

UN ETHOS HISTORICO

La historia en los últimos trabajos de Michel Foucault.

A HISTORICAL ETHOS

The history in the last works of Michel Foucault.

Luis César Sanfelippo¹ (UBA).

luissanfe@gmail.com

Recibido: 04/16. Aprobado: 06/16.

Resumen:

En el presente texto, se indagará la concepción de la historia presente en los últimos trabajos de Michel Foucault. Estos trabajos se inscriben en un contexto de crisis del régimen moderno de historicidad, centrado en las ideas de progreso y de revolución. Intentaremos demostrar que, en dicho contexto, la obra del filósofo francés permitiría abordar una relación diferente entre la práctica intelectual y las prácticas de resistencia, entre la labor historiográfica y unos modos de vida que, en el presente, permitirían una transformación de lo que somos.

Palabras claves: FOUCAULT – HISTORIA – ÉTICA – MODERNIDAD – RESISTENCIA

Abstract:

In this paper, we will explore the concept of history present in the latest works of Michel Foucault. These works were written in the context of a crisis of the modern regime of historicity, focused on the ideas of progress and revolution. We will try to show that the work of the French philosopher in that context would think a different

¹ Psicoanalista. Licenciado y Doctorando en Psicología (UBA). Jefe de Trabajos Prácticos e Investigador de Historia de la Psicología (UBA). Psicólogo de Planta del Hospital Alvarez (GCABA). Su investigación doctoral aborda la historia de la noción psicoanalítica de trauma y de sus usos en la historiografía y la memoria social.

relationship between intellectual practice and practices of resistance, between historiographical work and ways of life that, at present, allow a transformation of who we are.

Key words: FOUCAULT – HISTORY – ETHICS – MODERNITY – RESISTANCE

UN ETHOS HISTORICO

La historia en los últimos trabajos de Michel Foucault.

La palabra “historia” designa, tanto en español como en francés, al menos tres referencias que, si bien pueden vincularse entre sí, no dejan de poder diferenciarse. En primer lugar, “una” historia es un relato, una narración que incluye personajes y sucesos así como también una legalidad interna que determina lo que en su interior ha de considerarse posible y verosímil. En segundo lugar, también se denomina “historia” al modo en que se articulan ciertos acontecimientos y procesos pretéritos con la situación presente y una orientación hacia el porvenir. Por supuesto, la manera en que se ha concebido y vivido la relación entre esas tres instancias temporales no ha sido la misma en todo tiempo y lugar, pudiendo, por ejemplo, otorgarse mayor peso determinante a un pasado vivido como tradición, a un futuro esperado como necesario punto de llegada (sea éste el prometido fin de los tiempos o la revolución consumada), a un presente percibido como único punto de anclaje (cuando la tradición ya no enseña o el futuro devino incierto). Por último, el vocablo también hace referencia a una disciplina que, en el momento presente, toma como objeto de su indagación algún aspecto del pasado, siguiendo unos criterios metodológicos precisos. Por cierto, esta última acepción, implica siempre a las otras dos. Aun cuando sus métodos incluyan la cuantificación, el establecimiento de series, los procedimientos de verificación y de prueba, los escritos de los historiadores no pueden despojarse plenamente de la dimensión narrativa. Al mismo tiempo, suponen una concepción particular del tiempo histórico, incluso en el caso de que ésta no sea explícita para el mismo historiador.

En los últimos decenios, numerosas han sido las discusiones en el campo de la historiografía respecto de sendos vínculos de la disciplina histórica. Por un lado, el carácter narrativo, ficcional, artificioso de toda historia ha sido subrayado por autores como Hayden White o Michel de Certeau. A partir de ello, en el presente, mayoritariamente se admite que la pretensión de la historia de referirse a hechos o procesos efectivamente acontecidos que serían externos e independientes de su

propio discurso no la excluye de las características y de las limitaciones de cualquier relato en su intento de captar lo real, ni tampoco le garantiza una separación tajante con su objeto de estudio, el pasado, por más que la “operación historiográfica” pretenda considerarlo ajeno al lugar y al tiempo desde donde escribe el historiador. Por otro lado, los trabajos de, por ejemplo, Reinhart Koselleck y de Francois Hartog permitieron vislumbrar tanto la existencia de una concepción de historia y de su modo de determinación en la vida humana (que sería subyacente al trabajo del historiador) como también el modo particular en que la cultura occidental ha articulado pasado, presente y futuro en la antigüedad, en la modernidad y en las postrimerías del siglo XX.

En el presente texto, dejaremos de lado las polémicas respecto del carácter narrativo de la disciplina histórica para desplazarnos al segundo eje aludido, pues deseáramos analizar la manera en que el trabajo de investigación histórica se vincula a una particular concepción de la historia en los últimos trabajos de Michel Foucault. Para ello, comenzaremos presentando caracterizaciones generales de distintas articulaciones entre las tres instancias temporales, con la expectativa de poder situar mejor aquella con la que el pensador francés discute, así como también las particularidades de su propia posición. Por otro lado, intentaremos delinear el lazo que vincula su pensamiento sobre la historia con su labor filosófica e intelectual, fuertemente marcada por una metodología de investigación innegablemente historiográfica. En medio de ambas cuestiones, procuraremos ubicar el eslabón que, según creemos, las anuda. Se trata de lo que Foucault ha denominado *éthos*, que alude tanto a un objeto de indagación histórica foucaultiano (distintos “modos de vida” que han logrado, a su manera, torcer el hilo de la historia) como a una caracterización de su propio trabajo de filósofo e historiador (una “actitud crítica” que en el estudio de “lo que somos” por la historia permitiría ubicar los franqueamientos posibles para el desprendimiento de sí).

I. Modernidad, revolución y Aufklärung

Francois Hartog plantea la existencia de diferentes órdenes del tiempo, que suponen variaciones en la relación que puede establecerse entre el momento vivido, lo que ha sido y el porvenir. A su vez, estas transformaciones permitirían que “ciertos tipos de historia sean posibles y otros no” en cada uno de esos regímenes.² Como puede observarse, los rasgos que asuma la disciplina histórica estarían determinados por un orden del tiempo histórico o “régimen de historicidad” que funcionaría como marco y condición de posibilidad de la primera.

Este autor francés sigue a Koselleck en la caracterización general de las diferencias entre el modo antiguo y el moderno de articular pasado, presente y futuro. El orden antiguo se caracterizaba por ser, en cierto sentido, “atemporal”: toda la historia funcionaba como “un tiempo estático que se puede conocer como tradición” y los hechos pretéritos valían como “ejemplos”, que orientaban el presente y anticipaban un futuro fin del mundo.³ A su vez, este no se encontraría, en un sentido lineal, al final de los tiempos sino que, más bien, estaría “conservado desde siempre en la Iglesia”.⁴ En este contexto, la historia actuaba como *magistra vitae*.⁵ Por ende, “la luz” (que iluminaría la experiencia actual) “viene del pasado”, y la relación con éste se basaría en la imitación y en la herencia de una tradición que no conocería grandes rupturas (pues los cambios nunca eran tan veloces como para que lo transmitido terminara siendo inútil para las generaciones venideras).⁶

Para Koselleck y Hartog, hacia fines del s. XVIII se habría hecho patente la ruptura con este orden del tiempo. Un presente devino moderno por ruptura con un pasado considerado en adelante antiguo, pues ya no servía para anticipar un futuro que se había vuelto abierto en un doble sentido: por un lado, sin la certeza escatológica del fin del mundo (aunque con la probabilidad estimada del cálculo

² HARTOG, François, *Régimes d'Historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil, 2003, p. 28.

³ KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 36.

⁴ KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado*, p. 26.

⁵ KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado*, cap. 2.

⁶ HARTOG, François, *Régimes d'Historicité*, p. 218.

racional y político); por el otro, susceptible de ser modificado por la acción del hombre.

En ese contexto, la disciplina histórica asumió como propia una concepción del tiempo histórico que replicaba los rasgos de este orden temporal. Desde entonces, los procedimientos para escribir la historia y la objetividad atribuida a la disciplina se sostuvieron en el supuesto de una escisión entre un pasado considerado “muerto” y un presente entendido como el lugar en donde se escriben las voces de aquellos antepasados que ya no pueden hacerse escuchar, pero que pueden ser estudiados por un saber.⁷

Simultáneamente, se impuso la idea de “progreso”⁸ y el vocablo “revolución” dejó de designar el movimiento circular propio de los astros para señalar una dirección sin retorno.⁹ Otra característica de ese orden temporal es la “aceleración”: la velocidad de los cambios hizo que la transmisión de las generaciones precedentes resultase insuficiente para significar lo que el presente demandaba vivir. Frente a esas transformaciones, el pasado dejó de orientar: la luz sólo podía provenir desde un futuro que se lo suponía mejor y revolucionario.¹⁰

La fe en la revolución condujo, en algunos casos, al cierre de la historia. El futuro deja de estar abierto cuando el fin de los tiempos o la revolución por venir se han vuelto necesarios, indefectibles. Entonces, la acción presente sólo valdría para acelerar un proceso que, de todos modos, ocurrirá. El “hoy” no sería más que la posibilidad de anticipar y acelerar (o ocultar y retrasar) los signos del porvenir. De ahí las paradojas de un pensamiento como el de Sartre: la libertad humana conviviría con una concepción de la historia cerrada y con una acción política que, tan sólo, acercaría o desviaría de un destino ya escrito.

Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XX esta fe fue perdiendo su fuerza. Si Hartog se refiere a una nueva crisis del tiempo es porque el futuro no

⁷ DE CERTEAU, Michel, *La escritura de la historia*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1999.

⁸ KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado*, p. 345.

⁹ KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado*, p. 37.

¹⁰ HARTOG, François, *Régimes d'Historicité*, p. 218.

parece iluminar más la experiencia de los contemporáneos. De los tres términos característicos del régimen moderno de historicidad, solo permanecería inalterada la aceleración, mientras que el progreso y la revolución perdieron el lugar que otrora ocupaban. La “ola memorial”¹¹ que parece atravesar buena parte de las sociedades occidentales sería un síntoma de una alteración profunda en los modos de articular pasado, presente y porvenir. Cuando buena parte de nuestra actividad presente en relación al tiempo se sostiene en la memoria debe reconocerse que el futuro ya no orienta. Pero tampoco el pasado lo hace del mismo modo que antes: la historia no puede ser maestra cuando las experiencias pretéritas no sirven a la imitación sino que, más bien, constituyen ejemplos de lo que no se debería repetir.¹²

Si, como plantea Badiou, el siglo XX se obsesionó y “sacrificó”¹³ por doquier en pos de la idea “de cambiar al hombre, de crear un hombre nuevo”,¹⁴ la crisis de los proyectos revolucionarios (en particular, a partir de la caída de los estados soviéticos) fue uno de los procesos históricos que sembraron incertidumbre sobre lo que vendrá y cambiaron la perspectiva desde donde juzgar lo que ha sido. Desde entonces, la Segunda Guerra Mundial dejó de evocar el triunfo frente al nazismo y se la recuerda principalmente por la Shoá, que para muchos devino el acontecimiento político del siglo. Sin hombre nuevo, ni revolución ni progreso en el horizonte, el futuro ya no ilumina. Y del pasado, que parecía superado, no quedan victorias por celebrar; más bien, retorna el recuerdo y el recuento, repetitivo e incesante, de los muertos.

En este contexto, muchos pudieron creer que la única acción política que valdría la pena sostener sería la de la memoria. Por su parte, la historia nuevamente permanecería abierta, pero carecería de la revolución como horizonte. ¿Cómo pensar entonces la resistencia? ¿Debemos conformarnos con elegir entre una historia con futuro pero cerrada o una historia abierta pero incierta y estéril?

¹¹ HARTOG, François, *Régimes d'Historicité*, p. 16.

¹² SANFELIPPO, Luis, “El trauma en la historia. Razones y problemas de una importación conceptual”, *Usages publics du passé*, Paris: EHESS, 2011 <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/el-trauma-en-la-historia-razones-y-problemas-de-una-importacion-conceptual/> [Consulta 31/05/2016].

¹³ BADIOU, Alain, *El Siglo*, Buenos Aires: Manantial, 2009, p. 130.

¹⁴ BADIOU, Alain, *El Siglo*, p. 20.

Quizás pueda afirmarse que en la obra de Michel Foucault es posible encontrar una concepción alternativa, tanto de la acción política como de la historia, que permite salir de esta disyuntiva. En reiterados artículos escritos alrededor de 1980, Foucault mostró su desconfianza respecto de las “promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX”¹⁵ y de “las formas de lucha que, bajo el signo de la revolución, han sido valoradas en Occidente”.¹⁶ La revolución designaría “una lucha global y unitaria de una nación entera, de todo un pueblo, de toda una clase;... una lucha que promete transformar de arriba hacia abajo el poder establecido, aniquilarlo en su origen;... que conduce a la liberación total, a una lucha imperativa, ya que exige, en definitiva, que las demás luchas se subordinen y supediten a ella.”¹⁷

Frente a estas promesas y este tipo de luchas, Foucault prefirió resaltar las formas de lucha y de resistencia “que han podido tener lugar desde hace veinte años en cierto número de dominios que conciernen a nuestro modo de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos, a la manera en que percibimos la locura o la enfermedad”.¹⁸ Estas luchas presentes se caracterizan por ser “parciales”, pues no buscan una gran transformación global sino que parten de “fenómenos difusos y descentrados..., fenómenos locales y... concretos”, como la situación de una prisión o la opresión masculina a las mujeres, aunque puedan luego irradiar “a toda una serie de personas que no compartían la misma situación ni los mismos problemas”.¹⁹ En segundo lugar, el objetivo de las mismas “son los efectos

¹⁵ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Dichos y escritos*. Vol. III, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 93.

¹⁶ FOUCAULT, Michel, “La filosofía analítica de la política”, en *Dichos y escritos*. Vol. I, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 173.

¹⁷ FOUCAULT, Michel, “La filosofía analítica de la política”, pp. 173-174.

¹⁸ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 93.

¹⁹ FOUCAULT, Michel, “La filosofía analítica de la política”, pp. 169-170.

del poder como tales”.²⁰ Es decir, no buscan tomar el poder sino que intentan poner en cuestión el mero hecho “de que cierto poder se ejerza”.²¹

Además, de la caracterización de estas formas de resistencias no sólo se desprende una figura de la acción política alternativa a la delineada por la revolución, sino también una concepción diferente de la historia. “Desde hace dos siglos”, afirma Foucault, la revolución “ha dominado la historia, ha organizado nuestra percepción del tiempo, ha polarizado las esperanzas”,²² pues obligaba a esperar un momento futuro cuando, finalmente, sería posible la liberación, la desaparición de las clases o del Estado. La revolución, en síntesis, prometía otra vida, pero siempre ubicada en un tiempo por venir. En oposición a esta historia jerarquizada en torno al futuro, estas luchas se caracterizan por ser “inmediatas”, ya que “no esperan encontrar una solución a sus problemas en una fecha futura”.²³ Y, entonces, “se inscriben en el seno de una historia que es inmediata, que se acepta y se reconoce como indefinidamente abierta”.²⁴ Una historia que no desconocería el peso de las determinaciones pasadas que nos han llevado a ser lo que somos ni que tampoco sería indiferente al porvenir sino que, más bien, introduciría en el presente inmediato la posibilidad de una diferencia en la historia, que permitiera desprenderse de ambos yugos: el del pasado y el del futuro.

En este aspecto, esta concepción de la historia inmanente a las luchas presentes sería análoga a la lectura que Foucault realiza de la interrogación kantiana por la *Aufklärung*, es decir, por su propio presente. En el texto del filósofo alemán, esta instancia temporal no es subsumida a las otras dos. Ni queda atrapada en “una época del mundo a la que se pertenece”²⁵ (que habría comenzado antes del momento actual) ni debe reducirse a un anticipo o una transición hacia un nuevo

²⁰ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, en DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, p. 244.

²¹ FOUCAULT, Michel, “La filosofía analítica de la política”, p. 171.

²² FOUCAULT, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, *Dichos y escritos*. Vol. II, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 84.

²³ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, p. 244.

²⁴ FOUCAULT, Michel, “La filosofía analítica de la política”, p. 173.

²⁵ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 76.

mundo. Lo que interesaría aquí es el rasgo de “diferencia” que el presente porta o que podría portar respecto del pasado y el porvenir. La *Aufklärung*, interrogada como pura actualidad, se presenta como una “salida” o “desenlace” respecto de “la minoría de edad” por la cual aceptamos la autoridad de otros en los puntos en que sería conveniente hacer uso de la razón.²⁶ Este rasgo diferencial del hoy sería, al mismo tiempo, un “hecho” y una “tarea”²⁷, un elemento distintivo y una consigna. Los hombres, en la *Aufklärung*, serían los responsables de introducir esa diferencia en la historia a partir de su acción presente. De ahí que la modernidad pueda ser entendida no sólo como un período de la historia sino también como una “actitud”.²⁸

II. Actitud, modo de vida, *éthos*.

Cuando Koselleck presentó a la modernidad como ruptura con la tradición, como confianza en el progreso, como certeza de la revolución y como vivencia de la aceleración, no se limitaba a describir un momento de la cronología de la historia humana sino que procuraba retratar la posición que “los modernos” tendrían respecto al tiempo y a la historia. O, incluso, el modo que tendrían de vivir el tiempo histórico. En esta concepción de la modernidad, quedaba destacado el papel central que el porvenir esperado cumpliría en la experiencia presente de un hombre moderno

Podría afirmarse que Michel Foucault invirtió la importancia relativa de sendas instancias temporales, pues definió a la “actitud moderna” a partir del valor que tendría el presente como posibilidad de una diferencia que volviera abierto al futuro. Para el filósofo francés, la modernidad como actitud supondría una manera de relacionarse con la historia y con la actualidad: no obediencia irracional a la tradición pasada, ni esperanza ciega y pasiva del futuro, ni reconocimiento resignado de los cambios vertiginosos sino *tarea* de generación de una *diferencia*. Además, esta

²⁶ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 77.

²⁷ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 77.

²⁸ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 83.

actitud supondría también un modo de vincularse consigo mismo. Foucault no desconocía (más bien, no se cansó de resaltar) la presencia en la Cultura Occidental del llamado a “conocerse a sí mismo”. El cristianismo lo ha promovido a lo largo de buena parte de su historia y, desde el siglo XVIII, la difusión conjunta de técnicas de examen y de confesión ha suscitado permanentemente la mirada y el discurso sobre sí. Pero junto a esta tendencia, existiría un modo de relación consigo mismo que, como en Baudelaire, “no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de los momentos que pasan” sino “tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura”.²⁹ O, en otras palabras, “descubrir lo que somos, pero para rechazarlo”.³⁰ Es este trabajo sobre sí lo que haría que esa actitud no sea sólo una curiosidad cognoscitiva sino, más bien, un *éthos*.³¹

Foucault encontró un *éthos* así en las luchas presentes a las que nos referimos en el apartado anterior. Desde su perspectiva, las mismas son también “luchas contra el gobierno de la individualización”.³² Es decir, contra ese modo de ejercicio del poder surgido en el cristianismo como “pastoral” y extendido luego al Estado. Se trata de una forma de poder que, sin dejar de ser totalizadora, individualiza, al procurar “conocer el interior de la mente de las personas..., explorar sus almas..., hacerlas revelar sus más mínimos secretos”.³³ Foucault creía que ciertas técnicas como la confesión y la dirección de consciencia, surgidas en territorio cristiano y difundidas luego a amplios dominios y ámbitos de aplicación, han contribuido al gobierno de los fieles y de los ciudadanos en general, merced al proceso de gubernamentalización del Estado. Además, esas técnicas, puestas al servicio del gobierno de sí y de los otros, contornearon una forma de subjetivación que se caracteriza por producir individuos “atados a su propia identidad” a los que se

²⁹ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 87.

³⁰ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, p. 249.

³¹ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 83.

³² FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, p. 244.

³³ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, p. 247.

les impone “una ley de verdad sobre sí que están obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él”.³⁴

Para el profesor del Collège de France, las luchas presentes se ubicarían en oposición a esta modalidad de poder y al modo de subjetivación ligado a ellas. Pues, si bien giran en torno a la pregunta “¿quiénes somos?”,³⁵ no conducirían al examen de sí mismo sino que constituirían un rechazo a esa forma de individualización.

Ahora bien, la resistencia a estas formas de poder no se ejercería únicamente como un rechazo; no sería tan sólo el polo negativo e intrínseco a toda relación de poder; no se trataría exclusivamente de oponerse “al poder del hombre sobre la mujer, de los padres sobre los hijos, del psiquiatra sobre el enfermo mental, de la medicina sobre la población, de la administración sobre las formas de vida de las personas”.³⁶ La resistencia podría apuntar a un objetivo mayor que consistiría en “promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos”.³⁷

Consideramos necesario detenernos en esta última frase. Para Foucault, era imposible desconocer que hemos llegado a tener “una especie de individualidad”. Por ello, consideraba necesario realizar “una serie de estudios históricos tan precisos como sea posible” para llegar a dar cuenta de lo que hemos llegado a ser por la historia, “tras siglos de imposición”.³⁸ Pero la tarea no se detendría allí. Más bien, “a través de” esa individualidad, trabajando sobre ese “sí mismo” y atravesándolo, se volvería posible llegar a “promover nuevas formas de subjetividad”. Probablemente, de la serie de oposiciones que transcribimos en el párrafo anterior, la última otorgue una clave para interpretar mejor la posición del filósofo. Frente a la “administración” de la individualidad, la resistencia suscitaría “formas de vida” diferentes.

³⁴ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, p. 245.

³⁵ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, p. 245.

³⁶ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, p. 244.

³⁷ FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, p. 249.

³⁸ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 89.

El pensador francés retrató algunos de esos modos de vida, que implicarían otra relación a la historia y a sí mismo, a partir de Baudelaire y el dandismo³⁹ o a partir de la cultura gay.⁴⁰ Pero es importante recordar que en paralelo al análisis de las formas de resistencia contemporáneas y a ciertos modos de subjetivación actuales, Foucault dedicó sus últimos seminarios a investigar las prácticas de sí sobre sí en la antigüedad griega y romana. Dichas prácticas también constituyeron un *éthos*: delinearon modos de vida que no apuntaban a conocerse a sí mismo sino, más bien, a constituirse distinto por ellos.

Quisiéramos detenernos, en el caso de los cínicos. Foucault propuso “imaginar la historia del cinismo, no como doctrina, sino mucho más como actitud y manera de ser... De suerte que, desde ese punto de vista..., sería posible hacer, a través de los siglos, una historia del cinismo desde la Antigüedad hasta nosotros”.⁴¹ Es decir, le interesaba analizar no sólo el papel de los cínicos en su tiempo, sino también otras actitudes posteriores que, si bien distintas, presentarían o recuperarían alguna característica de la modalidad de existencia propia de esa comunidad antigua. El rasgo que Foucault subrayó para presentar sus continuaciones posteriores no fue, como ha sido resaltado, el individualismo sino, más bien, “la relación entre formas de existencia y manifestación de la verdad”.⁴² Entonces, el cinismo podría ser entendido como una manera de vivir que suscitaría la manifestación, el “escándalo” de la verdad, no porque hubiera en esa doctrina una correspondencia entre las proposiciones y los actos efectivamente realizados, sino porque para los cínicos la vida (como diferencia con el orden establecido, como diferencia de lo que se llega a ser por la historia) se constituiría como el lugar de emergencia de una verdad (o mejor, de “otra” verdad).

³⁹ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 87.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel, “De l’amitié comme mode de vie”, en *Dits et écrits*, Vol. II, Paris: Gallimard, 2001.

⁴¹ FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris: Seuil, 2009, p.164.

⁴² FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 166.

A partir de esta lectura de la actitud cínica, el filósofo propuso tres casos que, a pesar de sus diferencias, pudieron haber recuperado “el esquema cínico, el modo cínico de existencia”.⁴³ En primer lugar, el ascetismo cristiano, como espiritualidad y como modo de vida que supo ocupar un lugar importante pero problemático, opuesto a la institución eclesial.⁴⁴ En segundo lugar (tercero en el orden de la presentación hecha por el autor), la aparición a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, de la vida artística. O sea, de la vida del artista “como manifestación, ella misma, del arte en su verdad”.⁴⁵ Por último, el “militantismo”,⁴⁶ es decir, una vida enteramente consagrada a la revolución, o la práctica revolucionaria como forma de existencia. No se trata aquí de lo que hemos analizado en párrafos anteriores: la revolución como horizonte, como futuro necesario del que sólo se pueden ver los signos. Se trata, más bien, de un *modo de vida presente*, consagrado a la revolución y que, como el cinismo, constituiría una “manifestación disruptiva, violenta, escandalosa de la verdad”.⁴⁷ El militantismo habría adquirido tres formas durante los siglos XIX y XX: la sociedad secreta, el partido y el estilo de existencia. Éste última forma es la que interesa a Foucault, pues se presenta como un testimonio por la vida “de la posibilidad concreta y del valor evidente de una otra vida, una otra vida que es la verdadera vida”.⁴⁸ No de otra vida que, como el paraíso y la utopía, sólo podrían llegar en un tiempo futuro, en un lugar diferente al que habitamos. Sino, otra vida en esta vida; en el presente, otro horizonte que se manifestaría “ya” por la misma existencia; en la historia, y no fuera de ella, una discontinuidad con lo que somos por la historia.

De esta forma, creemos haber alcanzado a presentar algunos ejemplos trabajados por Foucault de actitudes, modalidades de existencia o *éthos* que son, al mismo tiempo, un modo de relación con la historia (distinto al de la revolución como

⁴³ FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 166.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, pp. 166-169.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 173.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 169.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 169.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité*, p. 169.

horizonte futuro o al de la memoria frente a un porvenir incierto) y un modo de relación consigo mismo (diferente del conocerse a sí mismo y confesar la verdad de sí). Quisiéramos aun hacer referencia a otro *éthos* propuesto por el pensador francés, que implicaría un lazo con la historia y consigo mismo análogo al que analizamos a partir de los cínicos. Ese otro *éthos*, que podría ser agregado a la serie constituida por el ascetismo, la vida del artista y el militatismo, gira en torno la tarea intelectual, al trabajo filosófico e histórico tal como fue concebido y practicado por el mismo Michel Foucault.

III. Filosofía, historia, ética.

En un apartado anterior, habíamos situado el vínculo que Foucault estableció entre la interrogación kantiana por la *Aufklärung* y la modernidad, no entendida como período de tiempo sino como actitud. Un planteo similar realizó Foucault con el cinismo: no concebirlo como una doctrina ni como un movimiento limitado al tiempo histórico de su desarrollo sino como un *éthos* que, al menos en uno de sus rasgos, podría encontrar continuaciones o recuperaciones a lo largo de los siglos de la cultura europea. Si bien es cierto que resulta extraña esta larga prolongación del cinismo en un autor siempre preocupado por situar históricamente sus objetos de indagación y sus categorías explicativas, consideramos que esto no supondría una anulación de su perspectiva historicista en pos de encontrar alguna dimensión humana que fuera esencial o estructural. Se trataría, más bien, del estudio, en la larga duración, de modalidades de existencias humanas que son históricas, que implican continuidades pero también discontinuidades y que permiten plantear diferentes concepciones y relaciones con la historia y con el peso de sus determinaciones.

Cuando Foucault retomó la pregunta de Kant no consideraba que sus problemas e intereses (y los de sus contemporáneos) fueran los mismos que los del filósofo alemán. Para él, “el hilo que nos puede ligar de esta manera a la *Aufklärung*

no es la fidelidad a elementos de doctrina⁴⁹ ni tampoco “la fe en la ilustración”.⁵⁰ La doctrina kantiana, los valores del iluminismo, su “núcleo esencial de racionalidad”⁵¹ e, incluso, algunas de las problemáticas que despertaron el interrogante en el seno del siglo XVIII pueden haber caducado. No obstante, podría hallarse un lazo que nos une a la *Aufklärung* en “la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico”.⁵²

Esta actitud “crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos”⁵³ es lo que Foucault intentaba reactivar de Kant como tarea filosófica fundamental, aun cuando señalase lo que diferenciaba su posición de la de su antecesor. Para éste último, la crítica permitía situar los límites de lo conocible y las condiciones para una acción razonada; circunscribía aquello que el conocimiento debía *renunciar a franquear*. Para Foucault, la crítica también implicaba una actitud límite pero que no tendería a ubicar lo que nos es imposible conocer o hacer sino que, más bien, procuraría forjar la posibilidad de ser distintos.

La cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible.⁵⁴

A partir de esto, el historicismo no puede ser un detalle prescindible o un artificio retórico en la labor filosófica esgrimida por Foucault. Si se trata de ubicar el carácter contingente, histórico, de muchas dimensiones de la vida humana que se suponen universales, necesarias, entonces la perspectiva histórica es la que va a

⁴⁹ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 88.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 98.

⁵¹ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 89.

⁵² FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 88.

⁵³ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 91.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 92.

orientar las investigaciones realizadas en el marco de este *éthos* que toma la forma de la crítica y el franqueamiento de lo que somos.

Por ende, la arqueología y la genealogía foucaultiana no son descartadas. Más bien, son reabsorbidas en esta actitud que pretende, vía la indagación arqueológica, “tomar como acontecimientos históricos” a los “discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos” y, a través de la genealogía, “extraer de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”.⁵⁵

De esta manera, la historia, como práctica de investigación, no quedaría atada a los límites de una disciplina, sino que adquiriría la posibilidad de ser también una práctica ética tendiente a transformar nuestro ser histórico. Más aún, cuando, para Foucault, implicaría el abandono de la concepción de la historia subyacente a los “proyectos que pretenden ser globales y radicales” en pos de una “actitud experimental”⁵⁶. Es decir, de una actitud que se someta “a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio”.⁵⁷

En resumen, este *éthos* filosófico e histórico, esta actitud crítica e historicista implica una concepción abierta de la historia por obra de la acción presente, que no borra las determinaciones del pasado pero que permite abrir el porvenir en la medida en que pueda transformar, hoy, nuestro ser histórico. Y, aplicada también a quien lleva adelante esta tarea, delinea una figura del intelectual muy distinta a la de quien posee las certezas para iluminar al resto. Este *éthos* es también, y en primera medida, un trabajo sobre sí. “¿Qué puede ser la ética de un intelectual – se pregunta Foucault – sino esto: volverse capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo?”⁵⁸ Cuestión que puso en práctica, por ejemplo, al abandonar su proyecto

⁵⁵ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 92.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 93.

⁵⁷ FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, p. 93.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel, “El coraje de la verdad”, en *Dichos y escritos*. Vol. III, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 132.

original sobre *La historia de la sexualidad* motivado por “esa única especie de curiosidad... que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo” y hace de la filosofía “una ascesis, un ejercicio de sí, en el pensamiento”.⁵⁹

⁵⁹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la Sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, pp. 11-12.

Bibliografía

- BADIOU, Alain, *El Siglo*, Buenos Aires: Manantial, 2009.
- DE CERTEAU, Michel, *La escritura de la historia*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1999.
- FOUCAULT, Michel, “La filosofía analítica de la política”, en *Dichos y escritos*. Vol. I, Madrid: Editora Nacional, 2002.
- FOUCAULT, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, *Dichos y escritos*. Vol. II, Madrid: Editora Nacional, 2002.
- FOUCAULT, Michel, “De l’amitié comme mode de vie”, en *Dits et écrits*, Vol. II, Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, en DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Dichos y escritos*. Vol. III, Madrid: Editora Nacional, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la Sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris: Seuil, 2009.
- HARTOG, François, *Régimes d’Historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993
- SANFELIPPO, Luis, “El trauma en la historia. Razones y problemas de una importación conceptual”, *Usages publics du passé*, Paris: EHESS, 2011 <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/el-trauma-en-la-historia-razones-y-problemas-de-una-importacion-conceptual/> [Consulta 31/05/2016].

