

LAS NUEVAS FORMAS DE SUBJETIVIDAD

Por Marcos Roca Sierra

Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte: yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligros. Tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar –pues forma parte de su naturaleza el querer seguir siendo enigmas en algún punto-, esos filósofos del futuro podrían ser llamados tentadores. Este nombre mismo es, en última instancia, sólo una tentativa y, si se quiere, una tentación.

F. Nietzsche

La pretensión de Foucault de proponer nuevas formas de sujeto, rechazando el concepto de individuo que nos ha sido impuesto desde hace siglos, encuentra su respuesta en las antiguas formas grecorromanas de subjetividad.

Partiremos en este artículo de una consideración previa sobre el concepto de *metafísica de la presencia* que ha aglutinado el desarrollo de la idea de subjetividad de toda la cultura occidental desde su aparición. La crítica que hace Foucault a este postulado metafísico se pone de manifiesto en dos de los aspectos más significativos de su pensamiento sobre el sujeto: el sujeto en la historiografía y el sujeto en la locura. Ambos estudios podrían considerarse como la reconstrucción de la génesis (o condiciones de posibilidad) que han propiciado la aparición del sujeto en Occidente. Por último, recogeremos la propuesta de recuperar los modelos clásicos de subjetividad tal y como plantea en su libro *Tecnologías del yo*.

La Modernidad para Heidegger posee un sentido de *occidentalidad*, ya que este mismo concepto abarca la totalidad de la historia de Occidente desde Sócrates hasta nosotros. Parte de la constatación de que si es verdad de que existe la historia de Occidente es porque ha habido una idea de identidad continua que ha vertebrado sus diferentes fases. Tanto Nietzsche como Heidegger piensan que este núcleo vertebrador se encuentra en la metafísica y la forma de identidad que la sustenta. Desde la metafísica clásica hasta la actual implosión de los medios de

comunicación electrónica¹ puede verse todo un proyecto continuo basado en una misma forma de identidad –del que se toma conciencia en la Ilustración– que ha culminado ya y es una realidad en nuestro tiempo. Para Bertrand Russell² es también la lógica de la identidad que se deriva de Aristóteles la que subyace a toda la metafísica en la que se basa la ontología. Esta fundamental categoría que inaugura la Modernidad origina una ineludible estructura subyacente a cualquier aspecto de la realidad: *la estructura binaria de exclusión* (+ / -) que se convierte en el paradigma de la ontología occidental.

Podríamos desde este punto de vista definir la Modernidad como la configuración binaria de estructuras de exclusión basadas en la metafísica de la presencia (paradigma subyacente a la ontología occidental) encaminada al establecimiento, por medio de la razón, de un orden justificado en la idea del Fundamento (*Grund*) y destinado al dominio de la realidad. La configuración de estructuras de exclusión afecta al conjunto de la realidad. La idea de un orden (casi siempre de naturaleza espectral), esencia de la Modernidad, queda establecido a partir de la extensión correlativa de estos binomios antitéticos a la totalidad de lo real, en un proceso de recodificación, jerarquización, a la vez que neutralización (por asimilación) de cualquier intento de transgresión o subversión al orden.

Es con la aparición de la metafísica de la presencia cuando se originó el alumbramiento de la subjetividad. La emergencia de la subjetividad es lo “que transforma absolutamente la esencia del hombre, al convertirse éste en sujeto.”³ Para E. Trías “con la subjetividad se introduce la escisión entre el ego y el mundo objetivo. Éste pasa a ser lo otro, lo ajeno, lo que está enfrente. El yo mismo acusa esa escisión en su interior: se ve, se observa, se conoce, toma conciencia de sí mismo, introduce un hiato en el seno del Sí-mismo. (Por el contrario, en el mundo griego) todo gesto era lo que era, lo mismo que toda acción, toda palabra. Entre las palabras y las cosas no había tampoco escisión ni extrañeza mutua. Con Sócrates y los sofistas se produjo por vez primera esta escisión. Con Descartes y con Kant esa escisión se instaló en el centro mismo del discurso filosófico.”⁴ Es en este sentido en el que Foucault afirma que “el umbral de nuestra Modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre.”⁵

¹ Cfr. SUBIRATS, E. (2001): *Culturas virtuales*, Madrid, Biblioteca Nueva.

² RUSSELL, B. (1991): *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor.

³ HEIDEGGER, M. (1979): *Sendas perdidas* (trad. J. Rovira Armengol). Buenos Aires, Losada, pág. 78.

⁴ TRÍAS, E. (1984): *Drama e identidad*; Barcelona, Ariel, págs.79-80.

⁵ FOUCAULT, M. (1966): *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-SigloXXI, 1984, pág. 310.

La obra de M. Foucault no puede ser valorada desde la perspectiva de un sistema de pensamiento. Él mismo señala que su “obra no puede considerarse ni como unidad inmediata, ni como una unidad cierta, ni como una unidad homogénea.”⁶ Sin embargo, la evolución del pensamiento foucaultiano gravita en torno a las dimensiones del sujeto y queda, de este modo, resumida por él mismo con estas palabras:

Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar, una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.

Existen pues tres ejes posibles de genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de un modo un tanto confuso, en mi libro *Historia de la locura en la época clásica*. He estudiado el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica* y en *El orden del discurso*. He estudiado la praxis del poder en *Vigilar y castigar*, y la relación ética en *La historia de la sexualidad*.⁷

Para Foucault vivimos una “época de crítica” donde los saberes que sirvieron de base al movimiento estructuralista, que Foucault designa como “contraciencias” (a saber: la lingüística -Saussure, Jakobson-, la etnología -Maus, Lévi-Strauss- y el psicoanálisis -Freud, Lacan-) tienen de común su radical crítica al sistema de pensamiento basado en la metafísica de la presencia que arranca desde Platón. La situación del pensamiento es formulada por él en estos términos: “el sociólogo, el psicólogo, el lingüista, a medida que desarrollan su trabajo, no descubren un meollo propio del hombre. Es esta disolución del hombre por el saber que él mismo ha emprendido lo que considero el fenómeno contemporáneo más característico. Y en consecuencia es a la muerte del hombre a lo que estamos asistiendo actualmente en el interior de nuestro saber.”⁸ Más que su desaparición, lo que nos encontramos es un sujeto residual y débil. El planteamiento básico de Foucault consiste fundamentalmente en demostrar cómo se produce a través de la historia la constitución de un sujeto que nunca está “dado” de un manera definitiva, sino que es fundado y vuelto a fundar a cada instante por la historia. Su pretensión no va más allá, en principio, de señalar, genealógicamente, cómo se han

⁶ FOUCAULT, M. (1970): *La arqueología del saber*; México, Siglo XXI, pág. 39.

⁷ Cfr. FOUCAULT, M. (1985): *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.

⁸ Cfr. PAPÓN, M. S. (1996): Michel Foucault: Historia, problematización del presente, Buenos Aires, Biblos.

ido formando las diferentes configuraciones epistémicas, y; en ningún caso, en postular nuevos paradigmas.⁹

La crisis de la metafísica conduce el sentido de la filosofía a una actividad crítica, a una valoración de los límites y las condiciones de posibilidad de la experiencia. Y esta crítica “no puede ejercerse sino como historia, como reconstrucción arqueológica de las condiciones de posibilidad.”¹⁰ Su concepción de la historia como arqueología permite liberar la historiografía de la presencia de un sujeto protagonista y dador del sentido del acontecer histórico. Los documentos y hechos históricos se valoran ahora como acontecimientos con su estructura propia, con su propio horizonte de significación, que nos permite el acceso a su inteligibilidad. Las condiciones de posibilidad son en realidad los códigos lingüísticos reguladores de los discursos; por eso se trataría, ante todo, de emprender una crítica a la razón lingüística, evitando en todo momento referirse a una supuesta exterioridad de los hechos, a una instancia trascendente o metafísica. Este método arqueológico haría aparecer lo que llama el “ser del lenguaje”, lo que exigiría prescindir de la referencia a un sujeto o a una conciencia que estaría gobernando el lenguaje. En *El pensamiento del afuera*, afirma: “El ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto”¹¹ (Campillo 2001: 29). En consecuencia, se trata de elaborar una historia sin sujeto, o mejor dicho, una historia del sujeto. La crítica de la razón lingüística tan sólo es posible desde el presente, lo que hay que hacer es reconstruir la génesis (o condiciones de posibilidad) de los saberes e instituciones que forman parte esencial de nuestra experiencia. Esa falta de distancia (condición anteriormente ineludible para una interpretación “científica”) hace precisamente que el pensador tenga que valorar, interpretar y comprometerse. Se trataría, pues, de construir una auténtica “ontología del presente” que saque a la luz los procedimientos internos de control del discurso. Para Foucault los tres “mecanismos de domesticación del pensamiento” o procedimientos internos de control del discurso, son la *disciplina*, el *comentario* y el *autor*.

La *disciplina* sería el tipo de saber en el que se inscribe el discurso. En el discurso histórico se olvida, por ejemplo, que el paso del *mitos* al *logos*, en la Grecia antigua, no sólo supuso el nacimiento de la argumentación universal de la lógica sino también el de la eterna contingencia de ésta con la historiografía. Lo que ocurre es que la filosofía, desde Platón en adelante, no quiso reconocerle a la historiografía el estatuto de saber racional. De igual manera, en filosofía, se ana-

⁹ Cfr. RODRÍGUEZ MAGDA, R. M. (1999): *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos

¹⁰ CAMPILLO, A. (2001): *La invención del sujeto*, Madrid, Biblioteca Nueva, pág. 28.

¹¹ CAMPILLO, A. (2001): Op. cit., pág. 29.

liza la historia de la filosofía occidental a partir de la exclusión que hace Platón de los sofistas, estableciendo con ello una oposición de un discurso verdadero en frente de uno no verdadero (Foucault ve necesario la adopción de nuevo de un punto de vista sofístico: hay que volver a “retorizar la filosofía”).

El *autor* constituye una “monarquía” a la que se remite inmediatamente la significación de un texto y en eso centra la crítica. Hay como una prescripción, una orden que nos incita a hablar del autor. El problema sería cómo evitar hablar del autor. Él mismo, cuando se le pregunta por el valor que concede a Freud, Marx, Nietzsche, responde rotundamente que no los cita sino que los utiliza. De la misma manera le gustaría que fuera su obra: “una caja de herramientas”.

Por último, el *comentario* es un procedimiento de control que tendría que ser analizado desde la noción de acontecimiento discursivo. Para Campillo es en este concepto donde reside la verdadera fuerza del pensamiento de Foucault. La noción de acontecimiento se opone a la regla del comentario (que establece un desdoblamiento jerárquico en los discursos: la obra y su comentario), ya que convierte a toda obra en un acontecimiento discontinuo, inscrito en una red de discursos, en la que nuestros comentarios no serían más que preludios de una cadena infinita.

El pensamiento de Foucault puede ser interpretado, por tanto, como la reconstrucción de la génesis (o condiciones de posibilidad) que han hecho posible la aparición del sujeto. Su filosofía gravita, según él mismo reconoce, en torno a este concepto y su método genealógico se presenta, sobre todo, como una crítica de la razón lingüística que lo posibilita. Vamos a detenernos a continuación en su análisis de la locura y de las *tecnologías del yo*, para profundizar en su posición sobre el tema que nos ocupa.

Como vimos, Foucault señala que, aunque de modo un tanto confuso, los tres ámbitos posibles de estudio sobre el sujeto (a saber, como agente de conocimiento, como sujeto que actúa sobre otros y como agente moral) ya están presentes en su *Historia de la locura en la época clásica*. Es oportuno, pues, desentrañar la estrategia genealógica con que desarrolla su tesis sobre la locura. Foucault hace una inmersión en “la búsqueda, en la historia (de) ese grado cero de la historia de la locura en la que es aún experiencia indiferenciada, experiencia todavía no escindida.”¹² Al igual que Nietzsche encuentra su Arcadia en la Grecia presocrática antes del *incipit sapientiam*, así Foucault encuentra la suya en el Renacimiento, donde se produce una inflexión en la consideración de la locura. Ya no es síntoma del advenimiento de la Muerte, sino es premonición, invasión que lleva a la catástrofe y que con su presencia reclama y anticipa la Muerte. Es en el Renacimiento donde la locura ocupa casi un lugar de honor, ya que se consideraba al

¹² TRÍAS, E. (1971): *Filosofía y carnaval y otros textos afines*. Barcelona, Anagrama, pág. 52.

loco como fuente de verdad. A partir de la segunda mitad del siglo XVII se eleva al loco a la categoría de persona excluida por excelencia, sustituyendo el puesto que había ocupado hasta entonces el leproso. Es éste el momento inaugural de la Razón occidental, en la instauración de un límite divisorio entre Razón y Sin-Razón, entre lo incluido y lo excluido, como justificación e instinto de mantenimiento del Orden. Se crearán pues, espacios de exclusión y reclusión (dementes, libertinos, sodomitas, blasfemos, prostitutas, magos, etc.) donde quedarán estigmatizadas todas las formas de amenaza contra el Orden. Ello supone la inauguración de dos zonas incomunicables en la cultura occidental y el momento donde la sinrazón ha sido privada de lenguaje. El Saber, la actuación sobre el “objeto” enajenado, crea a su vez una enajenación suplementaria, contribuye a incrementar la escisión hasta que la Razón no descubra que ese “objeto” es proyección de sí mismo, obra de la misma Razón. Ese Saber opera instalando una nueva estructura: la experiencia del olvido de una estructura anterior a la no exclusión (la experiencia trágica de la identidad donde Lo Mismo y Lo Otro se fusionan). Sin embargo, hay síntomas, acontecimientos, de la persistencia de esa experiencia trágica que apunta a instaurarse de nuevo. Según Trías “se apunta a una Suprarracionalidad que incluye la demencia y el onirismo: experiencia alucinógena, psicodélica que hace estallar las escisiones estructurales de la cultura occidental y aspira reintegrar en las estructuras de la naturaleza –libre expresión del deseo, de Eros– el secular, atávico, dominio de la Norma.”¹³

En *Tecnologías del yo*, repite el planteamiento: no se trata de decir sí o no al sujeto, sino de oponer las formas de subjetividad impuestas por los saberes/poderes a unas nuevas formas de subjetividad. Para Foucault todas las luchas y movimientos sociales actuales vuelven siempre sobre la misma cuestión: ¿quiénes somos? Afirma que “el problema a la vez político, ético, social y filosófico, que hoy se nos plantea no es intentar liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización con que se relaciona. Debemos promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.”¹⁴ La defensa de una nueva subjetividad conduce necesariamente a la lucha contra esos saberes/poderes totalizantes del Estado. Para ello busca entre los griegos y romanos formas diferentes de subjetividad que se escapen al control del poder. Es en la cultura grecorromana donde encuentra una “estética de la existencia” válida para promover nuevas formas de subjetividad en el tiempo presente. En *Tecnologías del yo*¹⁵ Foucault reconoce que su objetivo “desde hace más de veinticinco años,

¹³ TRÍAS, E. (1971): Op. cit., págs. 58-59.

¹⁴ CAMPILLO, A. (2001): Op. cit., págs. 36-37.

¹⁵ FOUCAULT, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.

has sido el trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.”¹⁶ Por ello pretende en este estudio analizar las técnicas que ha utilizado el hombre para “obtener una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.”¹⁷ Traza el desarrollo de esta hermenéutica del yo en dos contextos diferenciados pero contiguos: la filosofía grecorromana y la espiritualidad cristiana. Nos interesa especialmente en la primera de estas técnicas analizadas, el concepto de *epimelesthai sautou* (el cuidado de sí) que supone para los griegos uno de sus principales principios de conducta social y personal. Esta exhortación implica la existencia de un segundo principio mucho más conocido, el principio delfico *gnothi sauton* (conócete a ti mismo). El principio de conocerse a sí mismo siempre está asociado en los textos al cuidarse de sí, incluso puede afirmarse que ha estado implícito en toda la cultura griega y romana y, además, de una manera explícita desde el *Alcibídes* de Platón. Es precisamente en este diálogo donde se encuentra por primera vez la fórmula *epimelesthai sautou*. Incluye el hecho de preocuparse del cuerpo, de la salud y las posesiones, así como optar por un estado político y erótico activo. “El cuidado de sí consiste en el conocimiento de sí. El conocerse a sí mismo se convierte en el objeto de la búsqueda del cuidado de sí.”¹⁸ Continúa Foucault:

El cuidado de sí se vio relacionado con una constante actividad literaria. El sí mismo es algo de lo cual hay que escribir, tema u objeto (sujeto) de la actividad literaria. Esto no es una convención moderna procedente de la Reforma o del romanticismo: es una de las tradiciones occidentales más antiguas. Ya estaba establecida y profundamente enraizada cuando Agustín empezó sus *Confesiones*.

La nueva preocupación de sí implicaba una nueva experiencia del yo.

La nueva forma de experiencia del yo ha de localizarse en los siglos I y II, cuando la introspección se vuelve cada vez más detallada. Se desarrolla entonces una relación entre la escritura y la vigilancia. Así, se prestaba atención a todos los matices de la vida, al estado de ánimo, a la lectura y la experiencia de sí se intensificaba y ampliaba en virtud del acto de escribir. Un nuevo ámbito de experiencia, hasta entonces ausente, se abría.¹⁹

¹⁶ FOUCAULT, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, pág. 48.

¹⁷ FOUCAULT, M. (1990): Op. cit., pág. 48.

¹⁸ FOUCAULT, M. (1990): Op. cit., pág. 59.

¹⁹ FOUCAULT, M. (1990): Op. cit., pág. 53.

Un ejemplo de esta concepción de escritura que sorprendentemente tanto tiene que ver con la subjetividad de la narrativa posmoderna, es esta carta de Marco Aurelio, del 144-145 antes de Cristo, a su maestro Fronto, que se reproduce en el estudio. Para Foucault, todo el período colonial está presente en esta carta. Por su interés la reproducimos completa:

Saludos mi más dulce maestro:

Estamos bien. Me desperté algo tarde debido a un leve resfriado que ahora parece haber disminuido. Desde las cinco de la madrugada hasta las nueve me dediqué, en parte, a leer algo de la Agricultura de Catón, y, en parte, a escribir, gracias al cielo, un poco menos miserablemente que ayer. Luego, tras haber presentado mis respetos a mi padre, alivié mi garganta, no diré que son gargarismos –aunque la palabra *gargarisso* se encuentra, me parece, en Novius y en otros lugares- sino tragando agua con miel hasta la garganta y volviéndola a escupir. Después de haberme calmado la garganta fui a ver a mi padre y le ayudé en el sacrificio. A continuación fuimos a almorzar. ¿Qué crees que comí? Un poquitín de pan, a pesar de ver a otros devorar habichuelas, cebollas y arenques llenos de huevas. Después trabajamos duramente recogiendo uvas, sudamos muchísimo, estábamos alegres, y, como dice el poeta, “aún dejamos algunos racimos colgando de lo alto como restos de la vendimia”. Después de las seis de la tarde volvimos a casa.

Trabajé poco y, además, sin rumbo alguno. Luego tuve una larga conversación con mi madre mientras ella estaba sentada en la cama. Mis palabras fueron: “¿Qué crees que estará haciendo mi Fronto?”, y las de ella: “¿Y qué crees que estará haciendo mi Gracia?”, y de nuevo las mías: “¿Y qué crees que nuestro gorrioncillo, la diminuta Gracia, estará haciendo?” Mientras charlábamos de esta manera y nos peleábamos para saber cuál de nosotros dos os quería más al uno o al otro de vosotros dos, sonó el gong, una indicación de que mi padre había ido a bañarse. Así, cenamos tras habernos bañado en el lagar. No quiero decir que nos bañáramos en el lagar, sino que una vez que nos hubimos bañado, cenamos allí y disfrutamos escuchando bromear a los patanes. Al volver, y antes de darme la vuelta para empezar a roncar, cumplo mi tarea y le doy a mi maestro más querido un relato de lo que he hecho durante el día, y aunque pudiera echarlo más de menos, no podría sufrir más por desperdiciar sus enseñanzas. Adiós, mi Fronto, donde quiera que estés, mi dulce vida, mi amor, mi alegría. ¿Cómo está la cosa entre tú y yo? Te quiero y tú estás lejos.²⁰

La carta es la transcripción de un estado de conciencia, pero enfatizando lo que se ha hecho y no lo que se ha pensado.

Con el transcurso del tiempo se fue produciendo una inversión de la jerarquía de estos dos principios de la Antigüedad, el “Preocúpate de ti mismo” y el “Co-

²⁰ FOUCAULT, M. (1990): Op. cit., págs. 63-64.

nóciate a ti mismo”. Señala Foucault cómo “en la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental”²¹, de tal forma que desde la espiritualidad cristiana se “convierte la renuncia de sí en principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo.”²²

La representación de la subjetividad en la narrativa de nuestros días mucho tiene que ver con estas formas recuperadas y propuestas de M. Foucault. Aniquilada la metafísica de la presencia que imponía un sujeto monológico, ya desfasado, e instalados en unas formas de construcción del sujeto basadas en procedimientos dialógicos, hermenéuticos e internamente referenciales, hacen que textos como el de Marco Aurelio nos lleguen de nuevo, como muy bien supo ver Foucault, cargados de una actualidad y novedad no exentas de asombro.

²¹ FOUCAULT, M. (1990): Op. cit., pág. 55.

²² FOUCAULT, M. (1990): Op. cit., pág. 54.

