundamentalismo que precise una sola etapa en que vendrán las pruebas decisivas de la existencia es incongruente. Apuntando a esta experiencia privilegiada señaló sabiamente José Luis Aranguren en su *Ética*: “Tales actos ostentan ese carácter privilegiado, ora resumidor, ora definitorio, o lo uno y lo otro a la vez, bien por su intensidad o intensidad, en cierto modo **sobretemporal**, bien por su *kairós*, por su decisivo emplazamiento en la secuencia de la vida” (*Ética* p. 324. Énfasis nuestro). Diego Gracia (Cfr. *Ética y ancianidad*, artículo citado, p. 21) precisa que en la *Retórica* de Aristóteles las edades son la juventud (*neótes*), la madurez (*acmé*) y la vejez (*gérás*). Aranguren al referirse a la intemporalidad de esta experiencia no significa que se dé fuera del tiempo sino que su ocasión puede llegar en cualquiera de las etapas de la vida. Por eso decíamos que temporalmente es una revelación impredecible de antemano. Virgilio sobrevalora la juventud, pero en otros puede ser muy distinto.

Personalmente creo que la preparación progresiva, que como recuerda Foucault para los griegos era la *paraskeue*, para enfrentar la vejez digna y sabiamente, es una forma de culminar bellamente la existencia *consciente*. El cuidado de sí, la *epimeleia heautou* llega a una culminación, por ello se puede en propiedad hablar de una estética de la senectud, la plenitud de la libertad frente las tiranías de uno mismo y de los otros. Sin embargo, después de eso viene inevitablemente la desintegración prolongada o repentina del ser y la obra de arte construida en sí mismo se diluirá como una estatua de hielo por el calor, en esa etapa la meditación que he expuesto ya *casi* no tiene aplicación. Si en la *paraskeue* se opta por una suerte de apuesta pascaliana o finales más dramáticos como el de Séneca, u otros, son decisiones que los seres humanos eligen en la ‘situación límite’ fundamental. En todo caso, la belleza

de una vida, dejará en la memoria de muchos el resplandor del coraje espiritual mostrado en el combate espiritual hasta el final por crecer al máximo. Los viejos griegos, de aquellos viejos tiempos de Aquiles, así pensaron y hasta hoy los recordamos por el honor que lucieron en las 'situaciones límites'.

San Juan, Puerto Rico 15 de noviembre de 2013

BIBLIOGRAFÍA

Siglas de obras de Foucault.

- UP _____ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2 – El uso de los placeres*. Siglo XXI: México, Siglo XXI, 1986
- IS _____ *Historia de la sexualidad 3 – La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 1987
- HmS_____ *La hermenéutica del sujeto* – Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2002
- DP _____ *Un diálogo sobre el poder* – Madrid: Alianza Editorial, 1995
- TY _____ *Tecnologías del yo* – Barcelona: Paidós, 1996
- ET _____ Edited by Paul Rabinow. *Ethics. Subjectivity and truth* New York: The New Press, 1997

REFERENCIAS

Abraham, Tomás/Mallea, Gustavo. *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Edit. Biblos, 1988 “*Sobre la genealogía de la ética*”. Entrevista a Michel Foucault por Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, pp. 189-217.

Aranguren, José Luis. *Ética*. Madrid: Revista de Occidente. Cuarta edición, 1968

Aristóteles. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1967

Bernauer, James and David Rasmussen. *The final Foucault*. Cambridge, Massachusetts, 1994

Bobbio, Norberto. *De senectute*. Madrid: Taurus 1997

Beauvoir de, Simone. *La vejez*. Buenos Aires: Sudamericana, 1970

Cicerón. *Catón el viejo o de la vejez y Lelio o de la amistad*. Barcelona: Editorial Juventud, 1982

Gafo, Javier (Editor). *Ética y ancianidad*. Madrid: Universidad de Comillas, 1995

Lanceros, Patxi. «*Dominio de sí, tecnologías del yo y hermenéutica del sujeto*» Revista Diálogos / 68 (1996)

Platón. *La república*. En *Diálogos*. México, Edit. Porrúa, 1979

Rodríguez Rubio, Andrés. *Ethica Nova*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas, 1999

_____. *Estética de la juventud*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008

Rojas Osorio, Carlos. *Foucault y el posmodernismo*. Costa Rica: UNA Universidad Nacional Costa Rica, 2001

_____. *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995

Schmid, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2002

ÉTICA, PODER, EDUCACIÓN: PAULO FREIRE Y MICHEL FOUCAULT

OSCAR G. DÁVILA DEL VALLE*

Resumen

A partir de la fecunda expresión «práctica de la libertad» presente tanto en Freire como en Foucault se explora la convergencia entre ambos pensadores. Los poderes sujecionadores, en la sociedad o en la escuela, son cuestionados por ambos pensadores. La práctica de la libertad es principio ético fundamental (Foucault) y principio de una educación liberadora (Freire).

A Ramón Castilla Lázaro y Manfred Kerkhoff,
in memoriam

«El neoliberalismo enseña al trabajador a ser un buen mecánico,
pero no a discutir la estética, la política y la ideología
que hay detrás del aprendizaje.»

Paulo Freire
La educación como práctica de la libertad

* Profesor en la Universidad del Sagrado Corazón. Facultad Interdisciplinaria de Estudios Humanísticos y Sociales, Santurce, Puerto Rico.

«No se puede cambiar el sistema educativo
si no se transforma el sistema global de la sociedad.»

Paulo Freire

La alfabetización de adultos y el «inédito viable»

«¿Puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas,
a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales,
todos los cuales se asemejan a las prisiones?»

Michel Foucault

Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión

«Look my dear friends, one thing that I also learned in exile,
maybe be the best thing I learned,
is that I could not continue being sure of my certainty.»

Paulo Freire

Paulo Freire on Higher Education.

A Dialogue at the National University of Mexico

I. Introducción

En la entrada que corresponde al 3 de mayo de 1997 del quinto de los *Cuadernos de Lanzarote II* José Saramago, Premio Nóbel de Literatura, comienza escribiendo: «Ha muerto Paulo Freire, aquel gran y ejemplar brasileño autor de la *Pedagogía del oprimido*, título que podría ser dado también a su obra completa.» (Saramago 2001: p.375) Más adelante, luego de citar varios pasajes entre los que se encuentran dos de los que sirven de epígrafe para este trabajo, se pregunta el lusitano: «Si esto es tan

luminoso, tan transparente, tan fácil de comprender, ¿por qué será tan difícil de ponerlo en práctica?» (Saramago 2001: p.376)

Fue así que nació este texto: como una reflexión en la que trato de abordar esa no tan fácil dificultad: si es tan luminoso, tan claro, tan transparente, tan fácil de comprender, ¿por qué será tan difícil de ponerlo en práctica?

Como profesor en una universidad católica, al momento de reconceptualizar los currículos para los programas de bachillerato como parte de un proyecto de revisión curricular, las propuestas de Freire fueron un componente evidente y necesario. Antes de 1964, el episcopado brasileño había adoptado su método de alfabetización como fundamento del Movimiento de Educación de Base lo que sería la primera causa de su forzado exilio. Posteriormente, el Consejo Episcopal Latinoamericano, aunque en los documentos de Puebla y Santo Domingo ya comenzaba a distanciarse de la ideología renovadora que le había servido de fundamento, en el de Medellín (1968) los teólogos de la liberación habían adoptado íntegramente el concepto Freireano de «educación liberadora». De otra parte, varios años después, el filósofo y educador brasileño, cuando su exilio lo llevó hasta Ginebra, se convirtió en uno de los consultores de la Sección de Educación del Consejo Mundial de Iglesias.

Aunque la finalidad inmediata de su método es la alfabetización de adultos la relación dialéctica entre conciencia e ideología como punto de partida de la reflexión freireana muy pronto se convertiría en el fundamento para un posible proyecto crítico de postalfabetización según el cual habría que cuestionar la validez de la estructura de cualquier sistema educativo más allá de una investigación sobre las formas de optimizar su eficiencia. Preguntas tales como ¿qué es el ser humano?, ¿cuál es su posición en el

mundo? y ¿cuáles son las circunstancias históricas en las que se producen las conceptualizaciones y el saber desde donde se contestan estas preguntas? son, por lo tanto, algunas de las preocupaciones que necesariamente habría que atender cuando intentamos problematizar el presente y el futuro de la educación y sus evidentes relaciones con la ética y el poder.

En lo que sigue supongo como principio evidente que no puede haber una teoría pedagógica que esté exenta de una conceptualización del ser humano y del mundo al igual que de alguna definición de la relación entre ambos. Sin embargo, tampoco debe pasar desapercibido que para Freire (así lo dijo muchas veces) no es la educación sistemática la que le da forma a la sociedad, sino que es la sociedad la que configura a la educación de acuerdo a las necesidades e intereses de aquellos que controlan sus estructuras de poder. Subrayemos esta tesis. Para Freire, y en ello estoy totalmente de acuerdo, ninguna sociedad conocida se organiza sobre la base de su sistema educativo sino que es el sistema educativo el que es creado a partir de las prácticas y formas de pensamiento que constituyen y definen a la sociedad vigente¹. Es así, que no podemos adoptar ninguna postura sobre la importancia de la presencia de la cultura y la ética en la educación sin examinar las relaciones que, a través de ellas, podrían establecerse entre conciencia, sujeto, ideología, ethos, conocimiento y poder tal como se manifiestan en cada sociedad.

¹ Sin embargo no debemos pensar que para Freire sea imposible una transformación de la sociedad desde la educación. De hecho, su metodología de alfabetización de adultos es una metodología de transformación a través de las palabras. De ahí su carácter revolucionario razón por la cual fue perseguido y tuvo que abandonar Latinoamérica. Esta determinación de la que habla se refiere exclusivamente a las estructuras pedagógicas tradicionales.

«No se puede cambiar el sistema educativo si no se transforma el sistema global de la sociedad» dice uno de nuestros epígrafes. Es evidente, como ampliamente lo demuestra Carlos Alberto Torres en su libro *Paulo Freire: educación y concientización*, que cuando el brasileño decide radicalizar su pensamiento pedagógico en sus escritos posteriores a *Pedagogía del oprimido* adopta los conceptos e ideologías que le proporcionan cierta interpretación del materialismo histórico no tan solo para describir sino también para superar las nuevas configuraciones del poder en la cultura contemporánea. (Torres 1980: p. 59) Sin embargo, Freire nos advierte que no debemos igualar conciencia política con conciencia de clase para entonces desde ahí identificar sus justificaciones ideológicas y posibilidades de cambio. Esto equivaldría, añade Torres, a ceder frente a dos concepciones ingenuas de la conciencia y que Freire identifica como graves errores: la idealista, que postularía la existencia de una conciencia creadora/constituyente de la realidad, y la objetivista, que definiría la conciencia como reflejo de la realidad. En ambos casos, si se cae en el error, tendríamos que inferir que al trastocar uno de los polos de la relación debería observar la consecuente transformación del otro, lo que supondría, en la topología de la conciencia definida por Freire, un mecanismo propio de la conciencia que identifica como de «transitiva ingenua». (Torres 1980: p.126) Es obvio que para Freire ni la conciencia podría contener una representación de la realidad al modo de una imagen especular, ni la realidad es una construcción o constitución de la subjetividad. Por otra parte, también está muy consciente de que esa relación (ser humano/mundo) está mediada por otra relación: la que existe entre el lenguaje y el pensamiento. Es así que, para Freire, tal como lo evidencian sus comentaristas más importantes, el analfabetismo, el dato de partida de su «educación liberadora», no puede ser considerado como un absoluto en sí que debe ser

erradicado, una enfermedad que debe ser curada, sino como un epifenómeno que refleja la estructura de la sociedad en un momento histórico determinado:

Si en un sociedad [escribe en su *Pedagogía del oprimido*]² la teoría pedagógica vigente es una práctica de la dominación ejercida desde una dinámica estructural, se hace necesario redescubrir el proceso histórico a través del cual se constituyen las relaciones entre el mundo y la conciencia. (Freire 1988: p. 91)

Añadamos, que también le parece obvio que para atender adecuadamente estas relaciones debemos tener el cuidado de no invertir los mecanismos represivos del poder que, ya que, de lo contrario, podrían traducirse, según Freire, en otras formas de dominación supuestas, a su parecer, en cierto tipo de interpretación y praxis ortodoxa del marxismo clásico.

Nuestra propuesta en este trabajo es que las herramientas conceptuales que proporciona el pensamiento del filósofo francés Michel Foucault son muy efectivas para precisamente evitar esa sustitución de unas formas de hegemonía y dominación por otras.

Julián Sauquillo, de la Universidad Autónoma de Madrid, en su libro, *Para leer a Foucault*, sugiere y demuestra que la «arqueología del saber» y la «genealogía del poder», como metodologías de análisis:

² El contenido de los corchetes incrustados en citas son reflexiones o aclaraciones personales.

...suponen el reconocimiento de la incapacidad del materialismo histórico, el existencialismo, el psicoanálisis freudiano y el estructuralismo para explicar adecuadamente las formas de dominación de la sociedad disciplinaria moderna. (Sauquillo 2001: p.120)³

Según su cuidadoso análisis de las relaciones entre el binomio poder/saber y las estrategias de totalización de la normalización y el control social, Foucault cuestiona y descarta las distinciones tradicionales entre ciencia, teoría e ideología en la medida en que no acepta la existencia de un conocimiento objetivo e independiente de las prácticas sociales específicas desde donde se construyen (Sauquillo 2001: p.120). De igual forma, sugiere que, para Foucault,

...los elementos constitutivos de la conciencia, la individualidad y la subjetividad se definen desde un campo de saber y una estructura de poder que operan como sus condiciones de posibilidad. (Sauquillo 2001: p.172)

De ahí que también pueda decir que, como lo señala Foucault tres años antes de su muerte en su ensayo, «*¿Por qué estudiar el poder?: la pregunta por el sujeto*»,

³ Aunque Freire, en cierto sentido, se reconoce como heredero parcial de esas tradiciones conceptuales estaría de acuerdo con esa «incapacidad».

... se hace necesario ofrecer una historia de los procedimientos de subjetivación del individuo en nuestra cultura, análisis que nos llevará hacia el cuestionamiento del lugar que el sujeto, como dador de sentido, tradicionalmente ha ocupado en la historia del conocimiento. (Sauquillo 2001: p.19)

Siguiendo de cerca esta interpretación de Sauquillo y al adoptar su conclusión de que «la posibilidad de alcanzar una articulación entre la constitución de la subjetividad y el orden social» es un problema central para llegar a comprender a Foucault, podemos notar que es una preocupación que Freire comparte. De otra parte, también podemos identificar otras consideraciones similares cuando añade que las propuestas foucaultianas de análisis y liberación de las experiencias marginadas (locos, enfermos, escolares, trabajadores, soldados, delincuentes y sexualidades llamadas desviadas)

...muestran los complejos mecanismos de vigilancia y control social que se manifiestan en instituciones modernas cuyo propósito filantrópico, terapéutico o educacional parecía, en el pasado, ser incuestionable. La cárcel, el asilo mental, la escuela, la universidad y el hospital son solo algunos de los casos. (Sauquillo 2001: p.140)

Al igual que con Freire, los altos niveles de su compromiso condujeron a Foucault hacia una activa participación social y política que no tan sólo iba más allá de su interés teórico, sino que le serviría, en muchas ocasiones, de punto de partida para sus reflexiones. Durante el famoso mayo francés del 68 se comprometió

con la reforma del sistema educativo como parte del Comité Consultivo de la Universidades. Este proyecto de reforma fue sustituido muy pronto por la llamada «Ley de orientación» con la que se establecía que la autonomía y la pluridisciplinariedad eran cualidades necesarias de la educación superior. Resalta, aún más, su iniciativa para la fundación del Grupo de Información sobre las Prisiones que promovió una serie de investigaciones con el propósito de denunciar el sistema opresivo que se vive en todos los sistemas carcelarios. En los opúsculos publicados por el Grupo los investigadores eran los mismos investigados organizados en el Comité de Acción de los Presos como ejercicio para devolverle la palabra a los sujetos excluidos e iniciar la configuración de lo que denominaba como «una filosofía del pueblo».

Es evidente que más allá del interés por desarrollar una teoría que sirviese para acercarse críticamente a los mecanismos ideológicos desde los que se configuran la realidad político/social y las formas de pensamiento, ambos pensadores procuraban desarrollar un «ethos» desde donde se pudiesen cuestionar los elementos constituyentes de nuestra subjetividad moral y que, simultáneamente, desafiase los límites impuestos por los mecanismos de poder en nuestra cultura. En este trabajo, damos por supuesto que una teoría filosófica, político/social o pedagógica que no cumpla con esos propósitos no dejaría de ser más que un instrumento para prolongar y maximizar lo que Freire y Foucault identifican como nuestra condición de sujeción.

II. Herramientas conceptuales

Los comentaristas de la obra de Freire claramente establecen que un acercamiento crítico a su concepto de educación liberadora o dialógica supone un conjunto de relaciones entre tres perspectivas integradas: sus fundamentos filosóficos-antropológicos; la particular relación que establece entre su teoría pedagógica y el desarrollo de su teoría política y sus bases metodológicas. Para estas perspectivas, a su vez, las consideraciones fundamentales a tomar en cuenta serían la identificación de los mecanismos necesarios para la constitución de la conciencia y la que llama «vocación ontológica de sujeto».

Por su parte, el método que Foucault llama genealógico podría, a su vez, interpretarse como la relación entre tres elementos fundamentales: primero, la constitución del sujeto de conocimiento (en la que habría que tomar en cuenta cómo se definen las relaciones que establecemos con la verdad), la constitución del sujeto dominado (a partir de la inserción en un campo de poder) y la formación del sujeto ético, (según la relación que establecemos con las prescripciones morales). En este ensayo, me propongo complementar las reflexiones freireanas con los resultados de la aplicación de los elementos del método genealógico foucaultiano proponiendo y enfatizando las relaciones entre las siguientes cadenas conceptuales: la primera, **conciencia/sujeto/palabra/discurso** (lo que nos requiere un examen de los elementos metodológicos y resultados fundamentales de la arqueología del filósofo francés antes de 1970); y la segunda, **poder/dominio/norma/ideología**, cadena cuyo análisis corresponde a los escritos genealógicos desde y posteriores a su lección inaugural al Colegio de Francia en diciembre de 1970 y que fuera publicada con el título de «El orden del discurso».

Es conocido que Freire destaca tres elementos esenciales en su definición de conciencia. Primero, la conciencia es conciencia de sí en tanto que conciencia de un objeto que la trasciende, conceptualización que hereda del existencialismo de Jean Paul Sartre en *El ser y la nada*⁴ (1943); segundo, su objetividad, que radica en su intencionalidad (ser conciencia de algo o de otro); y tercero, la manera en que conciencia y mundo se configuran mutuamente en una relación dialéctica.

De acuerdo a los tres elementos de esta definición, para Freire, una conciencia reflexiva es una conciencia existenciada. Añade que esa conciencia existenciada, más allá de convertirse en un instrumento perceptivo-cognoscitivo del sujeto, supone, también, que la experiencia es el punto de procedencia del conocimiento al igual que el enlace entre la conciencia y el mundo. (conciencia-experiencia-mundo). Aunque ese mundo es y sigue siendo, para Freire, el referente absoluto de la palabra, el poder del lenguaje va más allá de su capacidad descriptiva o representativa porque la conciencia, en su esencia intencional, no tan solo emerge del mundo sino que al problematizarlo lo convierte en objetivo (objeto) y lo va construyendo para el conocimiento. Es precisamente ese movimiento de la conciencia el que constituye al ser humano como sujeto, que se define, por lo tanto, como inconcluso; como búsqueda permanente en esa relación. Es así, que la definición que Freire ofrece sobre los procedimientos que conducen hacia la concientización como un acto de conocimiento, no podrían interpretarse sin tomar en cuenta su dimensión ética: es filosofía de la praxis: es, simultáneamente, acción y reflexión.

⁴ También podría estudiarse en «El existencialismo es un humanismo» (1946).

De ahí que, siguiendo esta concepción Freireana, podamos asignarle a la palabra una función performativa-pragmática: como significante del mundo/objeto, lo crea en el momento en que lo hace presente a la conciencia como objeto de conocimiento. Dreyfus y Rabinow demuestran cómo Foucault, inicialmente, coincidiría con esta función performativa pragmática de la palabra. Sin embargo, dirán que parece asignársela no a la palabra sino a su concepto de «enunciado». Una nota al calce en su libro *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, da cuenta de una carta de Foucault a John Searle del 15 de mayo de 1979 en la que declara:

En lo que se refiere al análisis de los actos de habla estoy en un completo acuerdo con sus comentarios. Estaba equivocado al decir que los enunciados no eran actos de habla, pero tenía el propósito de subrayar el hecho de que los observaba desde un ángulo diferente al suyo.
(Dreyfus, Rabinow 2001: p. 73)

El acto de habla o «speech act» según el análisis de Searle y Austin incluye las ideas de que el habla es una conducta gobernada por reglas y condiciones desde las cuales se producen los actos lingüísticos. Si la arqueología, según Foucault, lleva el propósito de descubrir y poner en evidencia las prácticas a través de las cuales se constituye el objeto y se logra la objetivación, debe, también, entonces, poner en evidencia las condiciones de posibilidad históricas del sujeto que pretende conocer.

Nótese, sin embargo, que para Freire, a diferencia de para Foucault en este conjunto de relaciones, la conciencia, en su intencionalidad se convierte en condición de la representación,

de la reflexión y de la praxis. Es decir, la conciencia tendría que concebirse como un a priori a pesar de que, aparentemente, es una conclusión que Freire quisiera evitar.

Por ello sugerimos que el análisis de Foucault sobre las relaciones entre la constitución del sujeto, el discurso, el saber y el conocimiento (análisis arqueológico en sus primeras obras y genealógico en sus escritos posteriores) alcanza resultados que pueden ser usados para complementar los propuestos por Freire.

Por su parte, «tomar la palabra», diría nuestro filósofo de la educación, ya supondría, en la opinión de Foucault, la estructura que desde el lenguaje se establece como los límites de la experiencia posible. No debemos olvidar que para Foucault las ciencias producen no tan solo sus propias normas de verdad sino que también construyen sus propios objetos de conocimiento; es decir, simultáneamente establecen unas metodologías de investigación al igual que las condiciones necesarias de los que podrían ser considerados como objetos de su conocimiento.

En *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (1966) Foucault parece vincular la constitución de la subjetividad y las delimitaciones de sus experiencias a prácticas históricas contingentes. Por lo tanto, más allá de la dialéctica conciencia-mundo, propuesta por Freire, parece ser que para el francés la conciencia está sujeta a unos contenidos que son ajenos a su reflexión y que serán los que delimitan todas sus actividades en cualquier momento histórico. A esta especie de a priori histórico Foucault lo llama «episteme», concepto que en los trabajos posteriores a 1970 sustituye por uno más abarcador: el de «dispositivo». Un dispositivo incluiría todo conjunto de relaciones de poder, normas sociales, reglas de jurisprudencia y

procedimientos de exclusión que son necesarias para hacer posible el ejercicio de una práctica discursiva. Así lo define en *Las palabras y las cosas*:

Son los códigos fundamentales de una cultura que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios sus técnicas, sus valores y la jerarquía de sus prácticas. Un orden empírico a partir del cual las palabras son enunciadas y se articulan discursos filosóficos y científicos. (Foucault 2001: p. 5)

El concepto de «palabra» según Freire que podríamos ampliar con el de «discurso» de Foucault son ambos, por lo tanto, prácticas del habla controladas en su producción por las estrategias de poder. Es así que, como veremos, Foucault puede concluir que el sujeto no es el creador o autor del discurso sino que su creación remite a una serie de prácticas, discursivas y extradiscursivas que lo determinan histórica y geográficamente.

Tratemos de no perder de perspectiva lo que me parece que sea el aspecto más importante de este análisis. Para Paulo Freire, tomar la palabra es el primer paso para encaminarse hacia un acto de liberación. Para Foucault, sin embargo tomar la palabra no deja de ser un acto del habla que sigue estando determinado por factores discursivos y extradiscursivos. Aunque el oprimido, según Freire, y el excluido, según Foucault, son ambos, según los describen, seres condenados al silencio, seres sin voz, su liberación o su inclusión va a depender de los resultados de lo que el filósofo francés llama «la analítica del poder».

III. Técnicas, estrategias, dispositivos

En lo dicho hasta aquí, tanto Freire como Foucault identifican efectivamente la importancia del ejercicio del poder, no tan solo para la constitución de la subjetividad y el conocimiento sino también para la configuración de aquellas instituciones y relaciones sociales desde las que se generan y sostienen los diferentes mecanismos de opresión y exclusión. Es por ello que ambos llegan a considerar la misma interrogante: ¿cómo podemos promover nuevas formas de conciencia y de subjetividad para trascender lo que a todas luces es un ejercicio normalizador y represivo?

Para Freire, la pedagogía desde la que se justifica la que define como «educación bancaria» corresponde a sociedades «cuya dinámica estructural conduce a la dominación de las conciencias». De ahí, entonces, la necesidad de transformar las situaciones concretas desde las que se genera esta opresión. Para ello considera necesario tomar como punto de partida un análisis crítico de las formas en que la ideología desfigura la conciencia. En *Pedagogía del oprimido* Freire identifica cuatro elementos componentes de cualquier ideología. **Primero**, su opacidad, en cuanto que impide la verificación del contenido social real; **segundo**, su función de convalidación y legitimación a partir de esa ocultación; **tercero**, su función práctica, ya que permite articular una serie de pautas y sistemas de conducta; y **cuarto**, su función de servir de fundamento y factor unificador del edificio de la estructura social vigente. En otro sentido podríamos decir que, para Freire, toda ideología es un conjunto de representaciones, valores y esencias que reflejan la manera en que los agentes de una formación social determinada viven sus propias condiciones de existencia.

La consecuencia inmediata de estos elementos del funcionamiento teórico y práctico de cualquier ideología es el problema fundamental para Freire: las clases oprimidas adoptan y reflejan una conciencia que no es la suya; una conciencia que describe como «imbuida de la ideología de la clase dominante». (Freire 2005, p. 86) De tal forma, la conciencia dominadora se haya habitando en la conciencia dominada. Si analizamos este fenómeno en términos freudianos, diríamos que el dominado introyecta al dominador y, por lo tanto, quiere ser como él⁵. De acuerdo a estas relaciones, el conocimiento se convierte en un contenido como imposición de una conciencia sobre otra. De tal forma, podemos convertir la educación en un bien de consumo según el cual el currículo es el producto que se vende y que, por lo tanto, debe estar ajustado a los deseos y valores de la sociedad que la convierte en mercancía. Así, terminamos adoptando las relaciones de oferta y demanda en las instituciones educativas como criterio de excelencia administrativa-pedagógica.

Por otra parte, la realidad opresora desde la que opera el poder se constituye en mecanismo de absorción, en fuerza de inmersión para preservar la situación de la que aparentemente se beneficia la conciencia invadida. La opresión produce subjetividades que no logran relacionarse con los hechos del mundo lo que para Freire supone, simultáneamente, una mitificación de la conciencia de la realidad que, como añade, es también una mitificación de la realidad de la conciencia. No es extraño, entonces, por mencionar un ejemplo, que encontremos

⁵ Este fenómeno puede verse descrito en su procedimiento en el análisis freudiano de la formación de la conciencia moral tal como se presenta en «El malestar en la cultura».

estudiantes que quieran imitar las formas de vida del opresor. Desean ser partícipes de aquellos mismos beneficios y estilos de vida que interpretan como la norma en su campo profesional o de estudios. Según el análisis que ofrece Carlos Alberto Torres en su libro *Paulo Freire: educación y concientización*:

Los refractarios a esta cosificación/mitificación de la realidad y de la conciencia se convierten en inadaptados, rebeldes o desajustados. Son, los que no han podido ser normalizados por la realidad. (Torres 1980: p. 79)

Según Iván Illich, en su libro de 1970, *Deschooling Society* (*Descolarizar la sociedad*), al que Freire, en momentos sigue muy de cerca, los nuevos sistemas tecnológicos que están sustituyendo las metodologías pedagógicas tradicionales, son también poderosos recursos de condicionamiento social. En su libro presenta suficiente evidencia para demostrar que los opresores también se apropian de la tecnología como instrumento adicional para alcanzar sus objetivos.

Un primer acercamiento a las complejidades de la analítica del poder, según Foucault, nos permite descubrir cómo sus resultados afinan y complementan los resultados alcanzados por Freire. Habría que evitar establecer una relación de reflejo, precisamente la que Freire parece establecer, entre las que Foucault identifica como las condiciones de la existencia externa y los conceptos, métodos y enunciados de las formaciones discursivas. Sabe que una práctica exclusivamente política modificará los sistemas de formación del conocimiento pero no transformaría los métodos de análisis ni las redes conceptuales que los forman. Foucault prefiere situar la ideología en el espacio

desde el que se condiciona el conocimiento, idea que hereda de Louis Althusser, de quien fuera discípulo, y para quien la ideología es, siempre, conocimiento mediado e interesado.⁶

En *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975), demuestra cómo, con la aparición de la individualidad moderna, irrumpe un sistema general de vigilancia y control centralizado. La prisión, ejemplo que usa, no es solo un mecanismo de reclusión sino «una estrategia de totalización del control y la normalización social» (Foucault 1975: p. 142). Forma parte, por lo tanto, de un proyecto social más amplio para establecer un ordenamiento que ni siquiera tiene que recurrir a mecanismos de exclusión para establecer y garantizar un control absoluto. Y es así porque debemos tomar en cuenta que, para Foucault, en la época moderna el poder dejó de ser, exclusivamente, una práctica represiva para convertirse en una práctica productiva que opera sobre la individualización y la subjetivación a través de los que llama «dispositivos» tales como la familia, la sexualidad, el trabajo, la escuela y la universidad, entre otros.

Nos dice en *Vigilar y castigar*:

Hay que dejar de describir los efectos del poder en términos negativos, cómo el poder excluye, reprime, rechaza, censura, oculta, enmascara. En realidad, el poder produce; produce realidad, produce esfera de objetos y de ritos de verdad. El individuo y el conocimiento que de éste se pueda tener proceden de esa producción. (Foucault 98: p. 102)

⁶ Me refiero al análisis que ofrece Althusser en «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», ensayo de 1969.

Parece hermanarse, entonces, con el concepto de técnica como aparece en Martin Heidegger. La esencia de la técnica, según Heidegger, es el ordenamiento por el ordenamiento mismo con el propósito de acrecentar la flexibilidad y el rendimiento. Por lo tanto, en la sociedad disciplinaria que describe Foucault no es el sujeto el que posee poder sino que es el poder el que crea al sujeto y produce lo real.

IV. Ethos y liberación

No debe sorprendernos que en los últimos años cada vez que quiere hablarse de las disciplinas humanísticas, la ética o las teorías pedagógicas como fundamento y promotoras de la cultura siempre se plantea el mismo problema: su aparente crisis o desventajas frente al acelerado desarrollo del conocimiento científico y tecnológico. Desde los orígenes de la modernidad, éste último se ha convertido en el paradigma de la objetividad y la racionalidad al igual que como valor fundamental para supervivencia en los países que participan del más reciente proceso de industrialización. No debe sorprendernos tampoco que el criterio valorativo que siempre se sugiere sea el de la utilidad y eficacia en las culturas de consumo que definen e imponen una concepción del sujeto para sostener un proyecto de vida en un mundo neoliberal globalizado. Mucho menos debe sorprender que muchos de nuestros intelectuales dediquen su esfuerzo en asignarle algún carácter instrumental, preventivo o curativo para ciertos males sociales, crisis de valores o, según Foucault, «crisis de controles».

La ética, o las disciplinas humanísticas o las teorías de la pedagogía no son medicamentos para atender un mal social.

Diagnosticar la realidad es tan solo uno de los elementos que los componen. Deben ser, decía Jaques Derrida, modos de vida y de reflexión cuya característica primordial no sea otra más que el reconocimiento y la promoción de una libertad incondicional para la interrogación. Interrogación, inclusive, de sí mismas⁷.

Paulo Freire y Michel Foucault nos obligan a dirigir esa infinita interrogación no solo hacia los conceptos desde los cuales, tradicionalmente se había definido lo humano y lo social, sino que también nos sugieren una práctica filosófica que se acerca a los principios básicos para una ética de la liberación.

¿Cuáles serían los resultados de esa interrogación?

Parecería obvio concluir que desde Freire y Foucault quedarían cuestionadas las que se han llamado las mayores construcciones y figuras filosóficas, por lo tanto pedagógicas, de nuestra cultura: ser, sujeto, razón, identidad y conciencia. Para el pensamiento latinoamericano, tal como lo señaló (por ejemplo) Arturo Rico Bovio de la Universidad Nacional Autónoma de Chihuahua, «el proyecto de la modernidad supuso, para una gran mayoría, un proceso fundamentalmente deshumanizante». El cuestionamiento propuesto anunciaría el inicio del final de ese proceso y el punto de partida hacia una posible configuración de discursos y prácticas no hegemónicas. Ante el Simposio que llevó el título de «500 años de historia en América Latina, Sentido y Proyección» celebrado entre el 20 y el 22 de octubre de 1988, Luis Guillermo Lumbreras sugiere que:

⁷ Me refiero al análisis que ofrece Althusser en «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», ensayo de 1969.

...el desarrollo de la conciencia debe enmarcarse dentro de las condiciones reales de la existencia y se nutre del patrimonio acumulado por quienes tuvieron que enfrentar y avanzar históricamente dentro de esas mismas condiciones, autogenerando sus propias soluciones o incorporando creativamente aquellas descubiertas por otros. (Zea 1991: p.105)

Este llamado según Lumbreras hace evidente

...la inviabilidad de las totalizaciones culturales, de los llamados «grandes relatos» que privilegian la homogeneidad cultural y la consecuente exclusión socioeconómica, científica y tecnológica de una gran mayoría para comenzar a tomar en cuenta la posibilidad de múltiples definiciones de identidades en constante transformación y sensibles a sus contextos desde perspectivas históricas que detecten sus particularidades. (Zea 1991: p. 109)

Sabemos que aquella pretensión universalista como fundamento de una interpretación evolucionista unilineal, encuentra una posible justificación historiográfica en el concepto de «historia universal» tan vigente durante el siglo XIX y, a su vez, tan presente en cierto tipo de interpretación de las llamadas culturas e identidades nacionales como instrumento para intentar homogenizar de manera unilateral la diversidad que compone a cualquier sociedad.

No es de extrañar, por ejemplo, que en sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Hegel encuentre las causas de una supuesta «ruina de las culturas de América» a partir de que, en su opinión, se trataba de culturas naturales que perecerían tan pronto como el espíritu se acercara a ellas.

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. (Hegel 173)

Para Hegel, América se convertía en el país del porvenir sin interés para el «filósofo que no es dado a hacer profecías» (Hegel 173). Este mal llamado futuro suponía, según el alemán, la sustitución de «lo que es» por «lo que se quiere que sea» (Hegel 173).

Es por ello, que Enrique Ubieta Gómez, del Centro de Estudios Martianos de La Habana, señala la necesidad de reconocer las ganancias ineludibles de la mal llamada posmodernidad⁸. En el Tercer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana nos dice que:

...ese reconocimiento explícito de los límites de una modernidad desde la que se había negado la alteridad según la cual el otro (los negros, los hispanos, las mujeres) se había convertido en un objeto equi-

⁸ Mejor tardomodernidad, concepto que adoptó de Carlos Rojas Osorio.

parable a la naturaleza; desde la autorreflexión escéptica que supone el posmodernismo se podrán rescatar las zonas de racionalidad antes discriminadas. (Rodríguez Alle 1996: p.159)

Desde una perspectiva latinoamericanista este cuestionamiento de todo universalismo no debe interpretarse como la crisis de todos los paradigmas sino como el cuestionamiento de la imposición de uno en particular: el de la modernidad- racionalista –capitalista– blanca y patriarcal. Tanto para Foucault como para Freire la propuesta no puede ser la de eliminar las relaciones de poder, eventualidad para ambos imposible, sino la de no permitir las relaciones de dominación.

Pablo Guadarrama, de la Universidad Central de las Villas en Santa Clara, Cuba, sugiere que:

En cuanto que la pureza de la cultura dominante supone la fagotización del otro, su entrar en crisis implica el reconocimiento de ese otro negado. Entendida así la posmodernidad es la misma modernidad que se ve obligada a reconocer en sí misma aquellas otredades que había pretendido desconocer. (Guadarrama 1989: p 92)

De hecho, ya desde 1976 Enrique Dussel sintetizaba la filosofía de la liberación como:

...filosofía posmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra y de la historia. (Dussel 1985: p.14).

El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES), dirigido por Walter Mignolo, en su Documento Inaugural llega a identificar esta negación de la Otredad como la causa de un colonialismo epistemológico que define como el conjunto de representaciones del Otro que se hace desde la práctica del poder relativizando todas las formas de pensamiento alterno que considera como material etnográfico o folklórico pero nunca como discursos alternativos al discurso eurocéntrico o etnocéntrico.

Con esta universalización de un discurso filosófico humanístico y científico monogenérico se desarrolló también una particular concepción de sujeto. Un sujeto que se establece como poder hegemónico primario desde el momento que se convierte en trascendental y constituyente. Un sujeto que es sujeto y objeto de su propio conocimiento y que queda fuera de todas las contingencias empíricas.

En 1989 como secuela de las «Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética» que se habían reunido cuatro años antes en Argentina, se programó en la Academia Católica de la Arquidiócesis de Friburgo, el Encuentro «La filosofía de la liberación: fundamentos de la ética en Alemania y América Latina». El propósito, según el prólogo que escribe Raúl Fonet Betancourt a la publicación en que se recoge el diálogo, era «comparar y confrontar dos posiciones éticas representativas de dos modelos filosóficos culturalmente distintos en cuanto su origen». Karl-Otto Apel, uno de los exponentes de la Escuela de Francfort, claramente señala que:

...como no existe una dimensión trascendental de la intersubjetividad, el otro que debería presuponerse como co-sujeto del conocimiento al no

tener función trascendental no tiene otro remedio que constituirse como objeto del y sujeto trascendental. (Apel 1992: p. 44)

Por eso, concluye en esa ocasión, un diálogo intercultural no resulta obvio y tendrá que permanecer más como un proyecto que como una realidad.

Enrique Dussel nos recuerda que:

La filosofía de la liberación había nacido como el intento de pensar la revelación del otro como exterioridad, es decir, como una «exterioridad trascendental del otro». Sin embargo, también añadía que un nosotros que supere el solipsismo del sujeto cartesiano no es suficiente para la constitución de un pensamiento latinoamericano. Ese otro, tendría que convertirse en condición de posibilidad; un otro al que se le reconoce una otra racionalidad que cuestiona constantemente la centralidad del yo trascendental. (Apel, Dussel, Fornet 1992: p. 16)

En palabras de Yamandú Acosta, (Uruguay), un otro que:

Nos obligue a privilegiar la especificidad de las distintas realidades que se pueden llegar a traducir como universal concreto sin cometer los errores que hasta hoy han prevalecido, a saber: el universal abstracto y la hiperbolización de lo nacional/regional. (Rodríguez Allen 1996: p.229)

Desde un punto de vista de la antropología cultural, como el que sugiere en María Dolores Juliano (1986) la cultura popular, a pesar de haberse interpretado como subcultura específica bajo la cultura dominante, por su mera existencia desmiente la pretensión universalista de la cultura oficial. No es folklore ni cultura de masas, ambos conceptos obviamente originados por la cultura dominante.

Es cultura que genera su propio sistema lógico y que le permite explicar conceptualmente su entorno; conceptualización que, aunque de menor extensión de referencialidad, al hacer una lectura directa de su propia experiencia, pueda establecerse como propuesta alternativa desde la que se crearían conocimientos con diversidad de formas, contenidos y enfoques y con diferenciaciones de género, clases, culturas y etnias. (Juliano 1986: p 42)

Tanto para Freire como para Foucault una propuesta ética-educadora-liberadora cabal tendría que plantearse el problema de cómo impedir la hegemonía de una ideología en particular.⁹ Freire, al igual que Foucault, llega a hablar de una «arqueología de la conciencia» como primer momento de un proyecto pedagógico, definida como «la necesaria identificación de los estados de la conciencia que impiden la liberación del sujeto» (Freire 92: p. 27). Los pasos subsiguientes serían la tematización y la problematización. En la segunda, la tematización, se identifican los mecanismos de codificación y decodificación del

⁹ Parto del supuesto de que así como es imposible superar la presencia del poder en todo tipo de relación, lo es también el pensamiento fuera de todo tipo de ideología.

sistema que han sido usados para para derivar los temas generativos. En la tercera, la problematización, se busca la superación de la visión ingenua por una crítica capaz de transformar el contexto vivido. Así se alcanzarán las «situaciones límites» de donde surge el «inédito viable», como frontera entre el «ser» y el «ser más». (Freire 92) Para el «pensamiento ingenuo», lo importante es acomodarse al presente normalizado y normatizado, es decir, el objetivo generalizado que la administración de la educación superior, salvando las excepciones, ha impuesto sobre los programas académicos. Es evidente, que el proceso propuesto por Freire supone que antes de la lectura de la palabra tiene que darse una lectura del mundo. A partir de ese estudio de la realidad específica del educando surgen los temas generadores sometidos posteriormente a la problematización de su práctica de vida¹⁰. Es así que la acción educativa debe ser siempre un acto de creación y de resignificación de los sentidos establecidos. Sin embargo, ni para Freire ni para Foucault, una posible liberación puede darse exclusivamente en el campo del conocimiento sino, que debe traducirse necesariamente en una actividad en el campo social y político. De ahí que Freire, por ejemplo, siempre señalase que era «sustantivamente político y adjetivamente pedagogo».

En su *Pedagogía de la esperanza*, de 1992, reconoce abiertamente la influencia de los estudios althusserianos sobre su análisis de la escuela, evidentemente también la universidad, como

¹⁰ En la presentación que Nita (Ana María Araújo Freire, segunda esposa de Paulo Freire) escribe para **Pedagogía de la indignación**, el libro que Freire preparaba para publicación al momento de su muerte, cuenta cómo para su compañero escribir era «un ejercicio epistemológico» arraigado en una «vocación ontológica de humanidad».

reproductora de la ideología dominante. (Freire 2002: p. 92) En los diálogos en la UNAM de 6 años antes mencionaba, de forma análoga, que la escolarización, tanto en las escuelas como en las universidades, de acuerdo a una necesidad pragmática, lleva el propósito de reproducir un concepto de ciudadano marcado por una visión promotora de la injusticia entre las clases, las etnias y los géneros. Sin embargo, para Freire ninguna de las dos situaciones son esenciales o irremediables. La tarea ético-política del «educador crítico» sería, entonces, siempre la de cuestionar y transformar estos procesos reproductores que son también las bases de los procedimientos hegemónicos de representación. El proyecto sería el de comenzar a abrir los espacios necesarios para la reconstitución de subjetividades, de una multiplicidad de voces que constituirán la experiencia, el conocimiento y la conciencia, fuera de una ética compulsiva y un «ethos» del consumo. (Freire 94: p 16)

Wilhelm Schmid en un estudio muy detenido y cuidadoso de la ética foucaultiana demuestra que son dos los conceptos claves en su fundamentación: el arte de vivir y la estética de la existencia. El primero de ellos, el arte de vivir, queda definido según una reflexión y una praxis que obligan a una constante formación y transformación del sujeto. Un sujeto que, según Foucault, se constituye con las que llama las técnicas del yo. No es, por lo tanto, según Schmid, un sujeto instalado en la identidad sino la propuesta de un yo múltiple que encuentra su coherencia en un estilo de existencia, es decir, se transforma en una estética de la existencia. El sujeto debe orientarse en el ámbito de las relaciones de poder y elaborar prácticas no configuradas normativamente por las relaciones de poder dominantes. (Schmid 2002: p. 255)

En su hermoso libro Schmid demuestra cómo en contra de una de las concepciones comunes de la ética tradicional, entendida como la deducción a partir de un conjunto de principios establecidos como universales, para Foucault la ética se transforma en un 'ethos' que tiene como punto de partida (podríamos decir que en un modo muy freireano como se demuestra en su método de alfabetización de adultos) la reflexión sobre el individuo y su experiencia. (Schmid 2002: p 274)

Por lo tanto, podríamos decir que tanto para Freire como para Foucault el punto de partida para la ética es siempre una doble lectura: una lectura e interpretación del mundo y un cuestionamiento de los procedimientos de constitución de la conciencia. Para ambos es necesaria una actividad y una reflexión que se oponga a las consecuencias de una razón instrumental al servicio de las estrategias o dispositivos de dominación. Esta ética aunque no imposibilita la existencia de una normativa sí tendría que impedir el sometimiento de la conciencia bajo una normatividad hegemónica. Sería una ética que haría imposible la solidificación de las relaciones de poder en situaciones de dominio; una ética que nos haría resistentes a todo tipo de codificación universal o totalitaria. Las consecuencias políticas de este proyecto se traducirían evidentemente en una verdadera praxis de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA**PRIMARIA****Paulo Freire**

Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI editores, 1988.

Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Argentina: Siglo XXI, editores, 2002.

Freire, Paulo. *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. México: Siglo XXI editores, 1988.

Freire, Paulo. *Pedagogía de la indignación*. Madrid: Ediciones Morata, 2001.

Freire, Paulo. *Pedagogía de la intolerancia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Freire, Paulo, Gilberto Guevara y Alfredo Fernández. *Paulo Freire on Higher Education. A Dialogue at the National University of Mexico*. Nueva York: State University of New York Press, 1994.

Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Argentina: Siglo XXI editores, 2005.

Freire, Paulo. *La naturaleza política de la educación. Cultura. Poder y liberación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1990.

Freire, Paulo. *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo XXI editores, 1992.

Paulo Freire y Donald Macedo. *Alfabetización. Lectura de la palabra y lectura de la realidad*. Barcelona: Editorial Paidós, 1989.

Michel Foucault

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1998.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 2001.

Foucault, Michel. *Estrategias de poder. Obras esenciales, Vol 2*. Barcelona: Paidós, 1999.

Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: (vol. 1) La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1995.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: (vol. 2) El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1993.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: (vol. 3) La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 1992.

Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

SECUNDARIA**Paulo Freire**

Collins, Denis *Paulo Freire: His Life, Works and Thought*. New York: Paulist Press, 1977.

Escobar Guerrero, Miguel. «Las cuatro etapas de Paulo Freire en sus cinco pedagogías: Del oprimido, De la Esperanza, De la Autonomía,

De la Indignación y De la Tolerancia». Conferencia sin publicar. Universidad Nacional Autónoma de México, mayo de 2007.

McLaren, Peter. *Pedagogía, Identidad y Poder: los educadores frente al multiculturalismo*. Rosario: Homo Sapiens, 1998.

McLaren, Peter y Ramón Farahmandpur. *La enseñanza contra el capitalismo global y el nuevo imperialismo. Una pedagogía crítica*. Madrid: Editorial Popular, 2006.

Torres, Carlos Alberto (compilador). *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

Torres, Carlos Alberto. *Estudios Freireanos*. Buenos Aires: Libros del Quirquincho, 1995.

Torres, Carlos Alberto. *Paulo Freire. Educación y concientización*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

Torres, Carlos Alberto y O' Cadiz, Linquist Wong *Democracy and Education. Paulo Freire, Social Movements and Education Reform in Sao Paulo*. Boulder: Westview Press, 1998.

Michel Foucault

Canguilhem, Georges. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Couzens Hoy, David. *Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988.

Balbier, Deleuze (et al.) *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Dreyfus y Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

Ball, Stephen J. (compilador). *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid: Ediciones Morata, 2001.

Díaz, Mario y José Muñoz (editores). *Pedagogía, Discurso, Poder*. Bogotá: CORPRODIC, 1999.

Popkewitz, Thomas S. y Marie Brennan. *El desafío de Foucault. Discurso, conocimiento y poder en la educación*. Barcelona; Ediciones Pomares-Corredor, 2000.

Derrida, Jacques. *El porvenir de la profesión o la universidad sin condición*. San Juan: Editorial Postdata, 2002

Murillo, Susana. *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997.

Murillo, Susana. *Foucault: saber-poder*. Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires. 1995.

Rojas Osorio, Carlos. *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico. 1995.

Rojas Osorio, Carlos. “Estudios sobre Foucault, escuela, poder, subjetivación”, *Creemos*, Año 6, 2003.

Sauquillo, Julián. *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Schmid, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*. Valencia: Editorial Pre – Textos, 2002.

Otros textos citados

Apel, Dussel, Fornet. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI Editores, 1992.

Colombres, Augusto. *La colonización cultural de la América indígena*. Buenos Aires: CEHASS, 1987.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1985.

Guadarrama, Pablo. *Lo Universal y lo específico en la cultura*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1989.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

_____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1946.

Juliano, María Dolores. *Cultura Popular*. Barcelona: Editorial Anthropos Cuadernos de Antropología, 1986.

Rodríguez Allen, A. *Memoria del Tercer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Costa Rica: Universidad Nacional de Heredia, 1996.

Zea, Leopoldo. *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI Editores, 1986.

Zea, Leopoldo. *500 años de historia, sentido y proyección*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

FOUCAULT Y HEIDEGGER

CARLOS ROJAS OSORIO

Resumen

El presente ensayo explora algunas importantes convergencias entre el pensamiento de Michel Foucault y el de Martín Heidegger, a partir de algunas referencias y entrevistas del primero sobre el segundo. Temas centrales son la epocalidad del ser, la analítica de la finitud, la verdad como acontecimiento, el cuidado de sí y la cuestión del poder.

El objetivo del presente ensayo es indagar en las posibles relaciones entre el pensamiento de Michel Foucault (1926-1984) y el de Martín Heidegger (1889-1976). El filósofo francés mencionó unas pocas veces al filósofo alemán, siempre con una gran admiración. Es verdad que en sus libros no lo cita sino en una minoría de veces, pero en las entrevistas fue más generoso y explícito. Los temas que nos proponemos desarrollar son: la epocalidad del ser, la analítica de la finitud, ser y poder, el cuidado (*Sorge*) y, finalmente, la cuestión de la verdad como acontecimiento.

En una entrevista se expresa Foucault así:

Quedé sorprendido cuando dos amigos míos de Berkeley escribieron algo de mí y me dijeron que

Heidegger me había influido¹. Evidentemente era cierto pero nadie, en Francia, se había dado cuenta de ello. Cuando era estudiante en los años cincuenta, leí a Husserl, Sartre, Merleau Ponty. Cuando uno nota una influencia avasalladora, trata de abrir una ventana. De modo paradójico Heidegger no es demasiado difícil de comprender para un francés. Cuando cada palabra es un enigma no se está en una posición demasiado mala para entender a Heidegger».»²

1. La epocalidad de manifestaciones del ser

Heidegger se refirió siempre a la epocalidad de las manifestaciones del ser. Hubo un comienzo griego en el que Anaximandro, Heráclito y Parménides pensaron el ser, y el ser como *Physis*. Platón desgaja la verdad de la *Physis*. Aristóteles piensa el ser como actualidad, es decir, efectividad. El mundo moderno es el predominio del poder de la técnica. De acuerdo a varios intérpretes, esa epocalidad del ser de que habla Heidegger reaparece en la escritura de Foucault como las épocas en que se manifiesta que «hay cierto orden de las cosas y el modo de ser de ese orden». ³ «El modo de ser de las cosas y el orden que, al

¹ Foucault se refiere a Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University Press, 1990.

² Michel Foucault, «Verdad, individuo y poder», en: *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 146.

³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 7. (En adelante abreviamos esta obra como PC).

repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente». (PC: 8) El orden de las cosas, su modo de ser y el saber que se organiza sobre ellas es para Foucault un orden de la *Ratio*, término que también utiliza Heidegger para caracterizar no ya a la profundidad del *logos* griego, sino la razón como fue traducida por los romanos y heredada por los medievales. Igualmente, afirma Foucault, que la «la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo». (9) El orden de las cosas y la historia de lo Mismo es lo que se ofrece al saber arqueológico. Por ejemplo, en la época clásica se tiene un sistema de identidades y diferencias que se hacen valer en el ser del lenguaje, en las proposiciones que lo constituyen. «La tarea fundamental del ‘discurso’ clásico es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre. Durante dos siglos, el discurso occidental fue el lugar de la ontología. Al nombrar el ser de toda representación, en general era filosofía: teoría del conocimiento y análisis de las ideas. Al atribuir a cada cosa era presentada el nombre que le convenía y que, por encima de todo el campo de la representación, disponía la red de una lengua bien hecha, era ciencia –nomenclatura y taxonomía». (PC: 125)

Así como para Heidegger el lenguaje es apertura que nos permite el acceso al ser así también para Foucault. El lenguaje es el no ser que da el ser a las cosas. El lenguaje es el *a priori* fundamental que abre el orden de las cosas al ser del pensamiento. El primer *a priori* es el hecho bruto de que hay lenguaje. «Habría un discurso no discursivo cuyo papel es manifestar el lenguaje en su ser en bruto. Este ser propio del lenguaje es lo que el siglo XIX denominará el Verbo». (PC: 124)

La manifestación del Ser en su epocalidad se da para Heidegger en forma discontinua; así también para Foucault. En ninguna de

sus obras traza Heidegger esas epocalidades en un único libro que le diera unidad y completo seguimiento. En verdad es toda su obra la que va haciendo aparecer esos órdenes discontinuos en que el ser se devela y se vela, se manifiesta y se disimula. Por ejemplo, cuando habla de la «época de la imagen del mundo» se refiere al mundo moderno. Cuando habla de la técnica rastrea su predominio desde el ser como productividad en los griegos hasta el presente. Dreyfus y Rabinow afirman que Foucault fue más concreto en su forma de presentar en un único volumen esas epocalidades de la historia del orden, de lo Mismo y de la *Ratio*. Lo que sí es evidente es que para ambos pensadores esa historia del ser se da en el modo de la discontinuidad. Heidegger habla de un gran comienzo con Parménides y Heráclito donde la verdad está todavía bien ligada a la *Physis*; luego Platón la desliga de la *Physis* y Aristóteles liga la verdad al lenguaje apofántico. Los romanos pensaron la verdad como corrección, rectitud, olvidando el auténtico sentido de la verdad como *aletheia*, develamiento. La Edad Media presenta la verdad como *adecuatio*, cosa que no estaba ni siquiera en Aristóteles. Por su parte Foucault en *Las palabras y las cosas* se refiere a tres épocas, el Renacimiento, la época clásica y la modernidad (o modernismo) caracterizada por el predominio de la antropología y la historia.

2. La analítica de la finitud

Dreyfus y Rabinow, al indagar la presencia de Heidegger en *Las palabras y las cosas*, hacen especial referencia a las páginas dedicadas por Foucault al «Retrosceso y el retorno al origen» (cap. IX). La esencial temporalidad e historicidad del ser-ahí funda todo saber histórico. Foucault escribe: El hombre «es la apertura a partir de la cual el tiempo en general puede reconstituirse, fluir

la duración, y las cosas, en el momento que les es propio, hacer su aparición». (PC: 323) Cuando investigamos el origen de las cosas retrocedemos siempre cada vez más en el tiempo y el propio hombre se encuentra él mismo en retroceso con respecto a su propio origen, sin que llegue nunca a encontrar el grado cero. Pero esta conciencia histórica no ha existido en todas las culturas. Heidegger piensa que es consustancial con el pensamiento occidental desde Homero y los presocráticos. Dreyfus y Rabinow piensan que Foucault se refiere a ello cuando escribe: «Y si el retroceso del origen se da así mismo en una gran claridad, ¿no es que el origen mismo se ha puesto deliberadamente remontando hasta sí mismo en la dinastía de su arcaísmo?». (PC: 324)

Cuando el ser humano investiga el origen de las lenguas no se encuentra con un primer balbuceo, sino con una palabra ya dada; cuando estudia su origen como ser viviente se halla con una vida que ha comenzado mucho antes que él; cuando indaga el trabajo se encuentra con formas ya institucionalizadas. El ser humano no es contemporáneo de su origen. Pero este pensamiento de retroceso al origen forma parte de la *episteme* de la historia en la que solo puede pensarse al hombre en su finitud. Etapa antropológica que Foucault denuncia en sus postrimerías.

Ahora bien, esta relación con el origen muestra dos formas. Una es la de Hegel, Marx y Spengler. En ellos la verdad del origen se da como una verdad del fin de la historia, con su culminación. La otra es la de «Hölderlin, Nietzsche, Heidegger en la que el retorno solo se da en el extremo retroceso al origen –allí donde los dioses se alejaron, en donde el desierto crece, en donde la *techné* instala el dominio de su voluntad, de modo tal que ya no se trata de una culminación ni de una curva, sino más bien del desgarrar incesante que libera el origen en la medida de su retiro;

lo más lejano es lo más próximo». (PC: 325) A este respecto comentan Dreyfus y Rabinow:

Pensadores tales como Hölderlin, Nietzsche y Heidegger sostuvieron que un más profundo entendimiento del ser humano estuvo una vez presente en el pasado mítico, pero que ahora el hombre solo puede estar en contacto con este entendimiento original mediante una aguda conciencia del origen como ausencia. El origen es cercano solo en la proporción del dolor de su extremo retroceso, y, en el límite, ello y el hombre pueden ser olvidados juntos. Ambos puntos de vista terminan –más bien en la plenitud o la desesperación– en la aniquilación del hombre y la historia. Para entender su propio significado el hombre debe buscar su origen y necesariamente escapar de él». (Dreyfus, 1983: 43)

La proclama del fin de la época del Hombre y de la Historia debe terminar con el pensamiento del retroceso y del retorno al origen. Para Foucault esta paradoja del retroceso y el retorno se identifica con la analítica de la finitud de estilo heideggeriano. También el filósofo Tomás Abraham analiza en detalle esta relación de Foucault con Heidegger. Abraham se refiere al estudio que hizo Foucault sobre Kant, como tesis complementaria al doctorado, y recientemente publicada: «Introducción a la antropología pragmática de Kant». En este estudio lo que Foucault ve en Kant es una antropologización del conocimiento. Y dentro del ámbito de esta antropologización kantiana del conocimiento una confusión que se perpetúa en la fenomenología de Husserl y el análisis de la existencia de Heidegger. El ser humano en la

antropología kantiana es estudiado como un ser empírico, condicionado natural, social y culturalmente y, sin embargo, puede dar un salto trascendental que lo erige en sujeto constituyente. Como bien hace ver Abraham, la crítica del doble empírico trascendental tiene aquí la fuente de su formulación foucaultiana. En el ámbito de la filosofía del ser finito se abre, sin embargo, el campo trascendental, ámbito de la verdad y de la universalidad, de la libertad y la comunidad humanas. En el estudio sobre Kant, Foucault no menciona a Heidegger. Y comenta Abraham: «Aventuro esta posibilidad. Heidegger no es mencionado por la ambigüedad que despierta en Foucault. Si bien sigue algunas de sus inspiraciones, lo hace con mucha cautela, desconfía de las ontologías fundamentales».⁴ Sin embargo, hay en Heidegger claramente una crítica de la antropología y del humanismo, y por ello ubica su análisis de la existencia en el ámbito de la ontología fundamental. La cuestión para Foucault es, sin embargo, que Heidegger queda preso aun en la analítica de la finitud. Comenta Abraham: «Un ser que se interesa a fondo por un no haber cumplido todavía. El todavía de una realización pertenece a un ser fundamentalmente finito. Esperar, revela privación. La razón humana no es solamente finita porque plantea estas tres preguntas, las plantea porque es finita. Por esto las preguntas interrogan un objeto único: la finitud».⁵

Sin duda Foucault acoge favorablemente la crítica de Heidegger al humanismo, pero sin su faz antropológica tal como se da en el análisis de la existencia. Ahora bien, ya desde entonces, Foucault intenta romper con el finitismo, y es Nietzsche quien le

⁴ Tomás Abraham, *Por los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, p. 52.

⁵ *Ibid.*, p. 56

abre esta posibilidad. «¿No es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto con respecto al hombre como con respecto a lo infinito, y que mostraría que la finitud no es un término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es el comienzo? La trayectoria de la pregunta *Was ist der Mensch* [*Qué es el hombre*] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch* [el superhombre]». ⁶ Foucault reitera esta perspectiva en *Las palabras y las cosas*. Aquí afirma: «Cuando un pensamiento prevé el final de la historia, el otro anuncia lo infinito de la vida». (PC: 273) El círculo del eterno retorno es la metáfora de lo finito-infinito que nos pone en franquía para ir más allá de las finitudes del historicismo y del hombre concebido como una manera de aprisionar la vida, según la precisa expresión de Gilles Deleuze; o en palabras de Foucault, la muerte de Dios y el aparecer del último hombre se convierten «en la promesa del superhombre». (PC: 332)

3. Ser y poder

Heidegger afirma que en la Modernidad el ser se esencia como poder y el poder como técnica. No obstante, las raíces del predominio técnico moderno las percibe desde la Antigüedad con la metafísica aristotélica que conceptúa el ser como realidad y la realidad como eficiencia. «El poder es un esenciarse del ser». ⁷ «El ser como poder suelta al ente en la mera eficiencia (fuerza, violencia y semejantes) y en tal desasimiento es justamente poder incondicionado». (86) Esta caracterización del ser como poder,

⁶ Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, México, Siglo XXI, 2009, p. 131.

⁷ Martin Heidegger, *La historia del ser*, Buenos Aires, Hilodeariadna, 2011, p. 87.

en la Modernidad, no la encontramos en Foucault. Dreyfus afirma que el ser de Heidegger equivale al poder de que habla Foucault⁸. No lo pensamos así. Vale decir, Foucault nunca afirma que el ser es poder. Sí afirma Foucault que la realidad social está atravesada por relaciones de poder. Asimismo, concurren ambos pensadores en la idea según la cual el poder no requiere portador, sino que en cuanto que es relacional pasa de un lado a otro. «El poder no requiere portador, porque el ser nunca es condicionado por el ente, sino a lo sumo a la inversa». (Heidegger, 2011: 86)

En cambio, la idea de Heidegger según la cual el poder es ejercicio sí se encuentra en Foucault. Escribe Heidegger: «El poder ejerce poder». (85) El poder es ejercicio; el poder se ejerce; pero no persigue meta alguna, vive para sí. El poder es arbitrario; «todo lo que le sirve es su derecho». (85)

El análisis que hace Heidegger del poder guarda una gran analogía con el pensamiento de Nietzsche con respecto a la voluntad de poder, y lo mismo puede decirse de Foucault. Pero hay una diferencia que es importante anotar. Foucault no interpreta la voluntad de poder de Nietzsche como una pura manifestación del primado moderno de la subjetividad. Heidegger no solo interpreta a Nietzsche como la subjetividad desde la perspectiva de la voluntad, sino que también hace una lectura del ser como poder en la modernidad desde el sujeto. Como escribe Vattimo: «la interpretación de Nietzsche formulada por Heidegger no ha tenido continuaciones y desarrollos».⁹

⁸ Hubert Dreyfus, «Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault», en *Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 87.

⁹ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Ediciones Península 1990, p.66.

Concuerdan Nietzsche, Heidegger y Foucault en la idea según la cual el derecho no tiene otro fundamento que el poder. «El poder suprime la posibilidad del ‘derecho’ en tanto derecho». (Heidegger 2011: 87)

Heidegger piensa el poder moderno esenciándose fundamentalmente en la técnica. «Se desarrolla el poder como esenciarse de la maquinación y ésta como oculta esencia de la eficiencia» en sentido metafísico que está enraizado en la interpretación del ser como *ideopoiesis* (*physis/ousia*). (89) Foucault estudió las relaciones de poder como entramado de la vida social. Se refirió poco a la técnica en el sentido de dominio de las cosas y de la naturaleza. Cuando habla de la técnica se refiere al ensamblaje de una técnica de dominio de los seres humanos y ciertas condiciones materiales de ese dominio. Así, la vigilancia en la prisión se hace realidad mediante un sistema arquitectónico, el panóptico. Como explica Deleuze, la prisión es una forma de visibilidad. Es figura de piedra, pero también «un régimen de luz, se define por el panoptismo». ¹⁰ El desarrollo de la optometría es coetáneo de esta época de vigilancia y castigo. «Al lado de la gran tecnología de las lentes, de los anteojos, de los haces luminosos, que forman cuerpo con la fundación de la física y las cosmologías nuevas, ha habido las pequeñas técnicas de las vigilancias y entrecruzadas, unas miradas que deben ver sin ser vistas». ¹¹

Con relación a la verdad también entra en juego el poder. Heidegger presenta dos tesis, una según la cual el poder destruye

¹⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 58.

¹¹ Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1981, 6a. ed, p. 176.

toda posibilidad de la verdad y otra según la cual la verdad se correlaciona con el poder. En el primer sentido se expresa así: «A la esencia del poder pertenece que su esencia sea constreñimiento a la ausencia de verdad, que la verdad sea destruida en esencia (como claro del ser, *Sein*) y cuestionabilidad del ser». (Heidegger, 2011:87) En el segundo sentido se expresa así: «Verdad conforme a la estructura moderna de la esencia del poder». (102)

En cuanto a Foucault, aunque él correlaciona directamente verdad y poder, no implica que dada dicha correlación no pueda darse la verdad como tal.

«Por ejemplo, relacionemos la matemáticas con estructuras de poder; sería igualmente cierto, aun si lo fuera sólo en cuanto a la manera en que se enseña, en cuanto al modo al modo en que el consenso de los matemáticos se organiza, funciona en un circuito cerrado, tiene valores, determina qué es bueno (verdadero) y qué es malo (falso) en matemáticas, y así sucesivamente. Eso de ninguna manera significa que la matemática sea solamente un juego de poder, sino también que el juego de la verdad de la matemática está relacionado en cierto sentido y sin alterar su validez, con juego y con instituciones de poder [...] **De todas maneras, no puede decirse que los juegos de verdad no son más que juegos de poder.** ¹²

¹² Foucault. «La ética del cuidado de sí como una práctica de la libertad». En Gregorio Kaminsky, *El yo minimalista, y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada, 2003, p. 163-164.

4. El cuidado (*Sorge*)

Foucault habló y escribió mucho acerca del cuidado de sí; tema que hizo de eje central en el último periodo de su pensamiento, denominado periodo ético. No se ha reparado mucho en el hecho de que el cuidado (*Sorge*) es un tema muy trabajado por Heidegger precisamente en *Ser y tiempo*. Para Heidegger la existencia es facticidad; el ser-ahí (*Dasein*) es fáctico. El ser-ahí es un estar en el mundo. Y es desde este estar en el mundo que cobra significación el cuidado (*Sorge*). «El cuidado abarca la unidad de todas las determinaciones del ser». ¹³ Y, por tanto, no se refiere solo a la preocupación por sí mismo. Si tomáramos el cuidado en forma aislada como preocupación por sí mismo, la expresión cuidado y cuidado de sí sería tautológica. El ya estar en el mundo y el estar en medio de las cosas están incluidos también en el cuidado (*Sorge*). «El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori*, es decir, desde siempre, en todo fáctico ‘emprendimiento’ y ‘situación’ del *Dasein*». (215) La voluntad y el deseo forman parte del cuidado.

Heidegger rescata un texto antiguo, una fábula cuyo tema es la *cura*. En este texto se dice *Cura prima finxit*, el cual Heidegger parafrasea así: «este ente tiene el ‘origen’ de su ser en el cuidado». (220) El hombre es hombre porque es tierra (*humus*), y como lo dice Saturno, en la fábula, su ser es «tiempo». *Cura* es cuidado y dedicación. Heidegger se refiere a Séneca (a quien Foucault cita numerosas veces); el filósofo romano afirma que «El ser humano es cuidado (*cura*), *unius bonum natura perficit*, que Heidegger

¹³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 214. (Traducción de Jorge Eduardo Rivera).

traduce así: «La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en proyecto)– es ‘obra’ del cuidado». (220)

El cuidado implica también el hecho de estar arrojado en el mundo del cual nos ocupamos. «La totalidad de la constitución del *Dasein* no es, por consiguiente, algo simple en su unidad, sino que muestra una articulación estructural que se expresa en el concepto del cuidado». (221) El planteamiento del cuidado como condición total y originaria del *Dasein* permite también «la comprensión del ser que se da en el cuidado». (250) El cuidado implica una anticipación como proyecto. Y desde esta perspectiva, Heidegger implica todo su análisis de la temporalidad en el cuidado. «La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propio». Asimismo: «La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad». (344) En la analítica de la temporalidad, Heidegger concede al futuro la primacía. Por eso la importancia del proyecto. «El proyecto en el ‘por mor de sí mismo’, proyectarse se funda en el futuro, es un carácter esencial de la existencialidad. El sentido primario de ésta es el futuro». (345)

La tradición pensó el yo como sujeto y como substancia. Heidegger prefiere la expresión «sí mismo». «El sí mismo pertenece a las determinaciones esenciales del *Dasein*». (337) Pero el ser-ahí no siempre es él mismo, sino que puede estar perdido en el uno mismo. El «yo» del ser ahí implica un estar en el mundo, no es un yo aislado, a la manera del yo-sustancia cartesiano o del yo trascendental kantiano. Kant no piensa el yo como sustancia, pero sí como sujeto desvinculado del estar en el mundo. El ser ahí es sí mismo en la resolución. «La estabilidad del sí mismo no significa existencialmente otra cosa que la

resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí mismo». (340) La mismidad solo puede comprenderse en el ser del sí mismo como cuidado. El cuidado se funda en la existencia misma y desde ella cobra estabilidad el sí mismo de acuerdo al sentido del cuidado.

No son, pues, pocas las reflexiones de Heidegger sobre el cuidado (*Sorge*). La referencia a Séneca que trae Heidegger acerca del ser-ahí como cuidado y del cuidado como camino hacia la perfección, se multiplicó en el caso de Foucault quien exploró los más íntimos resquicios del pensamiento antiguo (griego, romano y el de los primeros siglos de la era cristiana). El cuidado de sí –escribe Foucault– es un «prepararse para cierta realización completa de la vida».¹⁴ Foucault no hace mucha referencia a la vida inauténtica como caída, según la entiende Heidegger; pero cuando investiga en la ética del cuidado de sí en Séneca nos recuerda que éste denomina «*stultitia*» esa vida de dispersión en que deambulamos por la existencia sin dirección ni horizonte. Asimismo, para salir de la ignorancia es preciso cuidar de sí mismo. El peor estado en el que uno puede encontrarse es en el de la estulticia y la ignorancia. Estulto es el que se dispersa en el tiempo y no pone su voluntad en alguna finalidad importante. La voluntad justa no tiene otro objeto que a sí mismo. «La constitución de uno mismo en el objeto, en el fin absoluto y permanente de la voluntad, no puede lograrse más que por mediación del otro». (Foucault, 1990: 60)

¹⁴ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 68.

Pero es en Epicteto donde Foucault encuentra la fórmula que define al ser humano por el cuidado. «En Epicteto es donde se señala sin duda la más alta elaboración filosófica del tema. El ser humano es definido en las *Conversaciones* como el ser que ha sido confiado al cuidado de sí. Ahí reside la diferencia con los otros seres vivos [...] El hombre debe velar por sí mismo».¹⁵ Como ha mostrado Pierre Hadot, en todas estas escuelas filosóficas antiguas lo importante no era la teoría, ni la escritura, sino la comunidad de vida. Y en esa comunidad de vida se realizaban ciertas prácticas relacionadas con el cuidado de sí. Como escribe Foucault «debían formarse en las reglas y las prácticas de la dirección de las formas de conducta».¹⁶ La observación general y más importante que hace Foucault con respecto al cuidado de sí en los estoicos romanos es precisamente que éstos lo convierten un fin en sí mismo. Para Platón y Aristóteles el cuidado de sí estaban en función del gobierno de la ciudad; uno no puede gobernar a los otros si primero no sabe gobernarse a sí mismo. «Probablemente uno de los fenómenos más importantes en la historia de la práctica de sí, y acaso en la historia de la cultura antigua, sea ver al yo –y por consiguiente a las técnicas del yo, [...] revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo».¹⁷

No es del caso enumerar y estudiar cada uno de los pensadores de la Antigüedad en que Foucault se detuvo para su amplia investigación sobre el cuidado de sí. Lo que sí es importante señalar es que Foucault le dio un giro más bien nietzscheano al

¹⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, tomo III, México, Siglo XXI, 1992, p. 46.

¹⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, tomo II, México, Siglo XXI, 1993, p. 91.

¹⁷ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2002, p. 176.

tema del cuidado de sí. En efecto, Foucault entiende la ética del cuidado de sí como una estética de la existencia; es decir, como un arte que debe dar forma y estilo a nuestra vida. Desde las escuelas pos-socráticas, escribe Foucault, el tema de la filosofía *se va* convirtiendo cada vez más en una «*techne tou biou*», es decir, en un arte de la vida. «Pues bien, entre el arte de la existencia (*techne tou biou*) y la inquietud de sí, o bien para decir las cosas de una manera más precisa, entre el arte de la existencia y el arte de sí mismo –hay una identificación cada vez más marcada». (2002: 177) Y es este enfoque del cuidado de sí como arte de la vida al que Foucault le da continuidad a lo largo de sus extensos escritos sobre el tema. Esta dimensión de la cura (*Sorge*) de Heidegger como estética de la existencia no aparece en Heidegger. Tal vez haya que recordar que el propio Foucault manifestó que fue Heidegger quien lo condujo a Nietzsche.

Un autor que se ha detenido a analizar la cura de Heidegger y el cuidado de sí de Foucault es Michel Potte-Bonneville. Hay un fondo común basado en la inquietud o cuidado. Pero a partir de ahí Potte Bonneville ve surgir dos direcciones muy diferentes. Aunque ambos pensadores hablan de la inquietud, sin embargo Heidegger se centra en el miedo y la angustia y Foucault en el peligro. El estar en el mundo conlleva siempre miedo y angustia. La angustia es angustia ante nada. El mundo puede nadificarse en la angustia. La angustia conduce al miedo. El miedo forma parte de la angustia como caída en el mundo. Para Foucault, en la lectura de Potte-Bonneville, «nos angustiamos para tener un poco menos de miedo, para alejar los peligros precisos y determinados, estrictamente mundanos, a los cuales tememos hacer frente».¹⁸ En

¹⁸ Potte-Bonneville, *La inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 283.

Heidegger y en Sartre predomina el tema de la autenticidad de la existencia. Para Foucault, en cambio, la autenticidad «solo es una de las modalidades posibles». «La relación consigo mismo debe poder ser definida según las multiplicidades de formas».¹⁹ En Heidegger el vaciamiento del mundo en la angustia es el camino hacia la autenticidad. «Aquí también la opción defendida por Foucault es estrictamente inversa: para él el peligro, los peligros, recuperados en su propia densidad, en su materialidad insuperable, articulan, por el contrario, la pluralidad de los sujetos con la unidad o con la univocidad del ser».²⁰

Potte-Bonneville concluye: «En Foucault los peligros no salvan a nadie. Respecto a esto, su obra es un llamado consecuente, pero sin promesas, al trabajo del pensamiento: apartarse de la inquietud para ocuparse de los peligros, luego volver a inquietarse. Recomenzar». (ibid., 287)

5. Verdad y acontecimiento

Otro concepto muy significativo en que Foucault y Heidegger conciden es el de verdad como **acontecimiento**. Este concepto de verdad lo explica en una digresión de un curso publicado con el título *El poder psiquiátrico*. Aquí se puede leer:

«Creo que en nuestra civilización hubo otra postulación, sin duda más arcaica que la anterior, fue descartada o recubierta poco a poco por la tecnología demostrativa de la verdad. ... Es la

¹⁹ M. Foucault, *Dit et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol IV., p. 617.

²⁰ Potte-Bonneville, *La inquietud de la historia*, p. 286.

postulación de una verdad que, justamente, no está por doquier y siempre a la espera de alguien que, como nosotros, tiene la tarea de acecharla y asirla en cualquier lugar donde se encuentre. Se trataría ahora de la postulación de una verdad dispersa, discontinua, interrumpida, que sólo habla o se produce de tanto en tanto, donde quiere, en ciertos lugares; una verdad que no se produce por doquier y en todo tiempo, ni para todo el mundo; una verdad que no nos espera, pues es una verdad que tiene sus *instantes favorables, sus lugares propicios, sus agentes y portadores privilegiados*. Una verdad que tiene su geografía: el oráculo que dice la verdad en Delfos. No la formula en ninguna otra parte y no dice lo mismo que un oráculo situado en otro lugar; el dios que cura en Epidauro y dice a quienes acuden a consultarlo cuál es su enfermedad.²¹

Esta verdad discontinua podría recibir el nombre de una verdad rayo, en contraste con una verdad cielo, universalmente presente bajo la apariencia de las nubes.

*No es una verdad apofántica. Sino una a verdad acontecimiento. (271)*²²

Foucault menciona a los poetas, sabios, profetas, locos, bufones de la corte como portadores de esta verdad acontecimiento.

²¹ Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, México, FCE, 2005, p. 270.

²² «Cuando preside, en nombre de los dioses, el juicio ordálico, el rey 'dice la verdad' o, mejor dicho, transmite la 'verdad'. Al igual que el poeta y que el adivino, el rey es 'Maestro de la verdad'». Marcel Detienne, *Maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, México, 2004, p. 100.

Nótese que, en forma análoga a Heidegger, Foucault busca aquí un concepto de verdad anterior y superior al concepto apofántico. Heidegger aclara que Aristóteles considera la verdad con relación al ser, pero que también introduce la idea de la verdad apofántica que es la que se expresa en la proposición. La proposición es la frase apofántica, es decir, la frase que afirma o niega algo de algo. Y, precisamente, porque afirma o niega algo es por lo que puede ser verdadera o falsa. Foucault no niega esto, como tampoco lo niega Heidegger. Lo que se afirma es la posibilidad de una verdad más originaria o fundamental. Heidegger y Foucault atribuyen el comienzo del predominio de la verdad apofántica a Platón. «Cierta postulación filosófica o científica de la verdad que está ligada a una tecnología determinada de la construcción o la constatación como derecho universal de la verdad, una tecnología de la demostración. Digamos que tenemos una tecnología determinada de la verdad demostrativa que, en suma, se funde con la práctica científica». (2005: 269) La verdad no apofántica de que habla Heidegger es la *aletheia* o develamiento. Aunque Foucault a veces se remita a Heidegger, es claro en rechazar la idea del olvido del ser e incluso rechaza que Heidegger se sustraiga a la historia de la verdad como constatación o demostración. (271-273) La verdad no apofántica de que hablan Heidegger y Foucault es la verdad acontecimiento. La verdad apofántica está ligada a los discursos de la ciencia y la filosofía. La verdad acontecimiento se muestra en una diversidad de ámbitos: la profecía, la sabiduría, la locura, la literatura, etc.

La verdad apofántica pertenece al orden de lo que es; la verdad acontecimiento pertenece al orden de lo que sucede. La verdad acontecimiento es más fundamental y la verdad demostración deriva de ella. «La verdad conocimiento no es, en el fondo, sino una región y un aspecto –un aspecto pletórico, de dimensiones

gigantescas, pero, con todo, un aspecto o modalidad— de la verdad como acontecimiento». (273) La verdad demostración tenía también sus rituales, su forma de indagación, sus personas calificadas para hacerlo. Debe notarse que Foucault denomina «arqueología del saber» a este enfoque de la verdad acontecimiento. Aunque la verdad conocimiento deriva de la verdad acontecimiento, sin embargo ésta termina por ser colonizada por aquélla. «Terminó por ejercer sobre ésta una relación de poder que quizá sea irreversible». (274) Entender cómo se produjo esta colonización pertenece a la genealogía del conocimiento, «reverso histórico indispensable de la arqueología del saber». (274) Se llegó a establecer reglas jurídicas y políticas para el establecimiento de la verdad de modo que se instalase la verdad constatación por encima de la verdad acontecimiento. «A mi entender, el paso de una tecnología de la verdad acontecimiento a la verdad demostración está ligado, por una parte, a la extensión de los procedimientos políticos de pesquisa. La pesquisa, el informe, el testimonio múltiple, la superposición de informaciones, la circulación del saber desde el centro del poder hasta su punto de culminación y su retorno, así como todas las instancias de verificación paralelas, constituyeron gradualmente, poco a poco, a lo largo de la historia, el instrumento de un poder político y económico que es el de la sociedad industrial». (269) La indagación o pesquisa puede practicarse sobre cualquier cosa, por tanto por todo lado hay verdades y éstas nos esperan en cualquier lugar. La verdad conocimiento es continua; a diferencia de ella la verdad acontecimiento es discontinua. La verdad conocimiento tiene pretensiones de universalidad; se da para un sujeto universal. Y esa verdad para un sujeto universal se aloja en las universidades, las academias, las sociedades científicas, los laboratorios, las escuelas, etc. El acceso a esta verdad universal

es un derecho de todo individuo, pero es un derecho abstracto. «En concreto, para ser sujeto universal deberá contarse necesariamente con la calificación de algunos pocos individuos que podrán actuar de este modo». (291) Aparecen así, en Occidente, los intelectuales, los científicos, los profesores, los técnicos de laboratorio.

Verdad prueba o acontecimiento es la que Foucault percibe en los trágicos griegos, como se puede apreciar cuando habla de la verdad y el poder en la tragedia griega y al hablar de la franqueza (*parresía*). Pero también se da en el tipo de justicia que dominó en la Edad Media antes del siglo XII y que él explica en sus conferencias de Brasil (*La verdad y sus formas jurídicas*).

Así, pues, para el pensamiento de Foucault hay una doble relación con la verdad, y una doble manera de investigarla. La relación interna de la verdad se da en la ciencia y en la filosofía. Es una verdad apofántica, universalmente válida para cualquier sujeto. Su validez depende de reglas que se establecen en cada marco epistémico y que condiciona lo que en él se determina como verdadero o falso. Por otra parte, existen unas relaciones externas de la verdad. Son las que ejerce un contrapoder en oposición a alguna forma determinada de poder. Aquí la verdad se produce como acontecimiento, como cuestionamiento, como crítica. Esta eventualización de la verdad toma varias formas. El que habla francamente (*parriastés*) está seguro de una verdad real que opone a un poder aun a riesgo de sufrir por ello²³. Es una verdad que no nace desde un sujeto universal, sino desde la singularidad de una posición que elige en la certeza de que la

²³ Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.

verdad cuestionadora puede tener efectos transformadores. Foucault no niega la universalidad y continuidad de la verdad científica, pero reconoce otras formas y estrategias en las que las sociedades también se produce la verdad y que descansan en una posición ética y pretende una eficacia política. Nótese que en el análisis de la verdad acontecimiento la literatura juega un papel central porque son operadores de la verdad los poetas, los locos genios que como Nietzsche, Hölderlin, van Gogh, Goya, Artaud, Roussel, se afirman en sus obras, en su grandeza, y en ellas se mide la sociedad, aunque ésta los critique. Sófocles y Eurípides aparecen también como escritores en los que la verdad, anterior a la hegemonía de la verdad apofántica, se hace presente y muestran rituales de verdad que nos ayudan a comprender el derecho griego. La Literatura se muestra como un lugar privilegiado de la verdad. Es muy posible que se trate en Foucault de un importante eco de la tesis de Heidegger según la cual el arte es la puesta en obra de la verdad.

Pero el concepto final que Foucault utilizó para relacionar verdad y poder es el de regímenes de verdad, y éste ya no lo debe a Heidegger. Durante el primer semestre de 1980, dictó Foucault el curso *Du gouvernement des vivants*. (Publicado en noviembre de 2012). En la lección quinta explica el nuevo concepto de regímenes de verdad. Foucault mismo anuncia que este concepto de regímenes de verdad viene a sustituir el concepto de verdad-poder que había utilizado durante mucho tiempo.

Hay diferentes regímenes de verdad. Un régimen de verdad es un acto de decir verdad dentro de cierta práctica regulada y el modo como nos obligamos a dicha manifestación de la verdad. Lo cual significa que las reglas de la verdad no son las mismas en los distintos regímenes de verdad. «Un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los

procedimientos para manifestar la verdad».²⁴ Es decir, bajo qué regulaciones me obligo a decir la verdad públicamente. Foucault es bien claro en afirmar que la ciencia sigue su propio régimen de verdad. Nuevamente pone el ejemplo las matemáticas, y en especial el de la geometría. Para elucidar el régimen de verdad propio de la ciencia, Foucault utiliza la idea de Spinoza según la cual la verdad es índice de sí misma y de lo falso. Y llega a la conclusión según la cual la verdad en la ciencia se impone por su propio peso, es decir, por un criterio interno. «Para devenir sujeto de verdad, para ser operador de una manifestación de verdad, no hay necesidad de un contrato específico. ¿Porqué? simplemente porque la fuerza de la coerción de la verdad está en ella misma». (93) Los regímenes de verdad en los cuales la verdad es su propio índice no requieren de un contrato que nos obligue; pero esa verdad no puede imponerse, no implica un poder que la convierta en fuerza de ley. Las verdades de la lógica son *index sui*, pero nadie puede obligarme a ser lógico. «La lógica define su estructura particular, ello es lo que asegura el hecho de que la proposición es verdadera. Pero si digo, eso es verdadero, por lo tanto yo me inclino, ese, ‘por lo tanto’ ese no es el fondo porque no es el lógico el que lo pronuncia». (95) Siempre hay un régimen de verdad, solo que en la lógica nos parece menos evidente. «En la lógica, el régimen de verdad y la auto-indexización se identifican, de suerte que el régimen de verdad no aparece como tal». (96) La ciencia es uno de los regímenes posibles de verdad, pero no el único. Hay otras formas como los individuos se ligan y obligan a la verdad.

²⁴ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012, p. 91.

Conclusión

Me parece que la conclusión más evidente es que el pensamiento de Michel Foucault se movió en el horizonte de temas y problemas que Heidegger abrió para la filosofía contemporánea. Esto lo confirma la última referencia que hace a Heidegger en 1984 en su último libro publicado en vida. «Analizar, no los comportamientos ni las ideas, sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado en las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas». ²⁵ Poder pensar el ser mediante las problematizaciones es de nuevo una referencia explícita a Heidegger. No se trata, pues, de que Foucault haya seguido puntualmente tal o cual concepto del filósofo alemán; en verdad hemos visto que si bien retoma temas y problemas siempre le da un enfoque propio y una respuesta diferente, pero partiendo de una problemática abierta por Heidegger.

²⁵ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. II, 1993, p. 14

MICHEL FOUCAULT: MEMORIAS Y ELUCIDACIONES

FRANCISCO JOSÉ RAMOS*

A CARLOS ROJAS OSORIO

*L'ouvre de Foucault se ré-enchaîne avec les
grandes œuvres qui ont changé pour nous ce
que signifie penser.*

Gilles Deleuze

Resumen

El presente ensayo constituye un testimonio de la experiencia del autor en el curso que dictara Foucault en 1978-1979 en el Colegio de Francia sobre la biopolítica. A la vez, testimonio y comentario de dicha temática también constituye un homenaje a la obra y el pensamiento de filósofo francés que ha impactado de forma muy significativa nuestra cultura contemporánea. Se destaca la necesidad de una ética en el ejercicio de la resistencia a los poderes, ética entendida como práctica de la libertad y un hacerse cargo de sí.

* Francisco José Ramos es catedrático jubilado de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Era admirable escuchar a Michel Foucault leer sus cursos en el prestigioso *Collège de France*, en aquella grandiosa sala repleta de gentes, venidas de muchas partes del mundo, y no solamente de París. A lo largo de casi tres horas, leía sus papeles de manera interrumpida a la luz de una lámpara ceñida sobre un sobrio pero amplio escritorio, hasta concluir y levantar su cabeza rapada, dejando ver la jovialidad algo maliciosa de su rostro fornido, con una amplia sonrisa de despedida. Quienes estábamos presentes compartíamos la sensación de que allí acontecía un fenómeno memorable. No era aquello un espectáculo, sin más, propio de un gran maestro de escena, que no dejaba de disfrutar de su merecida fama con la gracia de quien sabía ventilar la fuerza de su pensamiento sin retoques ni arrogancia. Se expresaba, además, con la elocuencia de un dominio de la lengua francesa que apuntaba, por encima de todo, al acto creador del pensar y a la ebullición de una de las inteligencias filosóficas más brillantes y singulares del siglo XX. Poco importaba estar de acuerdo o no con sus exposiciones; ni menos todavía ser un adepto de sus propuestas. Lo fundamental era reconocer que aquella precisión analítica suya generaba la atmósfera de una vivaz experiencia de recogimiento intelectual que podría remontarnos al París de los siglos XI y XII, la época del gran maestro Pedro Abelardo, cuando dictaba sus cursos al aire libre en la rue de la Montagne- Saint- Geneviève, muy cerca de la rue de Ecoles, donde está ubicado el Collège. Las lecciones de Foucault encarnaban y revivían el legado de una rica y poderosa tradición milenaria.

Los cursos dictados entre los años 1977 al 1979 concernían a la elaboración de un concepto medular suyo, por primera vez introducido en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, *La voluntad de saber*: el concepto de la *biopolítica* y el problema medular y actual de la «in-gobernabilidad» en los sistemas

políticos vigentes, enmarcados en la complacencia del liberalismo y las virulencias del capitalismo. La reflexión que sigue tiene como referente primordial las notas tomadas por mi de los cursos de enero a abril de 1978 y de 1979, amén del mencionado libro. Volviendo sobre ello no deja de asombrar la perspicacia del sentido histórico del filósofo y su capacidad para *preveer*, y no sólo evocar, las mutaciones institucionales de las modernas sociedades modernas europeas. En particular, Foucault supo vislumbrar en la transformación del capitalismo a lo largo de la década del '70 del pasado siglo, luego de mayo del '68, los rumbos que tomaron las sociedades modernas en función de lo que se denominó como «neo-liberalismo». Su diagnóstico al respecto es contundente: «La sociedad moderna es perversa; de ninguna por despecho de su puritanismo o por un rebote de su hipocresía: es perversa real y directamente.»¹

Se trata, en efecto, de un *diagnóstico histórico*, y no ya de una simple condena moral o política, que busca indagar en las estrategias de poder y sus maneras de hacerse con la sexualidad, por ejemplo, para apropiarse literalmente de la energía vital «mediante la instauración de un poder que se ejerce sobre el cuerpo mismo»: «Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo

¹ *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (VS) París, Éditions Gallimard, 1976, p. 65. «La société moderne est perverse, non point en dépit de son puritanisme ou comme par le contre coup de son hypocrisie; elle est perverse réellement et directement.» La traducción, como todas las que están tomadas de las ediciones en francés, es nuestra. Incluimos el texto original cuando así lo consideremos pertinente. (VS, 1976, p.65)

no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.»²

Siguiendo las enseñanzas de Nietzsche, y también –hasta cierto punto– las de Heidegger, Foucault lleva a cabo un *cuestionamiento radical* de la modernidad. Hay sin embargo que precisar. Cuestionar no es simplemente interrogar, poner en tela de juicio o elaborar lo que él mismo denominó una «hermenéutica de la sospecha». El esfuerzo consiste en *problematizar* los diversos estratos por los que se configura la cultura moderna para sacar a relucir aquellos aspectos que, en general, pasan por insignificantes, pero que muy bien pueden llegar a ser determinantes. A su vez, «radical» no implica la premura de ir a las raíces originarias de lo que se problematiza. Se trata, más bien, del paciente y riguroso examen del surgimiento y procedencia de lo que se figura como problemático, sin hacer concesión ni tener complacencia alguna con lo que hoy se llamaría lo «políticamente correcto»; y reformulando al mismo tiempo las preguntas tradicionales de la filosofía y de la filosofía política en particular: «Podemos decir esquemáticamente que la pregunta tradicional de la filosofía política podría formularse en estos términos: ¿cómo puede el discurso de la verdad, o simplemente, la filosofía entendida como discurso de la verdad por excelencia, fijar los límites de derecho del poder? Yo querría más bien formular otra, desde abajo, mucho más concreta que esa pregunta tradicional, noble y filosófica. Mi

² *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, p. 156.

problema sería más bien éste: ¿qué reglas de derecho ponen en marcha las relaciones de poder para producir discursos de verdad?, o bien: ¿qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos?»³

El cuestionamiento está concebido, en definitiva, para sacar a la luz el oscuro zócalo que sostiene los poderes normativos y las políticas de *normalización* de las sociedades modernas que conforman al «individuo» en nombre, precisamente, de las «libertades» y de los «derechos». Se explica así que unas formaciones culturales, como las de Europa y, en general, lo que se conoce todavía hoy como «Occidente», se auto-reconozcan como garantes de una tarea civilizadora que nace, precisamente, del ensimismamiento con la «voluntad de verdad» y «voluntad de saber» que sostiene su hegemonía. Quizá sea esa la matriz de una eficiente máquina de perversión, tan vociferante como polimorfa, y que no ha hecho más que sofisticarse a partir de la última década del pasado siglo. Basta, en este contexto, con observar la apoteosis universal del capitalismo y su secuestro consensuado de la democracia o el *modus operandi* de la «guerra contra el terrorismo» para constatar lo antes dicho.

³ Idem., p. 139. El problema de la verdad es, para Foucault, y solo para él, inseparable del concepto de ficción. La ficción no es lo que se opone a la verdad o lo que está al margen de la verdad. Por el contrario, la ficción produce verdades o puede estar dirigido a «inducir efectos de verdad», a la vez que el «discurso de la verdad» puede fabricar algo que no «existe todavía». (Véase la p. 162 de la citada edición de la *Microfísica del poder*.) Puede hacerse una lectura del *Poema* de Parménides, los mitos de Platón, la *Summa Logicae* de Ockham, el *Discurso del método* de Descartes y la *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche desde este entrelazamiento decisivo de la verdad y la ficción.

Puede que el poder corrompa, como suele decirse. Pero no se puede no estar inmerso en los pliegues de una u otra forma de poder: «Entre cada punto de cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento.»⁴ El saber, por su parte, es mucho más que aquello con lo que cuenta un supuesto «sujeto del conocimiento», sea o no trascendental. El saber supone, más bien, el despliegue discursivo de unas determinadas relaciones de poder, y no ya el *en sí* de *el* Poder. La modernidad es para nuestro filósofo un proyecto político no realizado del todo, pervertido e inacabado, pero en ningún caso rebasado ni históricamente superado, aún en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*. De ahí su profunda admiración por la Ilustración, por Kant en particular. La Ilustración bien entendida, ya no como el descubrimiento de una *ratio Universalis* asentada en el consenso y la acción comunicativa, sino como fuerza creadora y crítica que permita generar fecundos criterios de inteligibilidad. Se puede incluso hablar de un pragmatismo de Foucault, que se distingue de la tradición del pragmatismo anglo-americano (Pierce y James) porque se trata de un pragmatismo que envuelve una ontología política que François Chatélet supo, con sus ejemplares dotes didácticos, resumir así: «el poder como ejercicio, el saber como reglamentación».⁵

⁴ Idem., p. 157.

⁵ Citado por Gilles Deleuze en su libro *Foucault* (F), Les Éditions de Minuit, París, 1986, p. 81.

Por lo mismo, para Foucault, no tiene mucho sentido hablar de la época «posmoderna», entendido este término como el «fin de la modernidad». Si la noción de «posmodernidad» tuvo, en su momento, alguna relevancia conceptual, más allá de la fogosidad académica y el sigilo de su *cultural marketing label*, lo fue tal como la entendió Jean-François Lyotard, esto es: en tanto que condición histórica y epistemológica que permite explicar el supuesto agotamiento de los «grandes relatos», sobre todo a partir de la segunda guerra mundial, y con ello el supuesto declive de la vocación omnívora de la racionalidad europea. Pero el pensamiento de Foucault es ajeno a este montaje teórico que dio margen, desgraciadamente, a un derroche inusual de embelesamiento y narcisismo verbal. Su campo de investigación es el ámbito pragmático del ejercicio de poder, el despliegue discursivo de los saberes y la experiencia de la libertad.

En última instancia, el poder no se posee ni estamos poseídos por él. No hay una substancia, entidad o esencia inalterable del poder. Lo que hay es el dinamismo y actividad de campos específicos y concretos de fuerzas: la escuela y las instituciones de enseñanza, el panóptico carcelario, el saber psiquiátrico, el conglomerado médico-farmacéutico-hospitalario, los dispositivos de la sexualidad, los circuitos de información, y una innumerable red de «micro-poderes», las más de las veces imperceptibles pero no por ello menos eficientes. Por lo tanto, es en «este campo de las relaciones de fuerza que hay que intentar analizar los mecanismos de poder.»⁶

⁶ C'est dans ce champ des rapports de force qu'il faut tenter d'analyser les mécanismes de pouvoir.» VS, p. 128.

Se trata, en todo caso, de formas *inmanentes* al cuerpo social siempre por determinarse, ya que están en constante proceso de recomposición en virtud del dinámico entramado de sus interacciones. Tiene razón Gilles Deleuze al destacar que para Foucault «toda forma es precaria», puesto que ella depende de las relaciones de fuerzas y de sus mutaciones». ⁷ Es decir: toda forma o composición de actividad o energía vital se inserta en una relación de fuerza con otras formas y, por lo tanto, en una relación de poder. Y cita este importante pasaje de *Las palabras y las cosas*: «Hay ser porque hay vida...La experiencia de la vida se ofrece entonces como la ley más general de los seres...pero esta ontología desvela menos aquello que funda los seres que lo que les lleva por instante a una forma precaria.»

Siendo esto así, le toca al acto de pensar concebir y elaborar un diseño estratégico y cartográfico que de paso a un *nominalismo topológico*, capaz a su vez de dar cuenta de las puntuales relaciones de poder que atraviesan los cuerpos, las instituciones, la vida y la muerte; pero también los saberes, las prácticas discursivas y los modos de conocimiento. Es así como Foucault entiende su singular aventura filosófica: «Hay que ser, sin duda, nominalista: el poder no es una institución, no es una estructura; no es una cierta potencia de la cual algunos estaría dotados: es el nombre que se le da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.» ⁸ Al igual que Hanna Arendt, Foucault no tiene ningún interés en identificarse como «filósofo» en la medida en que esta etiqueta tan sólo facilite ubicarse o ser ubicado en una u otra escuela de pensamiento o nicho de poder académico. Si se

⁷ Deleuze, op. cit, p. 138.

⁸ VS, p. 123.

sigue la tenaz, breve pero intensa creación de su pensamiento, a lo largo del proyecto de una obra interrumpida, debido a su temprana muerte a los 58 años –desde la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) hasta *El cuidado de sí* (1984)–, podemos percatarnos de que sus libros siguen el movimiento de una ola expansiva que termina volviendo sobre sí, retomando la antigua vocación del amor a la sabiduría. Se redescubre de esta manera lo que Pierre Hadot destaca de la filosofía antigua: «El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa.»⁹

A la luz de lo anterior se puede afirmar que es desde la *πραξις*, entendida como práctica de la sabiduría, es decir, como ejercicio sobre sí mismo, que emerge la *θεωρία*, entendida como consecuencia ineludible de una determinada forma o modo de vida, y no ya como mera actitud teórica o especulativa. Puede entonces afirmarse que la «ética» es inseparable de la «ontología», entendidos ambos términos, respectivamente, como horizonte y trasfondo de la disposición experimental del pensamiento, y no ya en tanto que ramas o disciplinas del discurso filosófico. Desde Platón hasta Nietzsche, pasando ciertamente por Spinoza, Kant y Marx, no otra cosa ha sido el *quehacer* de la filosofía cuando desemboca en el atribulado siglo XX. Quede claro que no se trata aquí de una «filosofía aplicada», consistente en llevar a la acción una norma, un saber o un cuerpo de doctrina. Se trata de actualizar la apuesta experimental en virtud de la cual el *modo de vida* constituye el «ensayo», la «tentativa», el «cuerpo viviente de la filosofía». Las siguientes palabras de Foucault, que nos abstenemos, a propósito de traducir para dejar intacto la potencia

⁹ *¿Qué es la filosofía Antigua?* México, FCE, 1998, p. 13.

de lo que se dice en su lengua original son claras al respecto: *L'«essai - qu'il faut entendre comme épreuve moficatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication - est le corps vivant de la philosophie, si du mois celle-ci est encore maintenant ce qu'ell était autrefois, c'est-à-dire une «ascèse», un exercice de soi, dans la pensée.»*¹⁰

Cabe afirmar que hay a lo largo de toda la obra de Michel Foucault experimenta con diversos regimenes de escritura, concebidos para recuperar la antigua vocación de la filosofía: dar con el punto de encuentro del pensamiento y de la palabra con vista a discernir los criterios de inteligibilidad y el horizonte de la acción. Criterios y horizonte que remiten, una y otra vez, a la praxis como fundamento del discurso y a labor teórica como expresión de los múltiples descubrimientos por los que se divisa la actividad o energía vital de las fuerzas, pero también las diversas *modalidades de resistencia* inherentes a toda relación de poder. Dicho horizonte, además de ético es también, por lo tanto, necesariamente político, en la medida en que implica, no solamente indagar en la «racionalidad del poder» sino también en el conjunto de las interacciones y, muy particularmente, en los referentes históricos de la relación de cada cual consigo mismo. Los títulos de los volúmenes publicados de la *Historia de la sexualidad* y del tercero todavía inédito dan cuenta de lo anterior: *El cuidado de sí*, *El uso de los placeres* y *Las confesiones de la carne*.

¹⁰ *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs* (UP), París, Gallimard, 1984, p. 15.

El entusiasmo creciente del filósofo por el pensamiento antiguo, incluyendo el cristianismo responde a un genuino esfuerzo por ligar su propio pensamiento a la práctica y ejercicio de la sabiduría. Ello explica su interés por los estudios de Pierre Hadot y por las investigaciones de su amigo Paul Veyne, dos eminentes historiadores de la Antigüedad. Este «giro» no ha dejado de sorprender a muchos, dado que prácticamente la obra anterior del filósofo se concentra en la época moderna. No cabe duda de que el proyecto inconcluso de la «Historia de la sexualidad» lleva la marca de un profundo auto-cuestionamiento que habrá de conducir al reencuentro con la filosofía antigua. Si embargo, para nada se trata aquí de «volver al pasado» ni, menos todavía, de un *Kehre* a lo Heidegger para descubrir la dimensión originaria del pensar. Se trata de pensar real y efectivamente lo que implica nacer y morir, no ya en el sentido de un «yo» sino como *acontecimiento impersonal* de la existencia: *se* nace y *se* muere más allá y más acá de cualquier imagen que cada cual se haga de sí mismo. Foucault se acerca en este y otros puntos –sin que esto implique que estuviese consciente de ello– a uno de los aspectos más interesantes y complejos de las enseñanzas del Buda que es la doctrina de *anattâ*, es decir, la *afirmación* de que no hay una entidad subyacente e idéntica a sí en virtud de la cual se lleva a cabo la «subjetivación». Lo que hay es la metamorfosis del anhelo o ansia de existir movido por la fuerza del deseo y el poder de las adherencias.¹¹

¹¹ Tanto Deleuze como Foucault se hubiesen sorprendido, para bien, de haber estudiado la rica y milenaria tradición del pensamiento budista y sus interesantes convergencias con la filosofía contemporánea, particularmente en Francia. Deleuze apunta a ello, pero muy someramente, su *Lógica del sentido* (1969), aludiendo al Zen del gran pensador y poeta japonés Dôgen.

Si pensar el *poder* y el *saber* implica un reconocimiento del «afuera» (*dehors*) en tanto que instancia que se le imponen y sujetan al «individuo», es decir, al sometimiento y sujeción (*assujettissement*) de las fuerzas vitales, se podría decir que el trabajo sobre sí mismo (*soi*) implica un descubrimiento del «adentro» (*dedans*) por el que se abre paso, no ya exclusivamente a una interioridad mística (que también puede ser), sino a una «relación de dominio de sí» (*rapport à soi comme maîtrise*) que atraviesa de rabo a cabo el pensamiento antiguo (y no solamente en Grecia, habría que añadir: también en China o la India). En efecto, la *enkrateia* («el poder sobre sí mismo») va a ser uno de los términos más destacados en los últimos escritos de Foucault.¹² Se trata de un dominio o poder sobre sí mismo que tiene como paradigma el arte de vivir, la elección de un determinado modo de vida que habrá de encauzar el momento de morir. Foucault le habrá de llamar a esto la «estética de la existencia».¹³ Una vez más es Deleuze quien, a nuestro entender, mejor ha comprendido a Foucault, al sostener que hay una «triple ontología» en Foucault que se mueve en torno a tres ejes: el poder, el saber y el sí mismo, el cual sería «un nuevo eje, distinto al del saber y al del poder» Y añade Deleuze: «¿Un eje donde se conquista una serenidad; una verdadera afirmación de vida? En todo caso, no es un eje que anule a los otros, sino un eje que trabaja al mismo tiempo que los otros e impide que se clausuren en el impasse.»¹⁴

¹² Véase al respecto el capítulo 3 de UP, ed. cit. titulado *ENKRATEIA*.

¹³ Pierre Hadot va a tomar distancia con respecto a esta expresión en medio de sus no pocas convergencias con Foucault. Véase al respecto su ensayo «Réflexions sur la notion de culture de soi», *Michel Foucault. Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. París, 1989, pp. 261-269.

¹⁴ Op. cit., p. 103.

Puede hablarse así del carácter o temperamento *plurivectorial* del pensamiento de Foucault, el cual se apoya en lo que bien podría llamarse una *escritura polimorfa*, cuyas líneas de fuerza son, a su vez, tentativas para «pensar de otra manera» (*penser autrement*) y poder dar cuenta de las zonas más turbias y oscuras de nuestra modernidad. Pero también para crear o generar nuevos conceptos que sean también instrumentos de lucha en la práctica de la libertad. Esta práctica consiste en hacer suya el experimento ancestral e histórico con las fuerzas vivas de la condición humana. Pero Foucault se percata de que la «libertad» no es ya sólo la del humanismo letrado y antropocéntrico (el «anti-humanismo» de la «muerte del hombre», que toma el relevo de la «muerte de Dios», va en esa dirección).¹⁵ Tampoco se trata de un concepto jurídico de libertad anclado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por más beneficioso que esto pueda parecer. Menos todavía se trata de la libertad como una innegable conquista nacida de las lucha de clases y las justas reivindicaciones sociales. Tampoco de la libertad como experiencia de la «embriaguez revolucionaria» o *Rauch* con la que Walter Benjamin enaltece el movimiento surrealista. Luego de fascismo y del nazismo, de los campos de exterminio y de la ceguera de los partidos comunistas occidentales frente a la URSS; luego de un mayo del '68, de lo sucedido en la China de Mao y del fiasco de la socialdemocracia, Foucault no se hace ni se haría ninguna ilusión con la democracia liberal y representativa, ni con los movimientos emancipadores,

¹⁵ Consúltese al respecto los siguientes trabajos: «Foucault y la Ilustración: perfil de un proyecto anti-humanista», *La Torre*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, Año V, Número Extraordinario, 1991, p.p. 291-299; «El imposible humanismo», Actas del simposio *Las humanidades hoy*, Facultad de Humanidades, Recinto de Río Piedras de la U.P.R., pp. 25-45.

menos todavía con aquellos que, al día de hoy, pretenden una «liberación sexual» codificada a tono con el reconocimiento jurídico de la norma social.

Su concepto de libertad está profundamente ligado a la *askesis* que con admiración descubre en los textos antiguos, es decir, a una disciplina anímica y corporal que anida el desenvolvimiento del cuidado o de la cultura de sí como criterio de la fecundidad de las acciones. Tengamos en cuenta que dicho término griego proviene del verbo *askéo*, el cual remite a la acción artesanal, al trabajo artístico de dar forma a un material. Pues bien, para Foucault se trata, precisamente, de hacerse cargo de sí y dar una forma propia a la singular experiencia vital de cada cual. Sólo desde ahí es posible la lucha por la resistencia a una «subjetivación» impuesta por el «individualismo» moderno y la dictadura del capital, para dar paso a la multiplicación de las singularidades y de las diferencias. Luchas que se dan siempre en los límites de un reapropiación por parte de la racionalidad del poder. Puesto que no hay manera de estar al margen de las relaciones de poder, podemos preguntarnos: ¿cómo generar modos de vida capaces de transformar las tensiones inherentes de dichas relaciones en núcleos activos de fuerzas, y no ya en refinadas modalidades de servidumbre repletas de eufemismos para no nombrar ni reconocer la impotencia y la resignación?

No es casual que las palabras griegas *parrhêsia* (el «libre recurso a la fuerza de la palabra»), *eleutheria* («la deliberación como «libertad decisiva») y *autarquía* (la libertad como «autosuficiencia») afamadas por Diógenes de Sínope, lleguen a ser también tan importantes en los últimos libros, lecciones y entrevistas de Foucault. El pensamiento de Foucault se interrumpe

con su muerte justo en los momentos en los que estaba por enriquecerse con la renovación de un antiguo arsenal conceptual puesto al servicio de su inventiva y creatividad. Pero la renovación de la antigua tarea de hacerse cargo de sí como condición indispensable para la acción política, es decir, para vincularse con el otro en medio, y no al margen, de las enmarañadas relaciones de poder es hoy más urgente que nunca.

Habría entonces que hacer una cuádruple distinción entre el discurso, la escritura, el pensamiento y la experiencia. El discurso es lo que un filósofo dice a través del conjunto de sus enunciados; es el cuerpo teórico y el marco conceptual de su doctrina. La escritura es lo que se hace con el pensamiento en virtud de la experiencia del pensar; a la vez que engendra la configuración conceptual y sienta las pautas discursivas de una determinada propuesta filosófica. La experiencia es, por su parte, el modo de vida que se ejercita en la escritura creando las condiciones de posibilidad del discurso. Pueden así estudiarse las maneras en que una práctica o régimen de escritura van dando forma al pensamiento a partir de la experiencia vital que la nutre. De esta manera se revela la vitalidad del antiguo legado del amor a la sabiduría, entendido como una tarea viva, siempre porvenir, y no ya como la «construcción más o menos hábil de un edificio conceptual con un fin en sí mismo»¹⁶ cada vez más ajeno a las condiciones reales de la existencia.

¹⁶ Véase al respecto el libro de Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, París, Albin Michel, p. 99.

PENSAR LA TIERRA PARA RECUPERAR EL TERRITORIO: LUDWIG SCHAJOWICZ Y LA CULTURA COMO INICIATIVA **

RAÚL DE PABLOS ESCALANTE*

Resumen

El artículo destaca el interés de Ludwig Schajowicz en la superación del nihilismo mediante la preservación de lo sagrado. Lo sagrado es pensado desde el mito y la tragedia. Con Nietzsche se destaca la necesidad de fidelidad a la tierra. Pero la fidelidad y cuidado de la tierra debe constituir una fecundación de la cultura para su transformación.

Quien cultiva la tierra no intenta (...) imponer su voluntad a la naturaleza, sino que la ayuda, por decirlo así, a realizar sus propios designios.

L. Schajowicz

*Raúl de Pablos Escalante, es profesor de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

** Edición aumentada del texto leído en la actividad *Celebración de la vida de Ludwig Schajowicz*, que tuvo lugar el 20 de marzo de 2013 en el Teatro de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Dedico este breve escrito e investigación a los maestros y amigos Enrique Pajón y Ana María Leyra, quienes llevan años dedicándose al estudio y difusión de la obra de Ludwig Schajowicz.

...los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente.

G. Deleuze y F. Guattari

En los escritos de Ludwig Schajowicz hay algo muy gestual, que quizás perdamos de vista si intentamos traducir su pensar sólo a un «discurso filosófico», obviando la elección de vida intrínseca a todo filosofía.¹ La expresión gestual no es algo que esté al margen de los intereses de nuestro autor sino que es algo de lo que se ocupó tanto como actor como discípulo de Karl Bühler.² En *Los nuevos sofistas* escribe que el «gesto –que no es sólo propio del cuerpo sino de cualquier medio expresivo del ser humano– suple entonces lo «no formulable» –lo *místico* de Wittgenstein–...». En estas palabras del capítulo titulado «El resurgir de la sofística», el autor distingue entre el «lenguaje *pathico* del cuerpo entero, que invita a la interpretación» y el «lenguaje articulado de la comunicación».³ Escribe al respecto:

Comunicable, en sentido corriente, es sólo parte de lo consciente, pero la palabra gética de los sofistas –en la que se interpenetran el logos y la pasión– incluye en su manifestación retórica tanto lo racional como lo irracional –mejor dicho, para evitar malentendidos: lo no-racional...⁴

Dejemos de un lado, en este momento, la caracterización que late detrás de estas distinciones respecto del filósofo y del sofista pero tengamos en mente el siguiente recordatorio:

no debemos olvidar nunca la relativa intraducibilidad de la pasión humana, es decir, nuestra incapacidad de comunicar a alguien, con la palabra meramente racional, un estado de ánimo que sólo puede manifestarse por unos gestos no intencionados, por el lenguaje del cuerpo, como es el caso de la «crueldad» de Antonin Artaud cuyos dos polos son: el apetito de vivir y la inexorabilidad del hado.⁵

Señalemos que la referencia a «la inexorabilidad del hado» en relación a los límites de lo comunicable y a la experiencia de ser cuerpo no es algo que quede desligado del gesto mismo que quisiéramos señalar. El amor al destino será un tema constante de nuestro autor. La idea de la interiorización y, por lo tanto, de la aceptación del destino –el de cada cual– es un tema recurrente en las obras de Schajowicz. El hacerse con un destino que uno no elige pero termina convirtiendo en lo más propio, el estar a la altura de las sollicitaciones que nos ofrece la vida, es uno de los motivos de sus páginas. Conviene percatarse que esta apropiación del destino no es un hecho que nos aísle y nos enfrente al reto de la existencia a modo de individuo sino que inmediatamente nos liga a lo que nuestro autor llama las *iniciativas culturales*. El libro *Mito y existencia*, en un capítulo que lleva el nietzscheano título de «*Amor fati*», insiste en esta idea, que en términos del mito se describe así:

El Hado nos envía –es decir, nos «destina»– las condiciones de nuestra autorrealización. Asumir el destino equivale, entonces, a un acto de «interiorización» del hado, o sea, a la aceptación de sus condiciones –por difíciles que sean– pero no en el sentido de una actitud resignada ante lo inevitable, sino en el sentido de una progresiva autenticación de la tarea vital.⁶

Si quisiéramos insistir no en lo que *muestra* Schajowicz, sino en lo que *dice*, en su discurso, tendríamos un campo amplio de problemas para discutir y reflexionar.⁷ En tal caso, sería imprescindible tener el tiempo para aclarar su posición respecto del pensar de Heidegger y de su interpretación de la diferencia ontológica, diferencia entre los entes y el ser.⁸ Dentro de esta problemática, nuestro autor tiende a reificar la noción de ser, en muchas ocasiones escribiéndola en mayúsculas y ligando finalmente el pensamiento heideggereano a la mitografía de W. Otto, donde los dioses del Olimpo son comprendidos como «figuraciones del ser».⁹ En la opinión de este lector, la influencia de Otto hace más difícil introducirse en la fluidez del pensamiento de Schajowicz y en su posible actualidad. Hay, por decirlo con palabras de F. J. Ramos, *una sacralización del Ser*.¹⁰ Esta tendencia a la sacralización, que responde a la preocupación genuina de nuestro autor por la vivencia de lo sagrado, no deja de verse mistificada por la influencia de Heidegger y Otto. Estas dos figuras ilustres en el panorama del pensamiento europeo del siglo XX no están exentas de conflictos inherentes a sus propuestas, proclives en ambos casos hacia los esencialismos, la lógica de lo originario y lo auténtico y hacia el etnocentrismo. El corazón de los dos pensadores alemanes late en el proyecto de Schajowicz y con justicia pueden ser consideradas como las dos fuentes más importantes en el dar forma a su preocupación básica, quizás, resumida en la frase «lo sagrado en la era del nihilismo». En el primer capítulo de *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*, que lleva por título la frase citada, un Schajowicz muy maduro afirma que:

En efecto, lo sagrado parece ser la única experiencia que nos puede preservar del empuje del nihilismo contemporáneo. Este

ha roto, en nuestro siglo, todos los diques, inundando la tierra supuestamente firme de la racionalidad occidental.¹¹

A los que se sientan interpelados por este lenguaje, por este mundo conceptual, me dirán que olvido la influencia más esencial en las referencias que iluminan el pensar de nuestro autor, es decir, al filósofo alemán Nietzsche. Pero entiendo que justo el encuentro duradero con este pensador¹² es una de las claves para romper con esa «retórica del Ser»; no uso este término despectivamente sino que lo uso para identificar este espacio donde lo esencial escapa toda conceptualización y la pregunta por el Ser se pierde, se esquiva en cada intento de asirlo, pero se piensa que es lo más digno de ser pensado.

La obra del filósofo exiliado, vista desde el panorama intelectual europeo de la posguerra, se adscribe a las corrientes que abogaban por una recuperación de lo sagrado, de la experiencia de lo sagrado, justo en el momento en que Europa parecía estar viviendo en un mundo desdivinizado. Las fuentes a partir de las cuales podría darse una nueva vivencia de lo sagrado son el mito y la tragedia. Como el mismo autor nos dice en una entrevista publicada en 1990:

Yo diría que la clave de toda mi obra se concentra en el título de la primera que escribí en Puerto Rico: *Mito y existencia* y en el subtítulo de la última: *Consideraciones de lo sagrado*. Desde luego, esto implica, (...), el intento de precisar el sentido de lo trágico, pero sobre todo de rescatar la experiencia de lo sagrado, que precisamente hoy está en peligro de ser monopolizado por las religiones institucionales.¹³

Este esfuerzo, de modo más claro expuesto en su primera obra *Mito y existencia*, no está tan distante del proyecto de una renovación cultural presente en *El nacimiento de la tragedia*¹⁴ del joven Nietzsche, y, como ya se apuntó, se trata de un pensamiento muy influenciado por M. Heidegger y Walter Otto. Con estos referentes podemos comprender el trabajo de Schajowicz y sentirnos agradecidos de que abriese un espacio para esta reflexión en América y en español; detalle que no pasó desapercibido por José Gaos en su caracterización de Schajowicz como «un heleno redivivo, en quien el pasado es presente vivo».¹⁵ Escribió a este respecto Manfred Kerkhoff, que «unos de los méritos de este libro será siempre que ha familiarizado al mundo hispanoparlante con los nombres y las ideas de los más ilustres poetas y pensadores colaboradores en tal re-nacimiento de una cultura declarada muerta ya».¹⁶ Quede postergado para una futura ocasión, mostrar la confraternización de Kerkhoff con el proyecto inevitablemente trágico pero con fuerza renovadora de esta vuelta al mito y, más interesante aún, la fractura en el proyecto del *kairólogo* de sus inclinaciones más metafísicas y su continua apertura hacia un discurso consciente de sus límites y de su violencia implícita.¹⁷

En *Los nuevos sofistas*, su segundo libro publicado en español, Schajowicz amplía el horizonte de su tradición para enfrentarla al arte, no sólo a grandes poetas considerados como «esenciales» (Hölderlin o Rilke) sino a la radicalidad de autores como Gombrowicz, Beckett, Artaud, Brecht, Cioran o Celan, donde el discurso racional, por lo menos el discurso argumentativo, tiende a perder consistencia y dar paso al balbuceo, al silencio, a la expresión no-lingüística, a la teatralidad, y justo ahí donde amenaza el mutismo, se rencuentra el autor con lo sagrado. No en balde es Nietzsche el que abre este nuevo horizonte, a veces más

páthico que argumentativo. La conciencia filológica de este, le hace recordar a Schajowicz que:

La realidad no es, (...), tan sencilla como las palabras que empleamos para designarla; los hechos no están aislados los unos de los otros, tal como nuestra descripción de ellos los haría suponer. (...) Nietzsche culpa, pues, al lenguaje de haber desembocado en una metafísica imponiendo al hombre las reglas de su pensar al crear insidiosamente ciertos hábitos en nosotros de los cuales no podemos liberarnos, a no ser por el silencio.¹⁸

Pensar que el silencio es no expresar nada es un prejuicio, un prejuicio excesivo en su limitación. Me encuentro entre los que sienten que *más* dice el silencio de alguien que su discurrir y sé también que en el silencio soy más honesto. ¿Más honesto con qué? Con lo que más importa. ¿Qué es eso que importa? Las vivencias que uno valora como más fundamentales. ¿Cuál es la vivencia más fundamental para Schajowicz? La experiencia de lo sagrado y el inevitable silencio que esto conlleva. Silencio que no sólo es un luchar con lo inarticulable de una vivencia, en el fondo, singular, sino, *el silencio de la cautela*, que pretende evitar la fácil ideologización y fetichización de lo que pretende comunicar. Pero también el silencio de *la precariedad* de una palabra golpeada, de la palabra que afirma la existencia desde el sufrimiento más radical, desde el intento sistemático por exterminar un pueblo, desde la desaparición de lugares (desde las plazas y bibliotecas al país mismo – recordemos que nuestro autor nace en Cernowitz, que ha sido parte de Austria, de Rumanía, de la Unión Soviética y hoy es parte de Ucrania¹⁹–). Una palabra golpeada por la pérdida de la familia, de la pertenencia, y a pesar

de..., no sucumbir pero tampoco hablar como si nada hubiera pasado en el seno de la tradición desde la que habla nuestro autor, la tradición occidental.

Schajowicz describe con un neologismo esta experiencia como un *nihilismo religioso*²⁰, de una veneración sin deidad, que el poeta Celan tan estremecedoramente expresó en los siguientes versos del poema «Salmo», que presentamos en alemán y en la traducción que encontramos en *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*:

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.

Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.

Dir zulieb wollen

wir blühen.

Dir

entgegen.

Ein Nichts

waren wir, sind wir, werden

wir bleiben, blühend:

die Nichts-, die

Niemandsrose.

(...)

Nadie nos volverá a amasar de tierra y barro,

nadie conjurará nuestro polvo.

Nadie.

Loado seas tú, nadie.

Por tu amor queremos
florecer.
Hacia
ti.

Una nada
éramos, somos, seremos,
floreciendo;
la rosa de nada,
la rosa de nadie.²¹

Después de estas palabras de Celan lo apropiado sería callar, cierto, pero sólo diré en el intento de comprender uno de los núcleos del pensamiento de Schajowicz, que siento que esta no es la única lectura posible del poema de Celan. El poema de Celan es devastador y quizás sea más apropiado no situarlo sobre el telón de fondo de las relaciones entre lo ausente y lo presente, es decir, dejarlo en su contundente desnudez y soledad. Creo que a través de este señalamiento se expresa un problema irresoluto en la obra de Schajowicz entre la apuesta por la vida inmanente y la nostalgia por lo sagrado, que condiciona la defensa de la inmanencia al reconocimiento de lo sagrado, de sus huellas, de lo que en tiempos oscuros aún brilla aunque sea por medio de su ausencia. Late siempre en Schajowicz la idea de la experiencia fundadora y nuestra constante gratitud hacia esta pero si lo que verdaderamente importa no está presente, la fidelidad a la tierra se ve amenazada por una realidad más auténtica. Para evitar ser injustos con las pretensiones de Schajowicz, se debe recordar siempre el doble aspecto de tentativa e iniciativa que da forma a su impulso de filosofar y, sobre todo, el énfasis en última instancia *ético* de la recuperación de lo sagrado. En *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare* se refiere de esta manera a su interés

en algunas obras clásicas de teatro: «Mi deseo de salvar lo sagrado en ellas es una tentativa de resucitar nuestro *Gewissen*, es decir, nuestra conciencia ética, que quizás depende más de nuestra apertura a lo sagrado que de nuestra «filosofía».».²²

Fue una profundización en la cultura griega, en su rescate de la figura del sofista, vinculado quizás primordialmente a dos temas: el lenguaje y el juego, lo que le brinda los elementos para sacudir su propia herencia humanista. Como podemos ver, tenemos entre nosotros a un representante muy transparente, no de una vuelta anacrónica e imposible a los griegos pero sí de una recuperación del impulso creador, de lo que el filósofo austriaco-puertorriqueño entiende como la fuente de la cultura occidental; no es igual, por ejemplo, su valoración de la cultura romana y, sorprendentemente, es menor aún, la del aporte hebreo.²³ Si bien pasa por un ajuste de mirada, la experiencia primordial de los griegos sigue siendo la fuente. Como se puede observar, he mencionado bastantes temas que ameritarían una discusión académica al respecto, donde con cierta distancia en el tiempo, habría que repensar la fuerza que conducía los diversos planteamientos sobre lo trágico, el mito, las relaciones entre arte y filosofía, el teatro y la ludosofía (donde el diálogo con Fink vía Heidegger es imprescindible), en fin, sobre el ideal de una «nueva Hesperia», junto a la compañía de Heidegger, Otto, Jünger y autores contemporáneos que mantienen en vilo esta preocupación, por ejemplo, Manfred Frank y cierta vuelta al último Schelling (autor muy presente en *Mito y existencia*). Ahora bien, habría que señalar la absoluta singularidad de nuestro autor, que desarrolla estos planteamientos desde el exilio inevitable, dada su ascendencia, y desde la escritura en español, lengua poco hegemónica en el mundo académico; además de hacerlo con belleza y con agradecimiento

cada vez que encontraba un matiz particular que le facilitaba su nueva lengua.

Por razones de edad nunca fui alumno de Ludwig Schajowicz pero por lo que he podido escuchar sé que fue un gran profesor y maestro, por supuesto que esto ya es de agradecer y hace a nuestro pensador más completo aún. También es de suma importancia el rol de Schajowicz en el teatro cubano y puertorriqueño.²⁴ Pero tampoco es este el gesto que deseamos hacer escuchar, que quizás sea su mejor regalo, su dádiva. Empecemos por preguntarnos cómo puede estar expresado este gesto. Incorporando a Nietzsche como el inicio de esa subversión cultural que va hasta Beckett y por lo tanto, pensándolo como sofista, escribe lo siguiente:

el filósofo cree servirse de *conceptos* más o menos definitivos; el sofista está muy consciente de las *metáforas* que usa, y estas metáforas van a manifestarse igualmente en sus gestos y entonaciones de la voz, es decir, en su expresividad.²⁵

Insistamos en que la gestualidad no se limita en Schajowicz al cuerpo sino a todo el ámbito de expresividad. Y la escritura también se vuelve gesto, de hecho, es el gesto que me une a nuestro autor y el que puede unir a nuevos lectores. Esa escritura se inició en nuestro territorio con una fuerza preclara. Creemos que Schajowicz estaría de acuerdo con el filósofo francés G. Deleuze cuando afirmó que *se escribe por un pueblo que falta*.²⁶ El subtítulo de su obra de 1962, *Mito y existencia*, se presenta a modo de una auto-confesión: «Preliminares a una teoría de las iniciativas espirituales», subtítulo que desaparece en la segunda

edición.²⁷ Consecuentemente esta idea de una *iniciativa espiritual* estará presente en la fundación de la revista *Diálogos* cuyo primer volumen se publica, dos años después, en 1964. En el primer volumen de una nueva revista filosófica, más allá de las determinaciones raciales, se nos dice que se desea «hacer que se escuche la voz de la comunidad puertorriqueña». El primer artículo de esta revista escrito por la pluma de nuestro autor se titula: «La fidelidad a la tierra». Bajo la estela de Nietzsche, Schajowicz nos invita a una suposición, a una tentativa y desde ella, entiendo, se han de comprender los temas de su filosofía. Se trata de un ensayo de cambio de perspectiva, de intentar una mirada distinta, así como el filósofo alemán nos invitó a *ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*²⁸, Schajowicz nos invita a *ver en la cultura, primariamente, un campo de iniciativas*. Este breve texto es fundacional, en la medida en que se presenta como la apertura de un lugar propicio para hacer escuchar la voz «de la vida filosófica puertorriqueña», e iniciático, en la medida en que no deja de poner en evidencia el modo en el cual L. Schajowicz intenta lidiar con lo sagrado y su deseo de «participar de la herencia griega». En «La fidelidad a la tierra» nuestro autor afirma lo siguiente:

Quizá sea lícito suponer que la cultura es algo más que un mero resultado de la intelección y creación del género humano; cabría ver en ella, primariamente, un campo de iniciativas, o sea, el horizonte de las posibilidades que el espíritu descubre para conferirle un sentido al ente.²⁹

Deleuze y Guattari acuñaron la noción de *geofilosofía*, respecto de la cual, escribieron:

Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra.³⁰

Si se afirma que *la tierra* es una metáfora, hay que decir que esta metáfora en particular es expresión de una *vivencia*, la de la fecundidad de la vida. Acertadamente, el filósofo español E. Pajón dedicó a Schajowicz su obra *Ser y pensar* de 1995 mediante estas palabras: *A Ludwig Schajowicz, que supo hacer el exilio fecundo, que supo convertir la tragedia en sabiduría.*

Nietzsche, referente constante de nuestro autor, pensando el problema de la cultura, nos describe la noción de «fuerza plástica» de un ser humano, de un pueblo o de una cultura como «esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas».³¹ Me pregunto, ¿cómo será la *fuerza plástica* de esa *voz de la comunidad puertorriqueña* a la que aludía nuestro autor y de la que me siento parte? *¿Cuánto podemos transformar a partir de nosotros mismos?*

La tierra, esa tierra por cultivar a la que Ludwig Schajowicz nos pide fidelidad, no se identifica con una nación o un estado, no es meramente un territorio. «La vida filosófica puertorriqueña», quizás no tenga territorio pero si es fiel a su herencia es tan terrenal como toda fidelidad a la vida misma. Erraríamos si entendiésemos el gesto de Schajowicz como un capítulo más de la grecofilia romántica pasada por la crítica anti-ilustrada, por lo menos ese no fue el gesto que nos legó. Nuestro autor nos recuerda la raíz común entre la tierra y la cultura:

Pero ¿cuál es la etimología de la palabra *cultura*? Ella viene del latín *colere*, que significa *cultivar* (de ahí agricultura, cultivo de la tierra) y también *cuidar*; *rodear de consideraciones*, *honrar*; *venerar* (de ahí, asimismo, el *culto* a los dioses).³²

La cultura no es, por consiguiente una acumulación de conocimientos, no es erudición, sino algo más, dinámico y vivo como la propia naturaleza. Semejante a la tierra, el individuo y la sociedad necesitan un abono especial, un clima favorable, una simiente escogida, un determinado tiempo de fecundación y gestación y cuidado amoroso y continuo para que se produzca el milagro de la eclosión de un fruto.³³

Retengamos el «milagro de la eclosión de un fruto». La palabra *eclosión* es una palabra-motivo en su escritura. Schajowicz nos deja una pregunta, y este me parece su gesto definitivo, a todos los que formamos parte de esta comunidad, de esa voz, de esa vida: ¿Qué surge de nosotros, hacia qué eclosión labramos, qué pretendemos transformar? Y el regalo de este gesto, es que él mismo se convierte en parte de esta voz, no se trata de una mirada externa o paternal sino que se adentra en aquella voz que tiende a hacerse escuchar. Europa está en nosotros, no sólo Europa, por supuesto, pero no cabe duda de que adentrarse en la cultura europea no nos es algo ajeno: Europa está dentro de nosotros. Schajowicz nos permite dar pasos importantes en el proceso de auto-gnosis y lo que traía consigo era justo y necesario sembrarlo en estos lares, el terreno ya estaba preparado. Por otra parte, se debe exaltar la receptividad del Caribe, es desde estas tierras que florece este pensador, en sus celebraciones y en sus rechazos.

Fidelidad a la tierra es ser fiel a lo que se transforma, a la mutua transformación. Nietzsche soñó con estas posibilidades para escapar del espíritu de la pesadez que se cernía en Europa en el siglo XIX, Schajowicz y Kerkhoff se encuentran entre los que pudieron-tuvieron que realizar esta experimentación.³⁴ Como todo experimento vital, duro y difícil, pero una vez más, uno no elige las condiciones de su realización.

Quince años más tarde en *Los nuevos sofistas*, su libro más desesperanzado, quizás por eso, extrañamente más libre, vuelve a reafirmar su *fidelidad a la tierra*. Pero esta vez, el tono no lo marca sólo Nietzsche, sino que lo acompaña también Spinoza:

Ser libre significa, pues, ser libre para algo. *¿Y si este algo fuera el mundo mismo*, a cuya epifanía responde el pensador con un acto de gratitud, el de *pensarlo*? (...) La libertad creativa sólo se constituye cuando renunciamos a nuestro afán de dominio sobre las cosas, cuando en vez de *imponer* nuestra voluntad a ellas, estamos dispuestos a *exponernos* a lo real, o sea, a lo que nos concierne, a lo que nos «toca». El hombre pensante «libera» el universo de las causas finales de un presunto «Creador» personal, logrando participar, de este modo de la creatividad misma que, por cierto, no es una libertad de elección (*ex rationis boni*) sino un ser-libre-para-lo-necesario. Hay que distinguir, por lo tanto, entre el conocimiento de lo «divino», facilitado por nuestra apertura al mundo, y el conocimiento del bien y del mal, motivado por el temor y la esperanza. (...) Sólo el pensar genuino –o, dicho en la terminología de Spinoza, el amor intelectual a Dios– nos permite enfocar todo acontecer *sub specie aeternitatis*,

nos permite comprender el proceso cósmico y reintegrarnos a su ritmo. Por lo tanto, *la tarea esencial del pensamiento crítico en la edad moderna consiste en redimirnos de lo trasmundano para llevarnos de vuelta a la mundanidad.*³⁵

Esta «tarea esencial» se describe como el «antagonismo básico» en *Los nuevos sofistas*, previamente se había descrito este antagonismo entre lo trasmundado y la mundanidad como la «alternativa fundamental».³⁶ No estamos sólo frente a la defensa de un principio de inmanencia a secas, sino que se insiste en la idea de una naturaleza creadora como si no pudiéramos corresponder a esta generosidad sino creando: *venerar*, para Schajowicz, *es crear, crear es dar gracias*. No es sólo la mundanidad a toda costa, sino el cuidado y la veneración y eso comienza con el cuidado del suelo propio, ahí donde se esté. Retomemos el epígrafe del comienzo:

Quien cultiva la tierra no intenta (...) imponer su voluntad a la naturaleza, sino que la ayuda, por decirlo así, a realizar sus propios designios. El agricultor se propone hacer la tierra más fértil y mejorar la calidad de los frutos, convirtiéndose de este modo en un colaborador de la *natura naturans*.³⁷

El gesto de Schajowicz es una invitación. La lectura de sus libros nos enfrenta a un número muy considerable de pensadores y artistas y más de uno puede quedar paralizado frente a tantas referencias pero en su gran mayoría estos ejemplos ilustran la veneración a una naturaleza creadora, la fidelidad a la tierra³⁸, la afirmación desesperanzada, «el amor que no espera ser amado», la catarsis de la meritocracia, la gracia que se resiste al cálculo.

No quisiera terminar sin rescatar una idea de nuestro autor que formula en *Mito y existencia* de la siguiente manera:

Hay pensadores a quienes basta *enseñar* su doctrina y otros cuya doctrina adquiere su máximo grado de diafanidad si lo enseñado es, a su vez, *vivido* por ellos. De Sócrates, Spinoza y Nietzsche podría decirse que en la coincidencia de su ser con su obra reside el núcleo profundo de su mensaje. El vivir una doctrina no significa lo mismo que el vivir según una doctrina, o sea, el actuar en consonancia con determinadas máximas morales que el pensador considera como válidas. El vivir una doctrina es el descubrirla y ejemplificarla en la totalidad de la existencia, lo cual no excluye que el pensador exprese sus ideas de modo indirecto, es decir, que se sirva de «máscaras» para proteger el rostro de su verdad.³⁹

La doctrina vivida, a diferencia de la repetición de un arquetipo mítico, añade un *nuevo* arquetipo del existir al repertorio de las posibilidades humanas.⁴⁰

Que Ludwig Schajowicz haya podido vivir de nuevo el sentido de lo trágico y, en momentos oportunos, la recuperación de lo sagrado, no es algo que pondría en duda, cada cual tiene que escuchar lo que le ha sido destinado, incorporarlo, transformarlo, hacerlo suyo. En la entrevista anteriormente citada, expresa nuestro autor:

Hablar en este medio de lo sagrado va a parecerle a los «ilustrados» un anacronismo, sólo útil quizás para controlar

a los que se rebelan contra algunas instituciones «venerables» que ‘conviene’ perpetuar. Desde luego están equivocando el sentido de aquella palabra, pues lo sagrado demanda de nosotros una resonancia y esto parece perdido en muchos casos. Pero tal vez quedan por ahí algunos «espíritus libres», algunos «exaltados», que están dispuestos a un nuevo inicio ‘fuera’ de las instituciones.⁴¹

Schajowicz realizó su tarea, ahí donde fue destinado, aquí entre nosotros, donde se esforzó por vivir su doctrina y por darle forma a sus vivencias más fundamentales a través de su palabra y de sus actos (pensar, escribir, leer, enseñar, dirigir teatro...). L. Schajowicz da ejemplo, es un ejemplo, no el único ni el último, pero la paleta de posibilidades cuenta con un testimonio más, donde la diafanidad de una doctrina se mide en su ser vivida. Es una ocasión leerlo, recogernos en él, para así agradecerle del modo más adecuado, y después de escuchar, hacer el ensayo nosotros mismos y así forjar una comunidad de pensamiento filosófico, donde cada cual intente hacer más tangible, con más perfiles, a ese pueblo que falta. Crear algo nuevo, el pueblo que haga habitable la tierra, que habite a tono con la fuerza creadora.

Quisiera finalizar con las siguientes palabras de Ludwig Schajowicz tomadas del primer número de *Diálogos*: «Participar de una cultura significa también *modificarla*.».

Bibliografía básica de Ludwig Schajowicz:

Mito y existencia. Preliminares a una teoría de las iniciativas espirituales, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1962.

Mito y existencia, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990 (2ª. ed.).

Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1979.

De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1986.

El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare. Consideraciones sobre lo sagrado, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990.

El ocaso de los héroes, Sonseca (Toledo), Instituto de Bachillerato «La Sisle», 1994.

«La fidelidad a la tierra» en *Diálogos* 1, 1964, pp. 9-21.

«Filosofar-dialogar» en *Diálogos* 2, 1964, pp. 7-15.

(Editor) *La filosofía y el mundo contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1964.

(Editor) *La encrucijada del hombre contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1977.

**Selección de fuentes bio-bibliográficas sobre
Ludwig Schajowicz:**

Echeverría, J., «Schajowicz, Ludwig: *Los nuevos sofistas*», *Sin Nombre* 6, 1982, pp. 85-87.

Kerkhoff, M., «Hierofanías. Una retrospectiva de la obra de Ludwig Schajowicz» en *Diálogos* 57, 1991, pp. 35-57.

Kerkhoff, M., «Schajowicz, Ludwig: *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*», *Diálogos* 36, 1980, pp. 160-168.

Kerkhoff, M. (ed.), *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, San Juan, E.U.P.R., 1998.

Mansilla Triviño, A. y Rojas Osorio, C. (editores), *Bibliografía de la filosofía en Puerto Rico*, San Juan, Isla Negra, 2000.

Murray, W., «*De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*» en *Homines* 13-14, 1989-1990, pp. 351-353.

Pajón Mecloy, E. (ed.), *Ludwig Schajowicz o la razón sin fronteras*, Madrid, Fundamentos, 1995.

Homenaje a Ludwig Schajowicz en *Diálogos*, año XX, número 46, noviembre, 1985.

NOTAS

¹ Sobre las relaciones entre filosofía y discurso filosófico, ver la obra de Pierre Hadot *¿Qué es la filosofía antigua?* (trad. E. Cazenave Tapie Isoard), México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998, de la que extraemos la siguiente cita: «No se trata de oponer y de separar por una parte la filosofía como modo de vida y por la otra un discurso filosófico que sería en cierto modo exterior a la filosofía. Muy por el contrario, se trata de mostrar que el discurso filosófico forma parte del modo de vida. Pero, en cambio, hay que reconocer que la elección de vida del filósofo determina su discurso. Esto quiere decir que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que los desarrolló. ¿Podemos separar el discurso de Sócrates de la vida y de la muerte de Sócrates?» (pp. 14-15).

² Ludwig Schajowicz obtiene el doctorado con su tesis *Mimik als Kunstwissenschaft (La mímica como ciencia del arte)* bajo la dirección de Karl Bühler y Moritz Schlick en 1935. En el capítulo titulado «Strindberg y el expresionismo» en *Los nuevos sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1979, pp. 173-204, Schajowicz recupera el modelo propuesto por Bühler de los fenómenos lingüísticos para explicar los fenómenos estéticos. En esta misma obra hay una interesante reflexión sobre la posibilidad del conocimiento a priori, que se basa en un texto de Schlick (pp. 306-307).

³ «El resurgir de la sofística» en *Los nuevos sofistas*, op. cit., pp. 25-60.

⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Mito y existencia*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990 (2ª. ed.), p. 269.

⁷ Ana María Leyra en su ensayo «Estética y nihilismo. Ludwig Schajowicz o la reflexión creadora» (en Pajón Mecloy, Enrique, *Ludwig Schajowicz o la razón sin fronteras*, Madrid, Fundamentos, 1995, pp. 43-52) describe del siguiente modo el proceder filosófico de Schajowicz: «Desde *Mito y existencia* hasta su último libro, *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*, el estudioso encuentra en Schajowicz una manera especial de hacer filosofía; podría decirse que su método es genealógico, que en cada interpretación de los problemas se busca más esclarecer

que explicar, y sobre todo que en cada recorrido temático emergen ante el lector las fuentes remotas de las que el pensamiento contemporáneo es heredero.» (p. 45).

⁸ Si bien el diálogo con Heidegger es constante en las obras de Schajowicz, el lector puede hacerse una idea adecuada de su interpretación al leer los siguientes tres capítulos: el último capítulo de *De Winckelmann a Heidegger. Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, titulado «La experiencia de lo sagrado: Heidegger» (pp. 323-339), el tercero de *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare. Consideraciones sobre lo sagrado*, titulado «Heidegger y los dioses de Esquilo» (pp. 59-81) y el segundo capítulo de *Los nuevos sofistas*, titulado «El final de la era humanista» (pp. 61-86). En esta última referencia señalada, Schajowicz indica lo siguiente: «(...) quizás un exponerse a lo que Heidegger llama el Ser, es decir, a una experiencia, mejor aún, a un des-cubrimiento en el que la vida se «concentra»...» (p. 62)

⁹ El epígrafe de *Mito y existencia*, que citamos a continuación, es de la autoría de W. Otto: «Zeus, Apolo, Atenea, Artemisa, Hermes, Dionysos, Afrodita – con cada uno de estos nombres emerge una gran realidad del mundo antes nosotros. La razón de la vigencia de todas estas figuras no está en su perfección artística, tantas veces invocada cuando se quiere explicar su juventud eterna, sino en su verdad. A través de ellas habla el Ser». La influencia de Otto se mantendrá a través de su obra como puede corroborarse en la página 70 de *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*, donde se cita el modo en que Otto se aproxima a la noción de *Gestalt*.

¹⁰ Véase Ramos, F. J., «El escándalo de lo sagrado» en Pajón Mecloy, E., *op. cit.*, pp. 53-66. Nos parece acertado y oportuno el diagnóstico de Ramos: «Tanto el pensamiento de Walter F. Otto como el de Martín Heidegger contribuyen aquí, en buen grado, a asentar el «esencialismo» epifánico del *mythos* griego, y el supuesto del «Ser» heideggeriano como ámbito privilegiado del pensar.» (pp. 56-57).

¹¹ *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare. Consideraciones sobre lo sagrado*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990, p. 11.

¹² En 1929, Schajowicz presentó su tesis de bachillerato sobre la filosofía moral de Nietzsche y su primer artículo publicado en Puerto Rico sobre este autor data de 1950 («¿Qué debe la axiología a Nietzsche?, *Asomante* IV, 3, pp. 16-28.). El lector puede consultar la introducción del libro *Filosofía del desencanto. Nietzsche en Puerto Rico*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998, pp. 1-20, «¿Zaratustra 'tropical'?

Una ojeada sobre tres décadas de estudios nietzscheanos en Puerto Rico», escrita por Manfred Kerkhoff.

¹³ Ramos, F. J., «La otra cara de lo sagrado» (Entrevista con L. Schajowicz), *El Mundo, Puerto Rico Ilustrado*, 6 de mayo de 1990, pp. 20-22.

¹⁴ M. Kerkhoff señala lo siguiente: «...todo lector atento que se haya familiarizado con la perspectiva adoptada en ese libro, la del retorno al *mythos* griego, se dará cuenta de cuánto ella no es sino una renovación de la iniciativa que empezó hace ciento veinticinco años con *El nacimiento de la tragedia*.» (*Filosofía del desencanto*, op. cit., p. 9). El proyecto de Schajowicz siempre estará vinculado a esta recuperación de la experiencia griega: «...nuestra concepción de la filosofía de la cultura como crítica de las iniciativas espirituales. Esta crítica nos remite a la tarea de esclarecer las experiencias básicas de los griegos, por poco adecuados que sean nuestros hábitos mentales para apropiarnos del mundo mítico que aquellos nos legaron.» (*Mito y existencia*, p. 233).

Vale la pena añadir que en el otoño de 1993, Schajowicz pronunció una conferencia titulada «El ocaso de los héroes» en la Universidad Complutense de Madrid (Sonseca, Instituto de Bachillerato «La Sisle», 1994) y que «El re-nacimiento de la tragedia» es el título de uno de sus últimos escritos (en Leyra, A. M., *Tiempo de estética*, Madrid, Fundamentos, 1999, pp. 111-128). Estas dos publicaciones de Schajowicz son las últimas a las que este investigador ha tenido acceso y, por más que resulte obvio, es importante señalar el tributo que el autor le rinde a Nietzsche en ambos títulos, como quedará de manifiesto al lector familiarizado con su obra.

¹⁵ J. Gaos publicó una reseña de *Mito y existencia* en *Dianoia* volumen X, número 10, 1964, pp. 331-340. Esta reseña puede consultarse en la siguiente dirección: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/contenido/n-meros-anteriores/10/ludwig-schajowicz-mito-y-existencia-preliminares-a-una-teor-a-de-las-iniciativas-espirituales/>

¹⁶ Kerkhoff, M., «Hierofanías: Una retrospectiva de la obra de Ludwig Schajowicz» en *Diálogos* 57, 1991, pp. 35-57; p. 38. La lectura de este ensayo es esencial para aquellos que se interesen en la obra del filósofo austriaco.

¹⁷ En el ensayo citado, Kerkhoff da algunas pistas de su distanciamiento de Schajowicz y del distanciamiento interno a su propio proyecto filosófico. Así, por ejemplo, escribe que «la opción en favor de lo sagrado como realidad oculta que está por desocultarse sigue siendo una opción en favor de algo sustancial frente a lo meramente circunstancial...»

(Ibid., p. 55). Respecto de lo cual, escribe en este ensayo de 1991: «Entretanto creo –y en ello estoy influenciado por E. Levinas y J. Derrida– que hay que abandonar esta constelación clásica («logocéntrica»; greco-alemana). Por lo menos debe tratarse, en una primera etapa de su dismantelamiento, de invertir su orden jerárquico, de manera que la circunstancia (ocasión favorable o desfavorable) quede rehabilitada frente a la instancia predominante del instante eternizado (la presencia sustancial).» (p. 56).

¹⁸ Op. cit., p. 137. Resulta muy fecundo leer *Los nuevos sofistas* como una reflexión sobre los límites del lenguaje, la riqueza del silencio y el vigor de los cuerpos. Ahondando en la perspectiva primera, nuestro autor escribe: «Se trata para mí de contraponer, de un modo radical, la singularidad humana a la gregariedad: también el *concepto* –herencia cultural– tiende a igualar a los entes y, en última instancia, a los hombres mismos que hacen uso de él para comunicar sus experiencias, mientras suelen olvidar que lo más importante de éstas ha de permanecer, ya según Gorgias, *incomunicable*. / Nuestra investigación podría, pues, llamarse un intento de explorar los límites, siempre desplazables, de la comunicabilidad, que los nuevos sofistas nos sugieren, a veces con toda clase de aporías (que reconocen como tales).» (p. 17). Desde estos planteamientos puede comprenderse la convivencia de la reflexión teatral en este libro junto a la clara influencia de Ludwig Wittgenstein: el gesto expresivo y el ámbito de lo decible.

Nuestro autor vincula el silencio o lo que se *muestra* con lo ético, he aquí, otra intuición fructífera presente en este libro: «...no nos extraña que las dos obras tal vez más famosas de la filosofía contemporánea, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, tengan en el fondo carácter ético –o mejor, carácter ético-estético– si bien ambos autores reconocen que lo ético es solo experimentable pero no formulable. Si tomamos conciencia de esta incomunicabilidad, de esta condición inefable de lo ético –negada por la metafísica que se sirve de conceptos intemporales– ¿será esto algo más que un síntoma de nuestro despertar, que implicaría un desertar de nuestra cultura petrificada?» (p. 63).

¹⁹ De aquí la íntima cercanía con la vida de Paul Celan, a quien le dedica el mencionado primer capítulo de *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*. Puede leerse al respecto el hermoso escrito de Francisco José Ramos «El pensamiento de la gratitud: Schajowicz y Celan» en *La Torre*, año XIV, 51-52, pp. 107-119.

²⁰ Tómonse en consideración las siguientes citas en relación a este tema: «Nuestra experiencia de una *Charis* nueva, o de la Nada, no conoce –más bien impugna– la

revelación de una «deidad» tal como la que hemos venerado hasta ahora. Esto es una especie de nihilismo religioso, que precisamente por ser religioso se diferencia del nihilismo a secas. La epifanía de esta Nada puede solamente realizarse cuando existen hombres que no pueden renunciar a lo sagrado, pues ven en él, justamente – la Gracia.» (*El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*, p. 22); «Un nuevo ethos gnóstico se anuncia en lo que he llamado el nihilismo religioso, ya que no consiste en la adoración o el culto a cualquier dios sino en la trágica experiencia de la *ausencia divina*, que en Celan se llama Nadie (*Niemand*).» (Ibid., p. 25). El término «nihilismo religioso» también aparece en *Los nuevos sofistas*, a propósito de la obra de Beckett (último capítulo titulado «Beckett: apoteosis de la aporía», pp. 531-565).

²¹ Op. cit., p. 26.

²² Op. cit., p. XVIII.

²³ No nos consta que Schajowicz haya leído al pensador judío de estirpe heideggeriana, E. Levinas, dicho encuentro hubiera sido, posiblemente, muy fecundo. Como se señaló en la nota 17, este encuentro sí causó una disminución de las pretensiones metafísicas en otro europeo-puertorriqueño, el recordado Manfred Kerkhoff.

²⁴ Véase al respecto el artículo de Victoria Espinosa, «Ludwig Schajowicz en el Departamento de Drama de la Universidad de Puerto Rico. (Impresiones subjetivas de un recuerdo)», *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, XXIV, 89, 1985, pp. 49-52. En relación a su presencia en Cuba y su importante quehacer en el teatro cubano puede consultarse el libro de Elina Miranda, *Calzar el coturno americano*, La Habana, Ediciones Alarcos, 2008. También puede consultarse el texto de Olga Sánchez Guevara, «Ludwig Schajowicz, a un siglo de su nacimiento» en *Cuba Literaria. Portal de literatura cubana*: <http://www.cubaliteraria.com/articulo.php?idarticulo=12714&idseccion=48>

²⁵ Op. cit., p. 34.

²⁶ La huella de Deleuze en Schajowicz está presente sobre todo en *Los nuevos sofistas*, donde se citan obras tan centrales como *La lógica del sentido*, *Diferencia y repetición* y *El Anti-Edipo*, primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, escrito junto a F. Guattari. Estas referencias suelen incidir en la interpretación deleuziana de Nietzsche, en las nociones de «sinsentido» y de «caosmos» y en las relaciones entre teatro y filosofía, de la mano del concepto de «simulacro».

²⁷ En momentos en que hubiera sido esencial mantenerlo, esto es, al comienzo de la década de los 90, en pleno auge del neoliberalismo político y de la ‘debilidad’ filosófica. Desconocemos las razones por las que nuestro autor substraer este subtítulo pero no

hay que dejar de tomar en consideración la fuerza desesperanzadora que arroja a algunas reflexiones de Schajowicz, sobre todo en *Los nuevos sofistas* (sobre este tema, puede consultarse la importante nota 33 del capítulo IV, «La paradoja de Nietzsche», y la respuesta de Schajowicz a su amigo Juan Rof Carballo quien había iniciado un debate público al respecto con él en el periódico español ABC).

²⁸ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas* Vol. I. *Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 330 («Ensayo de autocrítica», 2).

²⁹ «La fidelidad a la tierra» en *Diálogos* 1, 1964, pp. 9-21; p. 9.

³⁰ Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?* (trad. T. Kauf), Barcelona, Anagrama, 2001, p. 86. Los autores remiten a la sección titulada *De pueblos y patrias* del libro de Nietzsche *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, (trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1999), en la elaboración de estas consideraciones geofilosóficas. Puede consultarse el ensayo de C. Rojas Osorio «Geopolítica de la razón» en Ramos, F. J., *Hacer: pensar. Colección de escritos filosóficos*, Río Piedras, E.U.P.R., 1994, pp. 433-449, para el desarrollo de ideas afines a la problematización de una geofilosofía en clave latinoamericana.

³¹ Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas, II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (trad. J. B. Llinares) en *Obras completas* Vol. I. *Escritos de Juventud*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 698 (primer apartado).

³² «La fidelidad a la tierra», op. cit., p. 10.

³³ Ibid. p. 14.

³⁴ Sobre la presencia de personas «que nacieron fuera de Puerto Rico pero que en algún momento de sus vidas dejaron su tierra nativa y optaron por vivir y compartir su existencia con la comunidad puertorriqueña...», véase el libro editado y escrito en su gran mayoría por Carlos Rojas Osorio –de quien tomo las palabras citadas–, *La filosofía en Puerto Rico: los transferrados*, Humacao, Editorial Rafael Paulino, 2011.

³⁵ Op. cit., p. 291. *Mito y existencia* antecede en el tiempo a esta apelación a Spinoza: «Al fin se oye de nuevo la voz de la generosidad que no exige ninguna recompensa sino que se prodiga por la necesidad que ella misma experimenta de volcarse.» (p. 69; sobre Spinoza, pueden consultarse también las páginas 279-280).

³⁶ El capítulo noveno de *Los nuevos sofistas* lleva el título de «El antagonismo básico», es el primer capítulo de la tercera parte cuyo título es «El mundo desdivinizado». Este capítulo recoge casi en su totalidad pero con modificaciones el contenido de un

artículo publicado en la renombrada revista *Sur* en 1964, bajo el título de «La alternativa fundamental».

³⁷ «La fidelidad a la tierra», op. cit., pp. 20-21.

³⁸ Recordemos las palabras de Zaratustra: «Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.» *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1998, (Prólogo, 3).

³⁹ Op. cit., p. 125. Sobre esta idea, añade Schajowicz que: «La «doctrina vivida» de un gran pensador es –o, por lo menos, tiende a ser– un *mito vivido*, mas no en el sentido de una actitud arcaizante, de una asimilación de ciertos gestos arquetípicos de un «antepasado», o sea, de la reanimación de un mito ya disponible, sino en el sentido de la autorrealización ejemplar de un pensamiento en el cual se evidencia la consustancialidad del autor con su obra.» (p.129).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁴¹ «La otra cara de lo sagrado» (Entrevista con L. Schajowicz), op. cit.

RESEÑA

EN TORNO AL LIBRO *THE REMAINS OF BEING* (COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, 2009) DE SANTIAGO ZABALA

Preguntamos la pregunta: ¿qué pasa con el ser? [wie es um das Sein steht?] ¿Cuál es el sentido del ser? No lo hacemos para presentar una ontología en estilo tradicional, ni tampoco para enumerar críticamente los errores de ensayos anteriores. Es algo por completo diferente. Trátase de volver a unir la existencia histórica del hombre, y al mismo tiempo, la de nuestro existir futuro más propio –dentro del todo de la historia que nos ha sido asignado– con el poderío del ser; el cual se debe descubrir originariamente. Todo esto, como es natural, en los límites permitidos por la capacidad de la filosofía. – M. Heidegger, Introducción a la metafísica (la traducción es de Emilio Estiú)

¿Cómo traducir a nuestra lengua el título de este libro de Santiago Zabala, cuyo asunto medular nos proponemos abordar en las líneas que siguen? El desafío de la traducción es indispensable para atender con rigor la propuesta filosófica que ahí se plantea. Diría, incluso, que todo lo que sigue es un ejercicio de traducción (*Übersetzung*). Si, por ejemplo, traducimos *The Remains of Being* por «Lo que queda del ser», se podría afirmar que la propuesta de Zabala tiene como referente lo que ha prevalecido del «poderío del ser» (*die*

Gewalt des Sein: también se podría traducir por «la fuerza o violencia del ser»), una vez se ha llevado a cabo la «destrucción» metafísica del «concepto» (*Begriff*) que permite recuperar la pregunta originaria por «lo que es» (*óntos*).

Dicho esto, podríamos también traducir: «Los restos del ser», con lo cual se pondría en perspectiva un cierto desgaste del *sentido* del «descubrimiento del ser» – y no ya sólo de la pregunta por «lo que es». De esta manera estaríamos ante el descubrimiento o *desvelamiento* (*Unverborgenheit*) con que se inaugura el horizonte filosófico de Occidente. Esto explica que para Heidegger la «verdad» (*Wahrheit*) sea y aparezca, no ya como *adequatio intellectus et rei*, sino en su sentido más primordial, como *Aletheia*: término que bien podría traducirse por *revelación*, siempre y cuando que ésta se entienda como una tarea que hay que *aprender a emprender* o realizar para dar con el *revelar* de «lo que hay» o «lo que se ofrece» (*was es gibt*) en medio de un no menos persistente ocultamiento (*Borgenheit*).

Este movimiento del velar y desvelar ponen en juego, a la manera de una danza iniciática y misteriosa (*geheim*) la diferencia ontológica de Ser (*Sein*) y ente (*Seiende*) que Heidegger retoma de Aristóteles para reorientarla en virtud de la necesidad de recuperar la abertura inicial del pensar (*denken*): «Pero si la pregunta directriz (¿Qué es el ente [*Seiende*]?) y la pregunta de fondo (¿Qué es el ser [*Sein*] son [a su vez] cuestionadas, entonces esto revierte sobre el preguntar: ¿Qué es lo que es...? La abertura del ente en su totalidad y la abertura del Ser han de ser investigadas por el pensar [*denken*]».¹ A luz de esto, el título *The Remains of Being*

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I. Cito de la edición francesa en dos volúmenes publicada en Gallimard, París, 1971, p. 67.

saca a relucir el hecho de que, luego de más de dos mil quinientos años de historia de la filosofía, hay que *hacer* algo con la tarea de *pensar* los restos, las sobras, los sobrantes, (los *left over*, podríamos añadir), de lo que a partir del siglo XVII se comienza a nombrar como «ontología». Sin embargo, lo anterior supone reconocer la labor de la propuesta de Martin Heidegger de la «destrucción de la metafísica» y, con ello, de que «La humanidad occidental, en todas sus relaciones con el ser, está bajo todos sus aspectos sostenida por la metafísica... Aunque la filosofía ha sido definida desde mediados del siglo XVII como «ontología», el estudio del ser como tal, su naturaleza, fue, es y será siempre metafísica.» (*Western humanity, in all its relations with beings, is in every aspect sustained by metaphysics... Although philosophy has been defined since mid-seventeenth Century as «ontology», the study of being as such, its nature was, is, and will always be metaphysical.*² Si esto es así, entonces la «destrucción de la metafísica», en vez de significar su «superación» supone reconocer en todo momento *interrogar su fundamento* a lo largo del trayecto histórico de la cultura occidental, desde lo antiguos griegos hasta el actual despliegue de la modernidad. «Destrucción no significa destruir sino dismantelar, liquidar, dejar a un lado las meras aseveraciones históricas acerca de la historia de la filosofía. Destrucción significa – abrir nuestros oídos, hacernos libres para todo aquello que nos habla en la tradición como el Ser de los seres [*Being of beings*]]»³. Comenta Zabala: «Lo que tiene que ser destruido para Heidegger es lo que encubre [*cover up*] el sentido del Ser, las pilas de estructuras que se han sobrepuesto unas a otras y que han llegado a hacer del Ser algo irreconocible,

² S. Zabala, *The Remains of Being*, p. 12.

³ Heidegger citado por Zabala, op. cit., p. 4.

esto es, la metafísica.»⁴ No puedo dejar de precisar, en este contexto, que Heidegger llevó al límite ciertas posibilidades del *discurso* filosófico, abriendo otras todavía por descubrir. Pero se trata de *ciertas* posibilidades, es decir: de aquellas que él mismo se trazó en torno a la pregunta por el ser o por el Ser (el uso aquí de minúsculas o mayúsculas, al menos en nuestra lengua, es determinante) –el «Verbo de los verbos», como le llama Jean Beaufret. La labor y el esfuerzo del gran pensador alemán– *Ein Master auf Deutschland* –como le llama Safranski–, son enormes. Esto, a mi entender, no lo hace «el más grande filósofo del siglo», como algunos sostienen, aunque sí, no cabe duda, uno de los más sobresalientes y quizá el más polémico e influyente.

Entiendo que este libro de Zabala responde a la urgencia de un volver a tomar la iniciativa filosófica, siguiendo la propuesta de Heidegger, justamente en los momentos en que el auge estrepitoso de las tecnologías, el conflictivo prestigio de las ciencias y la apoteosis mundial del capitalismo han reducido la actividad del pensar al manejo eficaz y eficiente de las fuerzas vitales e inorgánicas de la «naturaleza». Ante la violencia imperante de los parámetros de una Modernidad que se abisma en la vacuidad de sus pretensiones, hay que oponer la tarea de recuperar los *remiendos ontológicos* que el propio discurso filosófico ha llevado a cabo en virtud de su milenar cuestionamiento.

No más dicho esto, damos con la que quizá sea la traducción más acertada del título *The Remains of Being*: «Los remanentes del ser».⁵ Siendo esto así, podríamos preguntarnos, siguiendo el

⁴ Idem.

⁵ Así ha sido, en efecto, traducido a nuestra lengua en la Editorial Bellatierra, Barcelona, 2010.

ánimo del libro de Zabala, lo que sigue: ¿qué es lo que queda después de la expoliación humana de su propia condición y de las condiciones materiales e inmateriales del planeta? Podemos preguntar también: ¿es el «ser» lo que se nos ha ocultado; o es la confortable manipulación de los «entes», es decir, de todo lo que aparece y se presenta a nuestra disposición, lo que nos impide reconocer el «olvido del ser» (*Seinvergessenheit*) y, con ello, la diferencia ontológica entre «ser» y «ente»?⁶

De esta manera sale a relucir el trasfondo ético y político, y no solamente ontológico, de la tesis del libro, expuesta en las primeras líneas del Prefacio: «La tesis de este libro es que la filosofía, desde Platón, no solo ha sido un «olvido del ser», como explica Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, sino también una expresión de los remanentes del ser, esto es, de los remiendos del ser. Si como Parménides, Heidegger y Levinas han sugerido, que «to on», «es gibt Sein» y «il y a de l'être», la razón es que el Ser es un acontecimiento [*event*], una suerte de generosidad inicial y un regalo [*gift*] a través del cual la filosofía comienza.»⁷

Se podría afirmar, en efecto, que toda la obra de Heidegger es un rodeo (*periodos*) para sacar a la luz y poner en claro el Ser en

⁶ Esto mismo nuestro autor lo expresa así: «It is we who are destroying Being (subjective), or it is Being destroying independent of us (objective)? This same problem arises with the *Seinvergessenheit*, the oblivion of Being, because the question is whether it is we who has forgotten Being (subjective) or Being that has forgotten us (objective). Who is in the driver's sit, Being or us?» (p. 26) Me pregunto, sin embargo, si tiene sentido plantear el asunto fundamental del «olvido del ser» en términos de las categorías modernas de «subjetividad» y «objetividad», cuando para Heidegger, sobre todo a partir de *Ser y tiempo*, hay que aprender a prescindir de ellas, una vez descubierto el horizonte histórico y temporal del *Dasein* (ser-ahí). Esta es una de las no pocas incongruencias dentro del contexto del pensamiento de Heidegger del libro que reseñamos.

⁷ P. xi.

tanto que acontecimiento o acaecer fundamental (*Ereignis*) que mueve al pensar en su sentido más prístino y originario. De ahí el vínculo con la generosidad y gratitud espontáneas (*sponte sua*) por la que se ofrece la gracia (*Danke*) y el recuerdo (*Andenken*) de dicho pensar (*denken*). La tarea a realizar es, pues, la de la recuperación de una memoria histórica y ontológica, ligada desde sus orígenes a la *transmisión de un mensaje* que no cesa de revelarse (*Aletheia*), en el doble sentido de lo se muestra y se vuelve a ocultar, como ya hemos señalado. No otro es el sentido de la esencia (*Wesen*) de la verdad (*Wahrheit*) para Heidegger.

Para ilustrar esto último hay que tener ahora en cuenta el subtítulo de *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics*: «Ontología hermenéutica después de la metafísica». En efecto, si bien la matriz de este libro es la obra de Martin Heidegger, sus elaboraciones giran en torno a una serie de pensadores que han heredado el proyecto de la «destrucción de la metafísica». Estos son sus nombres: Reiner Schürman, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Hans Georg Gadamer, Ernst Tugendhat y Gianni Vattimo.

El pensamiento de estas figuras de la filosofía contemporánea se expone de manera concisa, aunque algo apresurada, porque el propósito es remarcar la tarea que el autor se ha propuesto, la cual queda expuesta claramente en estas palabras: «Si la única posible ontología después de la metafísica es una ontología de los remanentes, porque su pregunta («¿qué pasa con el ser?» o «¿qué hubo del ser?») es la mejor manera de acoger es estatuto del Ser después de la destrucción de la metafísica («dentro de la metafísica no hay concierne al Ser en cuanto tal»), entonces *mi deber hacia el ser* en esta obra es el de hacer nuevas preguntas a

través de seis de los beneficiarios de los atisbos filosóficos de Heidegger, esto es, entrando en un diálogo con los filósofos de los remanentes.»⁸

Queda claro entonces que el autor se propone exponer aquellos aspectos de los filósofos mencionados que permitan adelantar la labor de un *preguntar* acerca de los remanentes del ser, una vez consumado su olvido por vía del relevo que la cultura moderna ha tomado de la metafísica, bien entendida como aquello que la historia del pensamiento occidental ha *destinado* para sí. Queda así validada la tarea de la «destrucción» (*Destruktion*) y «deconstrucción» (*Abbau*) de la filosofía entendida como el *legado conceptual* de la metafísica que da pie al despliegue del predominio técnico y científico del mundo. No otro es el ámbito de la «posmodernidad». Calificativo que, a mi entender, y dicho sea de paso, oscurece más que aclara la tarea realizada y la tarea por realizar. Agradidamente Zabala lo usa poco, a diferencia de su mentor Gianni Vattimo que hace un uso un excesivo de un término que es ya un *flatus vocis* con el que se quiere mucho sino que llegue efectivamente a expresar nada.⁹

Quiero destacar en la cita de Zabala la expresión *my duty toward being* –«mi deber con respecto al ser»–, en la que «ser»

⁸ (*If the only possible ontology after metaphysics is an ontology of remnants, because its question (how is going with Being?) best suits the status of Being after the destruction of metaphysics («within metaphysics there is nothing to Being as such»), then my duty toward being [cursivas añadidas] in this work is to ask new questions through six beneficiaries of Heidegger's philosophical insights, that is, by entering into a dialogue with philosophers of remains. p.16*)

⁹ Para comprobar lo dicho, lea la Introducción del libro de Vattimo, *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003.

se escribe con minúsculas, pues ella indica que a lo anterior, hay que añadir la afirmación de un *compromiso moral*, y no ya solamente *ético*, con la renovación ontológica de la filosofía. Hay que precisar que el concepto de deber (*duty*) no puede no dejar de inscribirse en un registro que, al menos desde Kant, revela la naturaleza de un imperativo, que en este caso ya no es solamente categórico, sino además *hermenéutico*. Palabra esta última que no solamente implica, en este contexto, la usual labor de interpretación. Como el mismo autor declara, la labor hermenéutica es, antes que todo, una *actitud vital* ante aquello que se interpreta: «Being's remnants are not generated by simple interpretation but as an interpretation that one lives and carries on forward into the future.»¹⁰

La labor de interpretación no ha de reducirse, pues, a un subjetivismo arbitrario o caprichoso. Por el contrario, queda claro que el proyecto por *construir* es el de una «ontología política del presente», como bien la entendió Foucault, pero reforzado con la tarea de una interpretación comprometida con un entendimiento «desde el interior de aquellas situaciones en la que estamos envueltos»¹¹, de una parte y, de otra, con la pertenencia a una «escucha contemplativa», según enseña Derrida, en sintonía con la escucha heideggeriana: «Hemos escuchado (*gehört*), dice Heidegger, cuando pertenecemos (*gehören*) a aquello que se dice.»¹²

Se trata, por lo tanto, de *remendar* lo que ha sido deshilado a lo largo de la historia de la filosofía, la cual es, en definitiva, la

¹⁰ P. 116.

¹¹ P. 115

¹² P. 117.

historia de la metafísica, es decir, la historia del platonismo. Se trata de retomar así el hilo de una tarea interminable que es, justamente, la tarea de un pensar (*denken*) cuyo esfuerzo originario consiste, no ya en tomar el «ser» como objeto del pensar, sino en «dejar ser» (*Gelassenheit*) y «escuchar» las exigencias de esa tarea en la *historicidad* de lo que se ha pensado, y no ya como representaciones historiográficas de la filosofía.

Por esta razón los giros, signos, marcas y juegos del lenguaje en la *escritura* de Heidegger, y de los que han tomado su relevo (incluyendo, por supuesto al propio autor del libro que comentamos) no *deben* pasarse por alto o tomarse a la ligera. A propósito de esto, detengámonos ahora –ya era hora–, en la frase de Heidegger que sirve de motivo al proyecto del autor: *how is going with Being?* Tengamos en cuenta la frase en el alemán original y el contexto en que ella se produce: *wie es um das Sein steht?* Esta frase aparece en el libro *Einführung in die Metaphysik*, («Introducción a la metafísica») el cual es un «remiendo», en el sentido de «corrección», como el propio Heidegger declara, de una célebre conferencia dictada por el filósofo en la Universidad de Friburgo y en un año crucial: 1935.

En la nota de advertencia que sirve de apertura a la edición alemana de 1954, Heidegger se ve en la premura de precisar lo siguiente: «Lo oralmente dicho ya no habla en lo impreso.» Con lo cual se pone en evidencia que a la «escucha del ser» corresponde *el* decir (*Sagen*) de *un* pensar (*denken*) que no es ya, sin más, el pensar propio de la *res cogito*, «sujeto», «yo» o «cosa pensante». Se trata de un pensar entendido, primordialmente, como una experiencia (*Erfahrung*) que, lejos de confinarse a la moderna «metafísica de la subjetividad», se expone a la proximidad e

intimidad del ser-ahí o *Dasein* y, por lo tanto, a todo aquello que concierne a la existencia (*Existenz*), y no ya a la mera elucubración teórica acerca de manifestación.

A este respecto, debo decir que siempre me ha llamado la atención la cautela de Heidegger en relación con la palabra escrita, las cuales evocan el *Fedro* de Platón y su advertencia con respecto a los «peligros» de la escritura, como se revela en este pasaje de la *Carta sobre el humanismo*: «Al ponerse por escrito, el pensar pierde, con frecuencia, su movimiento. Pero, sobre todo, es muy difícil que sostenga desde sí las múltiples dimensiones de su ámbito [*seines Bereiches innehalten*]. El rigor del pensar [*des Strenges des Denkens*], a diferencia de lo que ocurre en las ciencias, no consiste en la exactitud artificial –es decir: teórico-técnica–, de los conceptos. Consiste en que el decir (*Sagen*) permanece puro en el elemento del ser y deja que prevalezca lo simple de sus múltiples dimensiones.»¹³ (Pienso que hay aquí un asunto muy interesante y para nada anecdótico que, como era de esperar, a Derrida no se le escapó. Así se afirma en *Marges de la philosophie* (1972) que «Implicitement ou explicitement, la valoration du langage parlé est constante, massive chez Heidegger.»¹⁴

Siguiendo a Derrida, habría que precisar que la escritura no es únicamente la letra. Ella es, sobre todo, el trazo imperceptible que la precede y por el que adviene el pensamiento; pero también lo impensado (*ungedacht*), entendido como aquello que el pensar no logra pensar de sí mismo, en virtud de su proximidad. Pero

¹³ «Carta sobre el humanismo», *Über den Humanismus*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1981, p. 7.

¹⁴ París, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 159, nota 20. Léase también la p. 157.

hay algo más que Derrida no dice y que me permito formular como sigue. La escritura o, más precisamente, el *gesto lúdico y agónico de la escritura en tanto que escenografía del pensar* es aquello con lo cual se inaugura un *quehacer* que habrá de poner en relieve o en primer plano la *experiencia* de la filosofía, y no ya solamente un *discurso*, que es lo que Heidegger identifica con la metafísica y la historia del platonismo. Pero resulta que, por lo mismo, la grandeza del pensamiento de Platón no puede reducirse al platonismo. Es así como la escritura filosófica de Platón responde, no solamente al juego histriónico del *theatrum philosophicum* sino, sobre todo, a un experimento con los límites del acto de pensar y los profundos vínculos del pensamiento, el lenguaje y la metáfora. De ahí lo que he nombrado como la dimensión agónica de la escritura filosófica.

La escritura platónica despliega con un arte sin igual la imagen (*eidos*) de un pensar que simula la viva voz del pensamiento a la vez que disimula la *logographía* que lo sostiene, haciendo presente lo que realmente nunca está ahí donde se dice. Esto mismo le permite realizar algo único en la historia del pensamiento filosófico: la *erotización* de la investigación en torno a lo que es o *lo que está siendo*, que es como también podríamos definir la ontología. Por más metafísico o trascendente que sea el Eros en Platón, está claro que su escritura da riendas sueltas a la parodia ditirámbica y a la risa, pues ella no cesa de dar forma al impulso visceral, carnal y amoroso que desemboca en la conversión filosófica y la práctica de la sabiduría. Este es el *élan vital* que Diógenes el cínico llevará hasta sus últimas consecuencias, a la manera de un «Sócrates enloquecido», según decía el propio Platón, y que Nietzsche habrá de hacer suyo llevando y restituyendo la escritura filosófica a su dimensión experimental.

Hay que reconocer que esta dimensión *erótica y experimental* de la filosofía en tanto que práctica o ejercicio de la sabiduría, que está en toda la filosofía antigua, tanto en Grecia como en la India y la China, es ajena a Heidegger. La escritura de Heidegger aparece, en este contexto, más bien como una *Geheim schreibenkunst* – como un arte criptográfico, propio de un «secreto intérprete del Ser» (*Geheimnisdeuter des Seins*). Esto explica, en parte, la solemnidad de su exposición y la atmósfera escatológica o apocalíptica de su mensaje. Por esta razón el «fin de la filosofía» que su pensamiento anuncia es también el «comienzo» de una última y decisiva oportunidad para el pensar. Téngase en cuenta aquí la célebre sentencia de Heidegger en su entrevista póstuma a la revista *Der Spiegel*: «Sólo un dios nos salva?»: *Nur noch ein Gott kann uns retten.*

¿Estamos ante una frase meramente retórica o, por el contrario, deja ella traslucir la sensibilidad politeísta que impregna la cultura alemana de Winckelmann a Heidegger, pasando, claro está, por los dioses del gran Hölderlin, como ha demostrado Ludwig Schajowicz?¹⁵ Pero si esto es así, ¿cómo explicar la evocación a un deidad salvadora cuando es claro que los antiguos dioses griegos son completamente ajenos al afán redentor de los «desgraciados e infelices mortales»? ¿No será ese «dios» (*Gott*) un «Dios» *todavía muy próximo* al Dios cristiano, pero vislumbrado desde la *interioridad* de un pensar a la escucha íntima del Ser – a la manera, por ejemplo, de Meister Eckhart, y no ya como objeto de estudio de la teología? «Si yo debiera todavía

¹⁵ L. Schajowicz, *De Winckelmann a Heidegger*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1986.

escribir una teología, como a veces me visto tentado a hacer, la palabra «ser» no debería aparecer ahí.»¹⁶ . Si se leen las páginas de las *Beiträge zur Philosophie. (Von Ereignis)* [«Aportes o Contribuciones a la filosofía. Acerca del Evento»], obra casi esotérica en la que el filósofo estuvo trabajando entre los años 1936-1938, se percata uno de que hay ahí el intento de fundar una especie de nueva religiosidad filosófica y de que sale a relucir por esas páginas escritas en un auténtico *idiolecto*, toda concepción sagrada del pensar, por decirlo de alguna manera.

A pesar de la insistencia de Heidegger de que la pregunta por el ser o Ser implica un abandonar a su suerte a la onto-teología, pienso que la deuda de la tradición hermenéutica con la teología, en la cual se inscribe su pensamiento, es insoslayable. Por su parte, Zabala así lo reconoce, sin tapujos: «Gadamer and Luther, thought their understanding of the «classical» and the biblical Scriptures, have indirectly given us the closest model there is to Being's remnant.» (p. 112) [Como también lo ha hecho Vattimo en relación con su lectura de la «muerte de Dios»] Todo lo cual me conduce al siguiente planteamiento: ¿hasta qué punto la «intimidad» del «puro decir» que nace de la «escucha del ser» no termina por diluirse en la *condensación metafórica* y los *desplazamientos metonímicos* de un discurso, indiscutiblemente poderoso y persuasivo, pero que, por lo mismo, no es capaz de percatarse de las limitaciones de una forma de pensar que identifica la pregunta por el Ser con una escucha con la que se juega el destino de la nación alemana, y con ella, el de Occidente y del *resto* del mundo?

¹⁶ Heidegger citado por Derrida en *De l'esprit, Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987, p. 13.

«Por eso, escribe Heidegger en 1935, relacionamos la pregunta por el ser con el destino de Europa, donde se decidirá el de la Tierra, con lo cual para la misma Europa, donde nuestra existencia histórica prueba su posición central.»¹⁷ Esta *geopolítica* de la propuesta ontológica de Heidegger persiste a lo largo de toda su obra. Ella es inseparable del reconocimiento de la lengua alemana como la legítima heredera de la grandeza de la antigua lengua griega y con el tono oracular de una escritura que se siente llamada a resguardar la experiencia de la «verdad» (*Aletheia*), entendida como aquello que hay que aprender a revelar en medio de su persistente ocultamiento.

No otro es el trasfondo de las lecciones sobre Nietzsche ofrecida entre los años 1933-1935, por la que, dicho sea de paso, aprendemos mucho más del propio pensamiento de Heidegger que de la filosofía de Nietzsche. Las lecciones son contemporáneas de la militancia de Heidegger dentro del Partido Nacional Socialista Alemán, y de sus compromisos oficiales y extraoficiales con el régimen nazi. Se trata de un asunto delicado del que se ha hablado y escrito mucho, muchísimo. No voy a entrar en ello, por supuesto. Pero sí quiero dejar claro que, a mi entender, la importancia y aportación de la filosofía de Heidegger para nada se ve malograda por su deslumbramiento, se me ocurre llamarle así, con la «facticidad histórica» del momento más álgido de su propio pensamiento. El asunto tiene que ver con el propio «esencialismo» de la filosofía de Heidegger, y el derrotero histórico y cultural de Alemania. Pienso que quienes con más

¹⁷ *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1972, p. 79.

lucidez, serenidad y contundencia han expuesto sobre esto son Jacques Derrida y, antes que él, Karl Löwith¹⁸.

Pero lo fundamental es lo que todo ello nos revela de la extrema violencia y voluntad de destrucción del pasado siglo XX en lo que la obra de Heidegger se inscribe. La pregunta que me hago es: ¿cómo explicar que «el más grande filósofo del siglo XX» se haya dejado seducir por «la más grande estupidez» (*die größte Dummheit – la Grosse bêtise*) del siglo más violento de la historia moderna? Más que el filo nazismo de Martin Heidegger, el asunto fundamental aquí es el problema de la filiación o de la *phylia* en una época que, como la nuestra, parece haber perdido de vista, como ninguna otra, lo más básico y elemental, esto es: que *ser* significa, sobre todo, *respirar*. (Escribe Nietzsche: «¡El concepto de ser! ¡Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra su origen miserable y empírico! Pues «*esse*» solo significa, en definitiva, respirar.»¹⁹)

Todo lo cual me lleva a hacer un segundo planteamiento: ¿hasta qué punto, la propuesta de Heidegger, en su afán por destruir o deconstruir (*abbauen*) la metafísica logra, contra toda expectativa, *coronar* su *inscripción* –la de la metafísica y la del propio pensamiento de Heidegger–, en la historia del pensamiento europeo-occidental, llevando a cabo, con ello, una *críptica recuperación* de la tradición teológica y religiosa del platonismo?

¹⁸ De este último consúltese su libro *Mein Leben in Deutschland von and nach 1933*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlag, 1986. Un libro importante, aunque más virulento es el de Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, París, PUF, 1990.

¹⁹ *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Editorial Valdemar, 1999, p. 90.

Por «crítica recuperación» entiendo aquí aquello que se restituye, di/simulando sobrepasar (*verwindung*) el influjo de lo que, por otra parte, no logra *sustraerse*. Por «platonismo» entiendo aquí el principio hermenéutico de que hay una *esencial interioridad* (¿espiritual o *geistlich*?) que permanece incólume a través del devenir, y cuyo legado hay que sacar a la luz, una y otra vez, para salvaguardar la originaria integridad del pensar. Si esto es así, me pregunto si acaso no ocurre con la obra de Heidegger que «el Ser termina por devorar el tiempo de la temporalidad», para valerme de una expresión de Henri Meschonnic, y que el horizonte de la temporalidad termina subordinado a una concepción etnocéntrica de la historia, muy cercana en su temperamento a la de Hegel.

Si, como afirma Zabala, el «entendimiento hermenéutico» nos da «el más cercano modelo» para pensar a partir de los remanentes del *Ser*—escrito ahora con mayúsculas, como debe ser—, entonces salta a la vista que de lo que se trata es de volver a la proximidad del *Dasein* y, por ende, a la interioridad del lenguaje como «morada del Ser: *This message is Being, and its tidings are the remains of Being, which varies from message to message. The more Dasein focus on preserving the message, the more messages Being will generate, because it brings tidings, thus news, information, and reports that will always have the postmetaphysical nature of remains.*²⁰

Ante lo cual, concluyo preguntándome: ¿qué puede significar la frase «la naturaleza postmetafísica de los remanentes» cuando

²⁰ P. 149.

se ha sostenido que la metafísica no se puede «superar» (*overcome*); o que no puede ser «completamente superada»²¹ Más aún: si el «poderío del ser» es un acontecimiento (*Ereignis*), y no la presencia de una entidad o realidad substancial que se la puede representar y manejar, subjetiva u objetivamente, si esto es así, entonces ¿cómo puede hablarse de un «desgaste» o «remanente» de aquello que, en cuanto tal, no deja nunca de acaecer? ¿No sería más fecundo distinguir entre metafísica y ontología para poner en perspectiva, no ya la superación o no de la metafísica sino su más claro entendimiento como legado del pensamiento europeo-occidental? Por metafísica habría que entender, precisamente, la necesidad de descubrir un fundamento del devenir o de la incesante temporalidad, sea trascendente, inmanente o abismal. Con lo cual, habrían otras ontologías posibles que no habrían de estar necesariamente comprometidas con la metafísica. Por ejemplo: se podría entender a la ontología como la investigación de lo que está siendo, es decir, como la lógica de un único acontecimiento que es, precisamente, lo que significa ser-tiempo y no ya ser y tiempo.

FRANCISCO JOSÉ RAMOS

²¹ Véanse las páginas 46 y 22, respectivamente.

RESEÑA

CARLA CORDUA **¿RELATIVISMO DE LA VERDAD?**

El mundo articulado por el lenguaje, como dice el filósofo, no puede ser separado o dividido de éste, pues, careciendo de un modo de ser aparte de la palabra humana no puede ser relativizado o comparado externamente con aquél. El relativismo filosófico y sus problemas carecen de toda función en la manera de pensar de Wittgenstein.

(Carla Cordua, 2010: 151)

Carla Cordua, en su reciente libro *Once ensayos filosóficos*, (Santiago, Ediciones de la Universidad Diego Portales, 2010, pp. 267), trata en varios capítulos el tema del relativismo y lo hace desde un enfoque eminentemente crítico. Sus consideraciones sobre este tema se focalizan en tres autores contemporáneos: Wittgenstein, Foucault y Sloterdijk. Resulta, pues, novedoso que introduzca a Michel Foucault en el panorama de sus investigaciones filosóficas.

La metafísica antigua tenía un concepto de la verdad omniabarcante, unitario, cerrado e inmutable. Esta verdad solo la

poseían los sabios, y la mayoría de la gente la ignoraba. El concepto antiguo de verdad tenía también una dimensión moral, como la necesidad de conocimiento y cuidado de sí para llegar a ella. «Entre los agresivos negadores la verdad según la tradición, el pensador que ha dejado las huellas más profundas es Nietzsche. La ciencia, el saber y la filosofía en general, todas las formas de verdad, están profundamente envueltas con los intereses de la vida que lucha por durar e imponerse sobre lo que se le opone y la limita». (Cordua 2010: 100) Francis Bacon lo había dicho cuando afirmaba una cierta relación entre verdad y poder, conocimiento y poder. Con Friedrich Nietzsche la verdad ha sido destronada. Esta visión del solitario de la Alta Engadina ha tenido una influencia enorme en la posteridad y hasta nuestros días. Entre los descendientes de Nietzsche, pero no completamente fieles a él en esta perspectiva de la verdad, está Michel Foucault y Sloterdijk.

Comencemos con Sloterdijk. «Al ocuparse de la cuestión de la verdad, Sloterdijk se inspirará [...] en la teoría heideggeriana de la apertura de la existencia humana al mundo». (104) Para el filósofo de Friburgo la verdad, *aletheia*, es desocultación. «Esta interpretación de la verdad como desocultamiento asigna a ella un lugar en el orden fenoménico». (104) La verdad es algo que solo se le ocurre al ser humano y le sucede en el tiempo, en un ir y venir de lo oscuro a lo iluminado. «Esta doble condición humana de poder estar fuera de sí y adentro consigo mismo es lo que hace posible que el hombre tenga mundo, una exclusividad que no comparte con nadie. Sloterdijk conservará en su obra estos aportes originales de Heidegger». (104) Pero, Sloterdijk se separa del maestro al adoptar un punto de vista antropológico y naturalista. Heidegger no explica cómo llegó el ser humano a estar en la situación de que la verdad informe la vida de un modo total.

Sloterdijk examina, pues, esa dimensión histórico-cultural de la verdad. Lo verdadero no existe sin el error. Guardamos las verdades conocidas como en un granero; y lo que no se quiere guardar se echa al vertedero. Esa verdad que se quiere guardar está ligada a algún grupo social y algún lugar; es local. Esta verdad segura se la considera válida y debe ser honrada. La verdad científica requiere ciertas técnicas para su desocultación, no espera pasivamente que las cosas muestren su verdad, se las hace manifestarse mediante la experimentación y la observación controlada.

La verdad ilumina como focos de luz rodeada de una inmensa oscuridad. Esa relación dialéctica entre lo iluminado y lo oscuro es determinante en la historia de cómo el ser humano ha llegado a la situación de que la verdad informe toda su vida. Sloterdijk considera los lugares en que la verdad acaece. La verdad no se refiere a un estado de cosas ni es propiedad de enunciados probados a la luz de la experiencia actual. Más bien hay un ir y venir entre lo iluminado y lo inmenso de la oscuridad. Fijarnos solo en el presente es escapar a la dinámica histórica de la verdad.

El punto que más destaca Carla Cordua en las consideraciones de Sloterdijk sobre la verdad es que hay muchos tipos de verdad y que no están sujetos a un orden fijo y definitivo. El posmoderno filósofo alemán «cultiva el análisis filosófico de casos y las formas de verdad que fueron mencionadas tradicionalmente». (108) Para Sloterdijk Hegel y, sobre todo, Heidegger han sido los pensadores responsables del vuelco histórico de la verdad y sus resultados son satisfactorios.

Sloterdijk considera también el aspecto pragmático de la verdad. El éxito en la acción ha sido desde el nivel animal un

indicador de la verdad. Por esta vía se llegó a decisiones acertadas en acciones certeras. «El doble sentido de la verdad como develamiento del éxito de la acción adecuada, por una parte, o como la enunciación de la proposición apofántica, por la otra, ha sido reconocido por los hombres desde siempre». (109).

Hay verdades también que se relacionan con la existencia íntima de la persona. Sloterdijk se refiere a las *Confesiones* de san Agustín. El obispo de Hipona expone la propia intimidad. Las confesiones por iniciativa personal son una mejor forma de manifestación de la verdad que la que resulta de la amenaza y la fuerza, como en la tortura.

Existen también las verdades del analfabeto. O la verdad que nos corresponde considerar en relación a los alimentos. Qué alimentos son más verdaderos. Aquí la verdad es más bien la incorporación del objeto consumido a un receptáculo. «Para nosotros, este intento de incluir otras acepciones de verdad en sus exploraciones, resulta meritorio e interesante pues otros pensadores suelen detenerse, al referirse a este asunto tan principal, en breves declaraciones apenas dan con una posición que parece puede resolverlo todo acerca de vastos y complejos problemas». (110) Aquí asoma de nuevo la diferencia entre legos y expertos (chamanes, visionarios, etc.)¹ «Nunca ha habido un pueblo que no desarrolle al menos de manera rudimentaria un ‘sistema bicameral’ de acceso a la verdad». (111) Es la idea de Sloterdijk de dos cámaras del conocimiento: la cámara de los comunes y la cámara de los lores; donde la verdad se diferencia

¹ Foucault también recurre a este saber de no expertos en lo que él denomina los saberes sometidos. Cfr. «*Il faut défendre la société*», *Cours au Collège de France, 1976*, París, Gallimard/Seuil, 1997. Lección del 7 de enero de 1976, pp. 3-20.

como si se tratara de dos pueblos distintos. Por ejemplo, la alta cultura y la escritura, durante milenios, casi se identifican. Como si unos pocos tuvieran el monopolio de la cultura. Esta rivalidad entre la verdad de los legos y la de los expertos ha sido constante. En Atenas Platón se lanzó, desde «la verdad», contra las verosimilitudes de los sofistas. En el imperio romano Dioclesiano persiguió a los adivinadores, astrólogos e intérpretes de signos. Los filósofos y científicos de la Antigüedad pretendieron constituir el universalismo. Y se creían inteligencias separadas como si fuesen castas. Dichos filósofos y científicos predicaron la paz y la concordia, pero Sloterdijk concluye con mucha ironía que ellos predicaban la paz «después de haber descrito el engreimiento y la oculta agresividad de los expertos». (113) El científico pretende romper con los ídolos del teatro. Subsisten las dos cámaras del conocimiento, aunque los expertos parecerían decirnos que ellos son «la parte más escéptica de la filosofía y de la ciencia».

Sloterdijk, siguiendo a Nietzsche, afirma que el deseo de saber es una forma de la voluntad de poder. El saber no logra saciar la voluntad de saber. El ser humano vive siempre en la «errancia». Lo cual vale tanto para el individuo como para el grupo. La crítica es lo único que ayuda a la verdad. La verdad implica lucha contra el enmascaramiento. Hegel y Heidegger nos han hecho presentes la historicidad de la verdad. La historia de la verdad ilumina «épocas del proceso histórico que afectando por igual al hombre y al mundo». (119)

Las dos ideas que Carla Cordua destaca en las consideraciones de Sloterdijk sobre la verdad son la historicidad del saber y la verdad y la pluralidad de prácticas en donde se produce la verdad.

Wittgenstein no es relativista. Carla Cordua dedica uno de los ensayos de este libro a la crítica de quienes presentan al filósofo

vienés como un relativista. La autora se propone presentar argumentos que pretenden liberar a Wittgenstein del calificativo de relativista. De hecho el filósofo nunca se consideró relativista. Se suele argumentar sobre el relativismo de Wittgenstein con base en las siguientes consideraciones: la verdad forma parte de los juegos de lenguaje y el lenguaje está ligado a una forma de vida. S. S. Hilmy, escribiendo sobre el último Wittgenstein, considera que la filosofía de la década del 30 defiende un relativismo de base lingüística. El argumento que nos trae Cordua es muy importante y es uno de los dos que más se destaca en su ensayo. «Proponemos que la relatividad de algo consiste en tener a aquello que lo determina, define o mide, fuera de sí, como algo diverso.» (141) Ahora bien, nada es relativo a sí mismo. Para que hubiese un relativismo con respecto al lenguaje habría que admitir «que lo lingüístico puede pensarse separadamente del lenguaje. Esta ficción permite declarar luego que aquello es relativo a esto». (140)

Salvador Giner también se refiere al relativismo de Wittgenstein (en el Prólogo a un libro de Peter Winch: *Comprender una sociedad primitiva*) y lo compara con Winch. Carla afirma que no es claro que Winch defienda la tesis de la inconmensurabilidad de las culturas. Winch mismo declara que «el reconocimiento de la diversidad humana está lejos de significar un compromiso con el relativismo. (142) Pero Winch se coloca al borde del abismo puesto que afirma la incomparabilidad de las culturas afirma al mismo tiempo la validez de la pretensión de la antropología europea de estudiar científicamente la cultura de las sociedades primitivas. La ciencia persigue conocimientos universales, lo cual estaría en contradicción con la inconmensurabilidad de las culturas. Giner acerca a Wittgenstein al pensamiento de Winch, lo cual nuestra autora considera verídico

en muchos sentidos. «Pero es un error leer esta proximidad como coincidencia en el relativismo. Ninguno de los dos puede ser considerado en justicia un relativista. La crítica del racionalismo demasiado seguro de sí mismo y de cierta noción simplista de ciencia, a saber, de razón, no convierte a nadie en relativista». (144)

Wittgenstein consideraba que mucho de lo que pasa por antropología y de lo que afirman sobre «las sociedades primitivas dice más de sus autores como de sus temas». (144) Tanto Winch como Wittgenstein reconocen la gran diversidad de lenguas, culturas y formas de vida. «Ambos relacionan tal variedad, sin embargo, cree en una naturaleza humana común, que se distingue de lo que tradicionalmente se designaba con tal expresión, por la historicidad y porque la filosofía actual se refiere a ella con gran parquedad y cautela.» (145) Cordua destaca algunas de las más básicas: comportamientos comunes con relación al nacer y al morir, al dolor y a las necesidades fundamentales. «La capacidad de expresarse y darse a entender mediante un sistema de símbolos, caracterizan precariamente esta naturaleza común de todas las personas singulares y de todos los pueblos.» (145-146) Por múltiples y diversas que sean las culturas humanas, nunca puede faltar del todo la posibilidad de comunicación, de la comprensión mutua y del conocimiento de otras formas de humanidad». (140)

Wittgenstein argumenta acerca de la diferencia entre entrenamiento y aprendizaje. Los niños son entrenados en el modo de reaccionar ante ciertos signos. Los niños son entrenados a realizar ciertas actividades mientras usan ciertas palabras o a reaccionar a las palabras de otro. El entrenamiento en el lenguaje es fundamental porque es la base de todas las formas de aprendizaje. El aprendizaje presupone el entrenamiento en la lengua. «El entrenamiento puede redundar en la instalación del

otro en un sistema de convicciones y juicios diverso del que poseía». (148)

La conclusión de la autora es clara: «La convicción de Wittgenstein según la cual todo lo humano nos es, en principio, accesible, representa, no lo contrario del relativismo filosófico, sino una postura que a la vez lo ignora y lo pasa de largo». (150) El estudio de las formas de vida que se constituye en cada sociedad y en cada cultura no implica la negación de aspectos universales de la naturaleza humana. Este es uno de los dos argumentos fundamentales contra el relativismo que se le atribuye al filósofo vienés. El otro argumento, como vimos, se refiere a la relación lenguaje y mundo. «Los dos costados de la naturaleza, el de lo humano y el de lo extrahumano, forman según Wittgenstein, un estrecho entretrejimiento que garantiza la unidad de todo. El mundo que abraza ambas naturalezas es el que le confiere su contenido al lenguaje ordinario de que se ocupa la filosofía. Este lenguaje del trato social es, dice Wittgenstein, un modo de referirse a los lenguajes. La regularidad de la naturaleza tal como la regularidad autónoma del lenguaje ligado a ella, permite entrenarse en sus usos y funciones, concernerlos, adquirirlos, y valerse de ellos». (151)

Así, pues, los dos argumentos que se destacan en la crítica de Carla Cordua a quienes consideran relativista la filosofía de Wittgenstein son los aspectos comunes de la naturaleza humana y el hecho fundamental de que lenguaje y mundo se articulan unitariamente sin que quepa separarlos. El mundo se dice en el lenguaje y el lenguaje dice relación al mundo.

Juegos de lenguaje y juegos de verdades es otro de los ensayos incluidos en este libro que comentamos. En él nuestra

autora hace ciertas importantes comparaciones entre Wittgenstein y Michel Foucault. También en este caso el propósito de la autora es cuestionar el relativismo con el que son presentados ambos autores.

Wittgenstein y Foucault «coinciden también en su postura crítica frente tanto a la filosofía académica actual como a la tradición filosófica. Sus investigaciones exploran asuntos nuevos de gran complejidad; se las lleva a cabo con la intención de no dejarlas cristalizarse en teorías universales prematuras compuestas de conclusiones que esconden las dificultades sin resolver con las que se han encontrado sus autores a lo largo de sus trabajos. El carácter tentativo y provisorio de lo que afirman y de sus conceptos separa sus exposiciones de formas familiares de la filosofía histórica. Ni Wittgenstein ni Foucault desean producir teorías omniabarcantes y definitivas». (156) Las investigaciones de Wittgenstein tienen propósitos terapéuticos. Foucault no pretendía teorías totalizantes. La experiencia nos enseña a desconfiar de las monumentales síntesis. Lo que ambos pensadores investigan hoy son programas de investigación. “La filosofía se ocupa de la posibilidad de sentido y del no sentido, no de asuntos necesitados de una explicación”. (157)

En el ensayo dedicado a Sloterdijk y la verdad, Cordua se refiere también a Foucault, identificando a ambos pensadores como seguidores críticos de Nietzsche y su teoría de la verdad como relación de poder. Voy a referirme a dicho ensayo en lo que presenta de Foucault, y luego volveré al ensayo sobre Wittgenstein y Foucault. La autora cita el siguiente texto de Foucault: «La verdad es de este mundo: se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en el mundo efectos regulados de poder. Cada sociedad

tiene su régimen de verdad, su «política general» de la verdad, es decir, los tipos de discurso que en ella acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados [en ella] para la obtención de la verdad». (104)² En la modernidad hay un predominio de la verdad científica³. La verdad está ligada a instituciones políticas y económicas. Los grandes aparatos institucionales son los encargados de producirla y transmitirla: universidades, medios de comunicación, ejércitos, etcétera. Con respecto a la verdad se dan hoy grandes luchas ideológicas. Para conocer como funciona la verdad no es necesario acercarse a los sabios, sino a los políticos y a los actores de las luchas y relaciones de poder. En este punto, nos dice Carla Cordua con razón, se acerca Foucault a Nietzsche. El solitario filósofo nos da algunos instrumentos para el análisis de una política de la verdad. El conocimiento es una especie de duelo o de enfrentamiento. Así lo describe Nietzsche. Hoy ya no hay una visión cósmica, ni una sola ciencia, sino ciencias y dentro de ellas existimos nosotros hoy. Para Foucault el sujeto del conocimiento no está dado. No hay condiciones previas y universales del sujeto que lo capaciten para el conocimiento. Lo que hay son prácticas sociales en las

² La cita corresponde al libro de Foucault, *Diálogos sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 143-144.

³ Niklas Luhmann también afirma este predominio moderno de la verdad científica, pero mientras Foucault lo dice en sentido irónico, en Luhmann se trata de que el código de lo verdadero y lo falso en la sociedad pertenece en exclusiva a la ciencia. «Solamente la ciencia se ocupa de la verdad codificada.». *La ciencia de la sociedad*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 197. Asimismo afirma: «Un sistema de la ciencia surge como un sistema autónomo, basándose en la verdad como medio de comunicación y orientándose de acuerdo con su código verdad/falsedad. Los valores verdad/falsedad pueden, entonces. Asignarse solo en este sistema». p. 211.

que se constituyen tanto los sujetos como los objetos del saber. El sujeto y la verdad misma tienen una historia.

Foucault reconoce dos historias de la verdad, la interna (a partir de la historia de la ciencia) y la externa (a partir de las prácticas sociales). Ciertas formas de verdad se originan en prácticas judiciales o penales. «Los discursos humanos, sostiene Foucault, no sólo revelan convicciones sino que también son polémicos: están, en consecuencia dominados por ciertas estrategias internas destinadas no solo a decir lo que es, sino, al mismo tiempo, a ganarles a los interlocutores, derrotándolos. Analizados, los discursos revelan ciertas estructuras que el filósofo llamará 'juegos de verdad', gobernados por reglas que fijan las posibilidades de acontecer de las verdades epocales». (158) La historia crítica del pensar sería la historia de como se modifican las relaciones del sujeto y el objeto. Los modos de subjetivación no son iguales; como no es lo mismo la exégesis de un texto sagrado, la observación en la historia natural o el análisis de la conducta de un enfermo. Hay modos de subjetivación y modos objetivación, y son interdependientes. De su mutua dependencia nacen los juegos de verdad. Estos establecen las reglas por las cuales un sujeto puede decir algo con relación a la verdad. La historia crítica es la historia de la emergencia de los juegos de verdad; historia de las veredicciones y de las formas de articulación de un discurso y su correspondiente objeto. Foucault, nos recuerda Cordua, reconoce a Wittgenstein en cuanto estudioso de las prácticas sociales y de los juegos de lenguaje.

Juegos de lenguaje y juegos de verdades no tienen solo un parecido externo. Es posible que la idea foucaultiana de los juegos de verdad haya sido inspirada por la obra de Wittgenstein. «Los

juegos de verdades de Foucault aparecen en el contexto de investigaciones acerca del uso y sentido de palabras corrientes, exactamente el lugar de los ‘juegos de lenguaje’ de Wittgenstein, en la primera parte de sus *Investigaciones filosóficas* dedicadas a la exploración del lenguaje ordinario». (165)

Carla Cordua adelanta una diferencia entre los juegos de lenguaje y los juegos de verdad. Las reglas de los juegos de lenguaje no son demasiado fijas y su fin es permitir la comunicación eficaz; pero dichas reglas y su uso no constituyen el lenguaje como tal. En cambio, para Foucault parecería que esas reglas de los juegos de verdad constituyen la verdad como tal y además parece que haría muy difícil la innovación. Pero Carla Cordua responde a esta objeción. «En cambio, parecería que la gestación de la verdad a partir de un conjunto de reglas limita la posibilidad de las innovaciones y cambios. Pero esta diferencia, que separaría el sentido de ‘juego’ en los casos de los dos pensadores, es expresamente negada por Foucault». (169) De hecho, Foucault mismo afirma que los instauradores cambian incluso conjuntos de reglas. «Quién dice la verdad? Los individuos libres, que organizan un cierto consenso y que se encuentran insertos en determinada red de prácticas de poder y de instituciones constrictivas». (170, en Foucault *Dits et écrits*, vol. II, 1544/1545).

Los ensayos de Carla Cordua en este libro dedicados a la verdad llevan una orientación muy específica: defender la no relatividad de la verdad. Es esta idea la que se percibe claramente en los estudios que le dedica a Wittgenstein, Foucault y Sloterdijk. Esta no relatividad de la verdad no le impide a la autora reconocer tanto la historicidad, de la verdad como se hace desde Hegel y Heidegger, como también reconocer la pluralidad de significados de la verdad según contextos de saber diferentes. Estos ensayos

contra el relativismo son hoy muy necesarios frente al escepticismo dominante y nosotros nos sentimos en profundo acuerdo con la autora bajo este respecto.

Una última idea que flota en los anteriores ensayos sobre la no relatividad de la verdad es la importante idea de la filosofía como investigación. Más que construcción de sistemas cerrados de filosofía que pretenden explicarlo todo, lo que se trata es de avanzar mediante investigaciones específicas que resultan mucho más fructíferas que los sistemas apriorísticos. Wittgenstein entendió explícitamente la filosofía como una práctica investigativa. La misma actitud encuentra la autora en la obra de Foucault. La autora explora específicamente la idea de la filosofía como investigación en Wittgenstein y en Husserl. «La noción de convertir la filosofía en un modo de investigar solo adquiere cierta definición por contraste con las alternativas que tanto Wittgenstein como Husserl rechazan valiéndose de ella. Pues ambos declaran mediante tal programa que la filosofía no es especulativa ni racionante; que no debe albergar exigencias a priori a la consideración de sus temas; los ideales del filósofo son asunto personal que él no debe confundir con las normas que rigen su actividad». (228)

Carla Cordua destaca, pues, la idea de Wittgenstein de un nuevo modo de hacer filosofía mediante el recurso a la investigación del lenguaje ordinario. Asimismo Foucault se vale de las prácticas discursivas para estudiar históricamente ciertas prácticas de poder y de saber. Foucault une el discurso y la historia como un nuevo modo de hacer filosofía. Ambas formas de investigación han resultado muy fecundas en la posteridad de sus respectivos instauradores.

CARLOS ROJAS OSORIO

INFORMACION PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando *dos* ejemplares al Director de *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente a *doble espacio* (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Se recomienda que el autor envíe también *una copia del manuscrito en un disco magnético* de 3.5 pulgadas, cuyo formato pueda ser leído en el programa Microsoft Word para computadora Macintosh. Ello ayudará a evitar dilaciones innecesarias en caso de que finalmente el artículo se acepte para publicación.

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale dieciséis dólares (\$32.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Toda suscripción debe ser gestionada directamente con *Diálogos*. Envíese cheque pagadero a la orden de la *Universidad de Puerto Rico* al Apartado 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish and in English. Manuscripts should be submitted in duplicate to the Editor, *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. They must be neatly typed with double spacing throughout, including quotations, footnotes, an references, and must not contain any handwritten corrections. Authors are encouraged to submit also a copy of the article on a computer diskette in a format that can be read by Microsoft Word on a Power Macintosh. In this way, in case the manuscript is finally accepted, its publication can be expedited.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is sixteen dollars (\$32.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Subscription orders must be sent directly to *Diálogos*. Please make checks payable to the order of *University of Puerto Rico* and mail to Box 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía

Universidad de Puerto Rico

PEDIDOS Y SUSCRIPCIONES:

Diálogos

Box 21572, UPR Station

San Juan Puerto Rico

00931 - 1572

Instituciones: \$32

Particulares: \$12



**Revista del Departamento
de Filosofía Universidad
de Puerto Rico**

Año XLV

Número 94

Diciembre, 2013



ISSN 0012-2122
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras

diálogos

P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572

